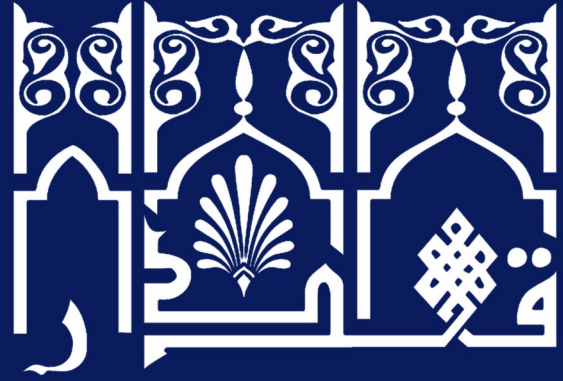


e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 19

Sayı | Issue : 1

Haziran | June : 2021

<http://dergipark.gov.tr/kaderdergi>



Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 19

Sayı | Issue: 1

Aralık | December 2021

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:

KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

Eski Adla Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication With Former Title:

Cilt 1 Sayı 1 (2003) - Cilt 15 Sayı 2, (2017)

Vol. 1 No. 1 (2003) - Vol. 15 No. 2 (2017)

Sahibi / Owner

Mehmet BULĞEN

Editörler / Editors

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / duzgun@ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com

Necmettin Erbakan University Faculty of Theology - Konya/Turkey

Dr. Hasan CANSIZ / hcansiz@gmail.com

Şırnak University Faculty of Theology - Şırnak/Turkey

Dr. Ömer SADIKER / 01sadiker@gmail.com

Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Turkey

Dr. Sibel KAYA / sibelkaya@erciyes.edu.tr

Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Turkey

Dr. Tuğba GÜNAL / t_gunal@hotmail.com

Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eylul980@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

Arş. Gör. A. İskender SARICA / iskendersarica@gmail.com

Niğde Ömer Halisdemir U. Faculty of Islamic Studies - Niğde/Turkey

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / afyavuz@istanbul.edu.tr

İstanbul University Faculty of Theology - İstanbul/Turkey

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / alisatilmis42@gmail.com

Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Turkey

Arş. Gör. Bilal KIR / bilal_086@hotmail.com

Amasya University Faculty of Theology - Amasya/Turkey

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / hamdiakbas83@hotmail.com

Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Turkey

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunilahiyat04@gmail.com

Kırşehir Ahi Evran U. Faculty of Islamic Sciences - Kırşehir/Turkey

Arş. Gör. Kamile AKBAL / kamileakbal@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

Arş. Gör. M. Bilal GÜLTEKİN / mbilalgultekin@gmail.com

Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Turkey

Arş. Gör. M. Mustafa SANCAR / snrc.mustafa@gmail.com

Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Turkey

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / oguzbozoğlu@gmail.com

Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Turkey

Arş. Gör. Osman SEZGİN / osmansezgin@gmail.com

Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Turkey

Recep ERKMEN (Doktora Öğr.) / recep.erkmen@myu.edu

Indiana University - USA

Arş. Gör. Semra CEYLAN / semraceylan19@gmail.com

Ankara University Faculty of Theology - Zonguldak/Turkey

Arş. Gör. Sercan YAVUZ / sercanyavuz2654@gmail.com

Eskisehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Turkey

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / sezginelmali@gmail.com

Trakya University Faculty of Theology - Edirne/Turkey

Öğr. Gör. Tarık TANRIBİLİR / tariktanribilir@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata U. Faculty of Theology - Osmaniye/Turkey

Zeliha ULUYURT (Doktora Öğr.) / zelihauluyurt89@gmail.com

McGill U. Institute of Islamic Studies - Canada

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / duzgun@ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / metin.yurdaqur@isam.org.tr

Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies - İstanbul/Turkey

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / metin.ozdemir@asbu.edu.tr

Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / temelyesilyurt@erciyes.edu.tr

Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Turkey

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / emoosa1@nd.edu

University of Notre Dame - USA

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE / maltaie@yu.edu.jo

Yarmouk University Faculty of Sciences - Irbid/Jordan

Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / saidmukhtar@mail.ru

International Islamic Academy - Uzbekistan

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / huseyinmaraz78@hotmail.com

Bilecik Şeyh Edebalı U. Faculty of Islamic Sciences - Bilecik/Turkey

Doç. Dr. İbrahim ASLAN / aslanteolog@hotmail.com

Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE / maytepe33@hotmail.com

Mersin University Faculty of Islamic Studies - Mersin/Turkey



Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Turkey

Doç. Dr. Osman DEMİR / demir.osman@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli U. Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / murat_kilavuz@hotmail.com
Bursa Uludağ University Faculty of Theology - Bursa/Turkey

Dr. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eylu980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

Dr. Muzaffer BARLAK / muzaffer_barlak@hotmail.com
Sinop University Faculty of Theology - Sinop/Turkey

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH
/ sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University - Kazakhstan

Asst. Prof. Ahmed Abdel MEGUID / aelsayed@syv.edu
Syracuse University - USA

*Editörler ve alan editörleri yayım kurulunun doğal üyesidir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / msaimyeprem@gmail.com
Istanbul Aydın University - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / caradas@uludağ.edu.tr
Uludağ University - Bursa/Turkey

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI / cemerdemci@yahoo.com
Siirt University - Siirt/Turkey

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / hulusi.arslan@inonu.edu.tr
İnönü University - Malatya/Turkey

Prof. Dr. Hülya ALPER / hulyaalper@hotmail.com
Marmara University - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. İlhami GÜLER / iguler@ankara.edu.tr
Ankara University - Ankara/Turkey

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / ilyas_celebi@yahoo.com
İstanbul 29 Mayıs University - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Mahmut AY / mav@ankara.edu.tr
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / mehmetevkuran@hitit.edu.tr
Hitit University - Çorum/Turkey

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / ramazanaltintas5@hotmail.com
Necmettin Erbakan University - Konya/Turkey

Prof. Dr. Sinan ÖGE / sinano@atauni.edu.tr
Atatürk University - Erzurum/Turkey

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / emoosa1@nd.edu
University of Notre Dame - USA

Prof. Dr. Kelly James CLARK / clarkk4@yahoo.com
Grand Valley University - USA

Prof. Dr. M. Basil ALTAIE / maltaie@yu.edu.jo
Yarmouk University - Irbid/Jordan

Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / saidmukhtar@mail.ru
International Islamic Academy - Uzbekistan

Doç. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH / sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University - Kazakhstan

Dr. Ahmet Abdel MEGUID / aelsayed@syv.edu
Syracuse University - USA

Kurumsal İletişim / Official Contact

<http://dergipark.gov.tr/kader>
kaderdergi@gmail.com

Editör İletişim / Editorial Contact

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL
Tel: 0216 651 4375 - 1519
mehmet.bulgen@marmara.edu.tr

Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

Atla Religion Database (Atla RDB)
(Kabul Tarihi | Approval Date: 01.2020)
Başlangıç/Indexing Start:
2003, Cilt/Sayı | Vol./Issue: 1/1



EBSCO Academic Search Complete
(Başlangıç/Indexing Start: 01/08/2010)



DOAJ Directory of Open Access Journal
(Kabul Tarihi | Approval Date: 23/10/2018)



ULAKBİM Tr Dizin
(Kabul Tarihi | Approval Date: 02/04/2018)
Başlangıç/Indexing Start:
2017, Cilt/Sayı | Vol./Issue: 15/1



Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atf Dizini
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (500-700 kelime), İngilizce özet (500-700 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve isnad stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber Arapça ve İngilizce gibi 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 taşınmaz. Yazıların yayınlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Kader, [Creative Commons Atf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 \(CC BY-NC-ND 4.0\) Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

VI Editörden
Editorial

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 1-28 Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Impurity in Terms of Human Ontology: al-Tawba 9/28
İnsan Ontolojisi Bakımından Necislik: Tevbe 9/28 Örneği
- 29-54 Dr. Mehmet ÖDEMİŞ
Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik
The New Defense of Determinism: Neurobiological Reduction
- 55-77 Saliha Vidinlioğlu - Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU
Ateizm Savunucusu Sitelerde Din Karşıtı Bazı Argümanların Analizi 'pozitifateizm.wordpress.com', 'ateizm.blogspot.com' ve 'ateistmedya.wordpress.com' Örnekleri
Analysis of Some Anti-Religious Arguments in Atheist Websites 'pozitifateizm.wordpress.com', 'ateizm.blogspot.com' and 'ateistmedya.wordpress.com' Examples
- 78-94 Dr. Öğr. Ü. Ertuğrul CESUR
İslam'da Rasyonel Düşüncenin İmkânı Olarak Hatm-i Nübüvvet, Okültist İtirazlar ve Sosyal Bilimler
Seal of Prophecy (Hاتم-i Nubuvvet) as the Possibility of Rational Thought in Islam, Occultist Objections and Social Sciences
- 95-119 Dr. Ahmet SONAY
İbn Ebu'l-Hadîd'e Göre Ali b. Ebû Tâlib'in Siyasî Kararları
An Assessment of 'Ali b. Abî Tâlib's Political Decisions in Ibn Abî al-Ĥadîd's Account
- 120-145 Dr. Öğr. Ü. Adem ERYİĞİT
Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı
Sayf al-Dîn al-Âmidî's Viewpoint on Takfir
- 146-176 Dr. Öğr. Ü. Bilal TAŞKIN
İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar
Human Acts in Islamic Thought: Different Discourses Common Purposes
- 177-208 Doç. Dr. İbrahim BAYRAM
İlâhî Emir ile İlâhî İrâdenin Muvâfakatının Zorunluluğuna Yönelik Mu'tezilî Argümanlara Selmân en-Nîsâburî'nin Cevapları
Salmân al-Nîsâburî's Responses to Mu'tazilî Arguments About the Necessity of the Conformity Between Divine Command and Divine Will



- 209-232 Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK
Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili
Analysis of Hâccî Hasanzâda's Muqaddimât al-Arba'a Supercommentary
- 233-321 Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA
İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâtî'l-İkhtiyârîye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi
Metaphysical Basis of Freedom of Will: Examination, Critical Edition and Translation of Dâwûd al-Qarşî's Risâlâh fi'l-ikhtiyârât al-juz'iyah wa'l-irâdât al-qalbiyyah

Tercümeler – Translations

- 322-346 Arş. Gör. Emine Nur ERDEM
İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi
- 347-376 Arş. Gör. Güvenç ŞENSOY
Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması
- 377-398 Arş. Gör. Zeynep Büşra ÖZDEMİR – Arş. Gör. Gülay PARLAK DURMUŞ
IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkîllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi

Kitap Kritikleri – Book Reviews

- 399-409 Dr. Tuğba GÜNAL
Osman Demir. Kavram Atlası: Kelâm I & Mustafa Selim Yılmaz. Kavram Atlası: Kelâm II
- 410-414 Fatıma AKKAYA ÖÇE
Alnoor Dhanani. Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzak ve Boşluk
- 415-418 Ayşe Çiğdem YURDUSEVEN
Muzaffer Barlak. İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları I Eş'arîler
- 419-423 Adem ERTUNÇ
Hüseyin Doğan. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi



Doktora Tez Özetleri – Doctoral Dissertation Summaries

- 424-426 Dr. İbrahim TOPRAK
Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanı Özellikler
- 427-445 Yayın Esasları
Publication Standards



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli KADER okurları,

İslam medeniyetinin temel karakterinin; politik, sosyal, entelektüel ve kurumsal yapısının farklı düşüncelerle buluşmasından sonra, Orta Çağlarda belirlendiğini söyleyebiliriz. Bu dönemde gelişen formuyla İslam medeniyeti, karşısına çıkan zaman ve coğrafya alanlarının ürkütücü derinliğine meydan okuyan, kimi zaman onlarla barışan kimi zaman çatışarak gelişen bir medeniyettir. Her çatışma aynı zamanda bir güç denemesidir. İslam medeniyetini güçlü kılan, mevcut kültürler içinde erimeden, her karşılaşmadan beslenerek ve gelişerek çıkmış olmasıdır. İslam düşüncesinin ana damarının kendi dışındaki bilgi hazinelerini ‘hikmet’ şeması içine oturtarak içselleştirmesi ve ‘kanıt’a dayandırması bu gücün ana dinamosu olmuştur.

Kur’an’ın işlevsel aklı iki sonuç üretir: Hikmet ve kanıt.

Hikmet, aklın verdiği hükümde ‘isabet etmesi’, ‘doğru yargıda bulunması’dır. Başka bir ifadeyle, hakikat sorgulamasında, arayışını en makul olana sabitlemesidir. *Ha-ke-me* fiilinin ‘tutmak, kontrol altına almak’ anlamı kendini burada da göstermektedir. Zihin, birçok ihtimali içinde barındıran hakikat sorgulamasının sonunda bir hüküm sabitlemesi yapmakta ve buna ‘hikmet’ adını vermektedir. Hikmet, başka bir yönüyle de dışa açıklık demektir. Müslüman âlimler, İslam dünyasının dışında kalan düşünce ürünlerini hikmet şemasına dâhil ederek alabilmişlerdir. Farklı kültür ve düşünce evrenleri arasındaki kesişmeler/karşılaşmalar ve bunun yarattığı çapraz döllemeler, hakikate ilişkin yargılardaki miyopluğu önlemede hayati rol oynar. En büyük ve en kalıcı hakikati mekânsızlaştırarak ve yönsüzleştirerek bize anlatan Kur’an, aslında hakikat arayışındaki küllî kavrayışa da kılavuzluk etmektedir:

“Doğu da Batı da Allah’ındır; nereye yönelirseniz yönelin, Allah’ın varlığı oradadır.”
(Bakara 2/115)

Kanıt ise, inancın mutlaka delile dayandırılmasını talep eden bir ‘inanç ahlâkı’ öngörür. İnancı fideizmin ötesine taşıyarak, tartışmalarda kanıtın yol göstericiliğini önceler ve teolojiyi farklı imanların kör döğüşü alanı olmaktan çıkarmayı hedefler. Zira ancak kanıtla (*bürhân/hüccet*) hak batıldan ayırt edilebilir hale gelir. Bu durumda, bir şey kanıtla ispatlanana kadar ‘itiraz edilebilir’ görülmelidir. Bir şey kanıtla yanlışlanana kadar da ‘doğru’ kabul edilmelidir. Bu, bir şeye imanın ya da inkârın, bir şeyi kabul ya da reddin ön

şartıdır. Kur'an inkâr edenlerden de 'bürhân' talep etmektedir. (Neml 27/64; Enfâl 8/32.)
O hâlde kanıt sadece ispatın değil nefy ve inkârın da temellendirilmesi için elzemdir:

“Yok olan da kanıtla dayanarak yok olsun, yaşayan da bir kanıtla dayanarak yaşasın.” (Enfâl 8/32)

Kader, Kelamın içine sinen bu hikmeti ve kanıtı farklı içeriklerle bize sunan kıymetli yazılarla yeniden karşınızda. Başta yazılarıyla düşünce ufukumuzu zenginleştiren yazarlarımız olmak üzere, yazıların kabulünden yayın aşamasına kadar yayın sürecini özveriyle idare eden *Kader* ekibine teşekkür ediyorum.

Yani sayımız hayırlı olsun, hayırlar getirsin...

Editörler a.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



Impurity in Terms of Human Ontology: al-Tawba 9/28

İnsan Ontolojisi Bakımından Necislik: Tevbe 9/28 Örneği

Rabiye ÇETİN

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Associate Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Turkey
rgecdogan@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4706-0022 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2021	15 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
27 Haziran 2021	27 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Rabiye Çetin).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rabiye Çetin).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed underCC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Çetin, Rabiye. "Impurity in Terms of Human Ontology: al-Tawba 9/28".
Kader 19/1 (Haziran 2021), 1-28.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.917104>

”

Abstract

In this article, the literature set forth in the Muslim tradition of thought on the nature of social relations with polytheists is discussed in general terms. The literature in question has been formed based on the verse “...Do not allow polytheists to approach al-Masjid al-Ḥarām after this year” (Tawba 9/28). In this context, scholars discussed such issues as the nature of the polytheism, the content of the act of not approaching the borders of al-Masjid al-Ḥarām region, and especially whether the warning in the verse is limited to the worship of Hajj. It is seen that two views come to the fore in the literature presented within the framework of this verse. The first one expands the boundaries of the prohibition of not approaching, considering that the meaning of the term al-Masjid al-Ḥarām covers all mosques, while the other view is based, with an interest centered approach, on the claim that the area in question is limited to the Ka’ba and its surroundings. In this context, it is argued that the polytheists cannot enter the area of Ḥarām at all, while the second view emphasizes that the polytheists cannot enter the area in order to perform pilgrimage and umrah in the way they did in the time of ignorance, but they can come for different purposes such as trade, travel etc. In the article, the subject is examined with reference to *riwāyah*, *dirayāh*, *aḥkām*, and Shiite tafsirs written until the seventh century of Hijra. In this context, the *aḥkām* tafsirs by Muqātil b. Sulaymān, Imām Shāfi’ī, al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī and al-Qurtubī; the narration tafsirs by al-Ṭabarī, Ibn Abī Ḥātim, Abū Ishāq al-Tha’labī and Ibn Kathīr; the *dirayāh* tafsirs by al-Māturīdī, al-Zamakhsharī, Fakhr al-Din al-Rāzī, al-Bayḍāwī and Abū al-Barakāt al-Nasafī, and the Shiite tafsirs by al-Qummī, al-Ayyāshī, Abū Ja’far al-Tūsī and al-Ṭabarsī have been studied. The purpose of dealing with the subject based on the aforementioned tafsirs is to make a comparison by determining the legal provisions put forward depending on the understanding of the verse and their reasons. Indeed, it is seen that the views of the scholars described as Aṣḥāb al-Ḥadīth and Aṣḥāb al-Ra’y are determinant in understanding the 28th verse of the sūrat al-Tawba. The purpose of examining the Shiite tafsirs in the context of the subject is to determine whether the perspective regarding the handling of the 28th verse of the sūrat al-Tawba is close to that of Aṣḥāb al-Ḥadīth or Aṣḥāb al-Ra’y in the literature in question. In the tafsir works examined, it is stated that the first opinion belongs to Imām Mālik and Imām Shāfi’ī, while the second opinion is attributed to Abū Ḥanīfa. While the view belonging to Imām Malik and Imām Shāfi’ī has been generally accepted, the second view adopted by Abū Ḥanīfa and al-Māturīdī and accepted by Ḥanafī-Māturīdī scholars has been described as exceptional (*shadhḥ*) in the historical process and not taken into consideration. In the article, the basic logic of these views, their emergence processes and the juridical provisions produced within this framework, specific to the *riwāyah*, *dirayāh*, *aḥkām* and Shiite tafsirs written until the seventh century of Hijra are attempted to be examined from an analytical perspective. As a result, it is seen in the article that Imām al-Mālik and Imām al-Shāfi’ī, the members of Aṣḥāb al-Ḥadīth, discuss the issue in a way that includes not only polytheists but also all non-Muslims, and put forward legal provisions on the nature of the social, economic and political relations to be established with these groups. With these provisions, the marginalization of non-Muslims, especially socio-culturally, in the Muslim intellectual tradition has been legitimized. This point of view not only prevents Muslims from contributing to the culture of living together, but also contradicts with the perspective of the Qur’ān, which is based on respect for human beings. In this context, Abū Ḥanīfah, one of the prominent representatives of Aṣḥāb al-Ra’y, restricts the prohibition order to the act of pilgrimage during the period of ignorance, allowing for serious differences in the point of view on the subject. This way of understanding of Abū Ḥanīfah does not allow for a negative practice regarding non-Muslims and has been developed by his follower al-Māturīdī and taken into a moral dimension.

Keywords: Kalam, Polytheism, Polytheist, The 28th verse of Surāt al-Tawba, al-Masjid al-Ḥarām, Abū Ḥanīfah, al-Māturīdī.

Öz

Bu makalede, müşriklerle sosyal ilişkinin mahiyetine dair Müslüman düşünce geleneğinde ortaya konulan literatür genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Söz konusu literatür, “müşrikler bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar” (Tevbe 9/28) ayeti temelinde şekillenmiştir. Bu bağlamda âlimler şirkin mahiyeti, Mescid-i Harâm bölgesinin sınırları ile bu bölgeye yaklaşmamayı ifade eden fiilin içeriği ve özellikle de ayetteki uyarının Hac ibadeti ile sınırlı/kayıtlı olup olmadığı gibi hususları tartışma konusu yapmışlardır. Bu ayet çerçevesinde ortaya konulan literatürde iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, Mescid-i Harâm ifadesiyle kastedilen mananın tüm mescitleri kapsayacağı düşüncesinden hareketle “yaklaşmama” yasağın sınırlarını genişletirken diğer görüş, maslahatçı bir yaklaşımla söz konusu bölgenin Kâbe ve çevresiyle sınırlı olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu bağlamda ilk görüşte, harem bölgesine müşriklerin hiçbir surette giremeyeceği savunulurken ikinci görüşte, müşriklerin cahiliye döneminde yaptıkları tarzda hac ve umre ibadeti yapmak amacıyla söz konusu bölgeye giremeyecekleri ancak ticaret, seyahat vb. farklı maksatlarla gelebilecekleri vurgulanmaktadır. Makalede konu H. VII. yüzyıla kadar kaleme alınan rivayet, dirayet, ahkâm ve Şîf tefsirler temelinde irdelenmiştir. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleymân, İmâm Şâfiî, Cassâs, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Kurtubî'nin kaleme aldığı ahkâm tefsirleri; Taberî, İbn Ebî Hâtim, Ebû İshak es-Sa'lebî ve İbn Kesîr'in yazdığı rivayet tefsirleri; Mâtürîdî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî ve Ebu'l- Berakât en-Neseî'nin dirayet tefsirleri ile Şîf müfessirler Kummî, Ayyâşî, Ebû Ca'fer et-Tûsîve Tabersî'nin tefsirleri incelenmiştir. Konunun bahsi geçen tefsirler temelinde ele alınmasındaki amaç ayetin anlaşılmasına bağlı olarak ortaya konulan fikhî hükümleri ve gerekçelerini tespit ederek mukayese yapmaktır. Zira Tevbe suresi 28. ayetin anlaşılmasında, dini anlama tarzları bakımından Ashâbu'l-Hadis ve Ashâbu'r-Rey olarak nitelenen âlimlerin görüşlerinin belirleyici olduğu görülmektedir. Konu bağlamında Şîf tefsirlerin incelenmesindeki amaç ise söz konusu literatürde Tevbe suresi 28. ayetin ele alınmasına ilişkin bakış açısının Ashabu'l Hâdis'e mi Ashabu'r-Rey'e mi yakın olduğunu tespitte yöneliktir. İncelenen tefsirlerde ilk görüşün İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'ye ait olduğu belirtilirken ikinci görüş Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'ye ait olan görüş genel kabul görürken Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin benimsediği, Hanefî-Mâtürîdî âlimler tarafından kabul gören ikinci görüş, tarihsel süreçte şaz olarak nitelendirilmiş ve dikkate alınmamıştır. Makalede, H.7. yüzyıl'a kadar yazılan rivayet, dirayet, ahkâm ve Şîf tefsirleri özelinde bu görüşlerin temel mantığı, ortaya çıkış süreçleri ve bu çerçevede üretilen fikhî hükümler analitik bir bakış açısıyla irdelenmeye çalışılmıştır. Makalede sonuç olarak Ashabu'l-Hadis'e mensup âlimlerden İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'nin konuyu sadece müşrikleri değil tüm gayr-i müslimleri içerecek şekilde ele aldıkları ve bu gruplarla kurulacak sosyal, ekonomik ve siyasi ilişkinin mahiyeti hakkında fikhî hükümler koydukları görülmektedir. Bu hükümlerle, Müslüman düşünce geleneğinde gayr-i Müslimlerin özellikle sosyo-kültürel açıdan *ötekileştirilmeleri* meşrulaştırılmıştır. Bu bakış açısı Müslümanların birlikte yaşama kültürüne katkı sağlamalarını engellediği gibi insana saygıyı temel alan Kur'an'ın bakış açısı ile de çelişmektedir. Bu bağlamda Ashabu'r-Rey'in önemli temsilcilerinden biri olan Ebu Hanîfe'nin yasaklama emrini cahiliye döneminde yapılan hac fiili ile sınırlaması konuya ilişkin bakış açısında ciddi farklılıklara imkân tanımaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu anlama biçimi, gayr-i Müslimlere ilişkin olumsuz bir uygulamaya imkân vermediği gibi takipçisi Mâtürîdî tarafından geliştirilerek ahlakî bir boyutta ele alınmıştır. Süreç içerisinde söz konusu anlama biçimi, aynı düşünce geleneğine mensup olan Cassâs ve Ebû'l-Berekât en-Neseî tarafından devam ettirilerek geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Şirk, Müşrik, Tevbe suresi 28. ayet, Mescid-i Harâm, Ebû Hanîfe, Mâtürîdî.

Introduction

Having a special position in the hierarchy of beings due to their abilities, the primary concern of man has always been to question the ways of making sense of his own existence, adding value to his existence, and thus becoming visible and effective. Based on the philosophy of life, human beings can function as a subject as well as an object. One of the primary areas in which man realizes his existence is his mental background, where he exists as a subject and object- as he is open to external influence-, and determines his perception and attitudes towards his role in society. History, culture, religion, ethnic origin, social structure etc. are the basic factors that determine the human mind. As these factors determine the self-perception of the human being, they shape the perception and attitude towards himself and people outside of nature with all its elements. Religion, one of the above-mentioned factors that determine the human mind, turns into a perspective that permeates all aspects of human life, partially infiltrating culture, partially into history and partially into the social structure. In this respect, religion, which has an effective function in encompassing the codes of the human mind, can be the key to reconciliation as well as the key to discrimination and marginalization.

The human being as a subject of life is an entity that objectifies and alienates other people due to differences such as culture, belief, thought, language, religion, and ethnic origin. The understanding of religion plays a decisive role in the relationship that an individual, who perceives all the areas of existence outside of himself through his own mental world, establishes with other in individual, social, cultural, legal and political contexts. Inquiries about the function of religion gain meaning in this context. What is the ultimate goal of religion(s)? Do religions aim to exist on a ground that aims at the happiness and peace of their own followers? Which decompose, ignore and exclude differences, or do they aim to create themselves on a basis of reconciliation within the framework of the fundamental rights of the person they address? These questions require questioning the meaning and function that religious people attribute to religion as well as the function of religion. In the historical process, the dominance of the exclusionary/marginalizing discourse in the religious culture peculiar to Judaism, Christianity and Islam is remarkable. The effort to make sense of one's own religion and religiosity through the other has led to the neglect of religion's contribution to the creation of a culture of consensus. The indispensable and inviolable fundamental rights of human beings, which express the protection of life, mind, generation, religion and property, have been violated on religious grounds.

One of the verses that have a decisive effect on the literature regarding the nature of the relationship of Muslims with non-Muslims, especially with polytheists, is the following verse: "O you who have believed, indeed the polytheists are impure, so let them not approach al-Masjid al-Ḥarām after this, their [final] year. And if you fear privation, Allāh will enrich you from His bounty if He wills. Indeed, Allāh is Knowing and Wise."¹The verse in question is understood in the classical literature to allow the protection of the fundamental rights of human beings, as well as the restriction and denial of these rights, and has been used as evidence in the ways of

¹ al-Tawba 9/28.

making and implementing juridical judgments. When the literature regarding the position of the polytheists in social life that formed in the context of 28th verse of sūrat al-Tawba is evaluated, it is seen that the subject is discussed under four main headings. The first of the topics of discussion is to determine the nature of the verb not to approach the mosque, the second to the impure, the third to the impure. The first of the discussion topics is to determine the nature of the *polytheism/polytheist*, the second of the *impurity (najs)*, the third of *masjid* and the last one of the *act of not approaching*.

In the article, the views expressed in the frame of verse 28 of sūrat al-Tawba² are examined in the context of classical tafsirs written until the seventh century of the Hijra. The verse in question is one of the verses that were discussed in detail in the riwāyah, dirayāh and ahkām tafsirs and on which legal provisions were built. In this respect, the 28th verse of sūrat al-Tawba is one of the verses where the perspectives of Kalam, Fiqh and Tafsir disciplines concur regarding the nature of the relationship to be established with polytheists and members of other religions. In the classical literature about the verse in question, it is seen that the views of the scholars who are described as Aṣḥāb al-Ḥadīth and Aṣḥāb al-Ra'y are determinant in terms of their religious understanding. In the context of this verse, by examining the interpretations written with different methods since the early period, it is aimed to determine the perspectives of Aṣḥāb al-Ḥadīth and Aṣḥāb al-Ra'y, in other words, the framework of the mentality codes, and whether there has been any change in these perspectives in course of time. In this context, the subject has been studied with reference to the ahkām tafsirs by Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), Imām Shāfi'ī (d. 204/820), al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), Abū Bakr Ibn al-'Arabī (d.543/1148) and al-Qurṭubī (d. 671/1273); the riwāyah tafsirs by al-Ṭabarī (d. 310/923), Ibn Abī Ḥātim (d. 327/938), Abū Ishāq al-Tha'labī (d. 427/1035) and Ibn al-Kathir (d. 774/1373); the dirayāh tafsirs by al-Māturīdī (d. 333/944), al-Zamakhsharī (d. 538/1144), Fakhr al-Din al-Rāzī (d. 606/1210), al-Bayḍāwī (d. 685/1286) and Abū al-Barakāt al-Nasafī (d. 710/1310), and the Shiite tafsirs by al-Qummī (d. 209/903), Ayyāshī (d. 320/932), Abū Ja'far at-Tūsī (d. 460/1067) and al-Ṭabarsī (d. 548/1124). Different perspectives put forward for understanding the verse are possible by examining the culture created accordingly. In this context, while the descriptive method is used in the presentation of the literature in question, the analytical method has been used in terms of comparing the socio-cultural environment, events and facts that lead to the emergence of different opinions.

1. Nature of Polytheism

At the center of the tradition of revelation is a vision of God based on the oneness of God (*tawhid*). However, it is a historical fact that this vision differs within the various experiences of

² Articles are noteworthy in the literature review conducted in the context of sūrat al-Tawba 28. For the first of these articles, see. Süleyman Kaya, "Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması (Tevbe 28. Ayetin Anlamı Bağlamında)", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2015), 307-332. In this article, the meaning area of the verse is tried to be determined on the basis of the relationship between *sirat* and *inzal*. For the second study, see. Muhammed Çucak, "Gayrimüslümlerin Temiz Olup-Olmamasının Değerlendirilmesi ve Fikhî Sonuçları", *Bülent Ecevit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 55-72. In this study, the nature of the social relations to be established with non-Muslims is examined and the legal provisions regarding whether the belongings of the people in question are clean and the Muslims eating and drinking something from these items are examined.

this tradition. One of these differentiating imaginations is shirk, which is defined as the acceptance of other common entities that are equivalent to the divinity and lordship of one transcendent being that creates and maintains the universe.³ According to this view, God is such a sublime and transcendent being that man cannot communicate. People who want to communicate with God believe that communication can only be achieved through respect, honor and servitude to intermediary beings. This imagination called as shirk/polytheism in the Qurʾān,⁴ shows that besides the existence of God, man's own existence cannot be perceived in accordance with his own *ways of being*. For, there is a complete contrast between the creator and the created in terms of the existential nature. The intermediary entities that are asked for help to overcome this contrast are in a lower position in terms of the existential qualities of human beings. In this respect, shirk causes people to move away from the inherent idea of oneness and to become alienated from their own existence, as well as blurring his perception of the truth. In this respect, in the Qurʾān, polytheism is described as a slander,⁵ cruelty⁶ to God and the greatest sin⁷ that, if not repented, cannot be forgiven. Because the concept of shirk eliminates the ontological distinction between the creator and the created, and causes the creator's attributes to be attributed to creatures and the divine and human realms to be confused.

It is possible to describe the history of man-the tradition of revelation in other words - as the struggle of tawhid and shirk. The inherent nature of the idea of tawhid, which is the basis of religion, requires that a person behave in accordance with his inherent nature. Human beings tend to truth/reality by acting in accordance with the codes of existence, and he is called as *hanif*⁸ for this action. Tawhid, due to its nature and rationality, enables people to transfer their innate dignity to a practical dimension with their own actions and to maintain and preserve this dignity.

It is seen that the boundaries of the idea of oneness are clearly determined in the Qurʾān and the forms of imagination outside of oneness are regarded as infidelity/denial. Shirk and infidelity (*kufri*) are associated with each other in terms of their imagination to accept the existence and unity of Allāh or not. However, the point that should not be overlooked is that the shirk and *kufri* are controversial forms of imagination, the former accepts the existence of God, while the latter denies God. It is beneficial to examine the meaning difference between the two words in terms of lexical meaning and usage areas. The word derived from the root “شرك” has two basic uses, namely *shirkat* and *sharak*. *Shirkat* refers to the inability to own something alone, to share the same thing, to share, while the word *sharak* refers to something stretches, spreads and is heard.⁹

³ Abū al-Qāsim Ḥusain b. Muḥammad b. al- Mufaḍḍal al-Rāghīb al- Isfahānī, *Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*, Critical ed. Muḥammad Sayyid Kilānī (Beirut: Dār al-Maʿarif, n.d.), “sh-r-k”, 259-260; Muḥammad Aʿlā b. ʿAlī b. Qāḍī Muḥammad Ḥāmid al-Tahānawī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm*, Critical ed. ʿAlī Dahrūj- ʿAbd Allāh Khālīdī (Beirut: Maktabaal-Lubnān, 1996), “shirk”, 1/1021-1024.

⁴ al-Aʿrāf 7/37; Yūnus 10/106; al-Naḥl 16/73; al-Rūm 30/13; al-Zumar 39/3.

⁵ al-Nisāʾ 4/48.

⁶ Luqmān 31/13.

⁷ al-Nisāʾ 4/116.

⁸ Āl ʿImrān 3/67, 95; al-Nisāʾ 4/125; al-Anʿām 6/79, 161; Yūnus 10/105; al-Rūm 30/30; al-Bayyina 98/5.

⁹ Abū Ḥusayn Aḥmad b. Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, Critical ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Harun (s.l.: Dār al-Fikr, n.d.), “sh-r-k”, 3/265.

The spread and dispersion in the word *sharak* also has a meaning expressing the branches and side paths leaving the trunk.¹⁰ However, it is accepted that the word *shirk* is derived from the *shirkat* infinitive.¹¹ This root, which expresses partnership and sharing, requires examining the nature of partnership-sharing. Accordingly, the partnership can be on a qualification that belongs to the essence or the genre. In this context, based on the examples of man and horse, al-İsfahani gives the fact that human beings and horses possess vitality, which is an essential quality, as an example of partnership in essence. He gives the two horses having the same color an example for a generic partnership, which expresses the characteristic that two or more beings have in common. Thus, he explains being a partner of any material or spiritual nature with the word *shirk/shirkat*.¹² While this partnership is natural in the realm of contingent being, it is contrary to the nature of necessary being. In this respect, accepting the essential or generic partnership of necessary being is defined as *shirk* and condemned.

It is also reported that the word *shirk* was used over time instead of the word “*kufr*” (كفر).¹³ It is seen that the understanding of the usage areas of the word *shirk* in the Qur’ān is determinant in the use of the word *kufr* instead of *shirk*. *In the Qur’ān, kufr is also used to mean accepting a god other than Allāh.*¹⁴ *In this respect, shirk and kufr are positioned as the opposite of the conception of God based on tawhid, which is determined and emphasized as the basis of faith in the Qur’ān and used not only as an expression of infidelity, but also of the inability to perceive existence and to develop a belief as per it.* In addition to this basic synonymity, there is a content-extension relationship between *shirk* and *kufr*. While every attitude and behavior related to *shirk* can be considered within the scope of *kufr*, not every attitude and behavior of *kufr* can be regarded as *shirk*.

Regarding the content of the naming of the mushrik(a), which expresses the subject of *shirk* action, there is a disagreement among scholars especially on the basis of the al-Baqarah 2/221. While some of the scholars state that only idolaters are meant by this name, some of them argue that the People of the Book are included in this description together with the polytheists. The scholars who argue that the expression of mushrik only refers idolaters substantiate their views by arguing that the distinction between the mushrik and the People of the Book is clearly made in al-Baqara 105, al-Mā’ida 82, al-Hajj 17 and al-Bayyina 1.¹⁵ The scholars who believe that the word mushrik refers to the People of the Book as well as the polytheists prove their opinion by

¹⁰ Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Durayd, *Djamharatu’l-Lughah*, Critical ed. Ramzī Munīr al-Ba’labakkī (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1987), “sh-r-k”, 2/732-733.

¹¹ Muḥammad b. Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Critical ed. ‘Abd Allāh ‘Alī al-Kabīr et al. (Cairo: Dār al-Maārif, n.d.) “shirk”, 4/2248-2250.

¹² al-İsfahānī, “sh-r-k”, 259.

¹³ Ibn Manẓūr, “kufr”, 5/3898; Abū Naṣr Ismā‘īl b. Ḥammād al-Djawharī, *Mu‘jam al-Şihah*, Critical ed. Aḥmad ‘Abd-al-Ġafūr ‘Aṭṭār (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1979/1399), “kufr”, 2/807.

¹⁴ Āl ‘Imrān 3/151; al-Mā’ida 5/72-73; al-Tawba 9/30; al-Bayyina 98/1-6.

¹⁵ Muḥammad b. al-Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Critical ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (Cairo: Dār al-Ḥijr, 2001/1422), 2/386; Şihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Maṭānī* (Beirut: İhya Turāth al-‘Arabī, n.d.), 1/349-350, 7/2, 17/128-130; See H. Mehmet Soyalan, *İnançla İlgili Temel Kavramlar* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 68-71.

the condemnation of the Jews and Christians for committing the act of shirk by attributing a son to Allāh in the verses 73 of the sūrat al-Mā'ida and 30 of the sūrat al-Tawba.¹⁶

2. Najas/The Nature of Impurity

In the 28th verse of the sūrat al-Tawba, the polytheists are described as being najas/impure. This word is used in the verse as adjective describing polytheists in the context of shirk. In the study, information is given about the etymological structure of the word najas in all tafsirs until the seventh century of hijra. The word najas is the infinitive of the verb “نجس” and means dirty. Al-Rāzī quotes from al-Layth that the word najas is used to describe people and other things that are filthy.¹⁷ The Shiite mufassir al-Ṭabarsī states that the word is used to express all kinds of pollution due to its being an infinitive.¹⁸ Al-Tha'labi states that the word “نجس” coming from this root is used only together with the word “رجس”. He also states that the word is used alone as “najis/نجس” or “najus/رجس”. In addition, al-Tha'labi states that the word “najis” used in singular cases does not mean impurity in itself, but *de jure*, and that Abū Ubayda and al-Dahhak explain the word najas with “قدر” and that the word “خبث” is used instead of najas.¹⁹ Muqātil b. Sulaymān also states that the words in question are synonymous.²⁰ In essence, the word خَبِثَ (*khathitha*) or خُبْثَ (*khubth*) is used to describe the material/tangible or spiritual/intangible impurity or something dirty. In essence, the word *khubth* refers to the inner bad and

¹⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981/1401), 6/59-60, 12/64-68, 16/34-39; Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān al-Andulīsī, *al-Baḥrū'l-Muḥīṭ*, Critical ed. 'Adil Aḥmed 'Abd al-Mawjūūd et al. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1993/1413), 5/28. For example, based on the sūrat al-Tawba, Fakhr al-Dīn al-Rāzī argues that polytheism is a kind of infidelity, so the term polytheist refers not only to those who associate shirk with Allah but to anyone who does not recognize and accept Allah properly. al-Rāzī who states that most of the mufassirs are of the opinion that the term mushrik denotes the polytheists argues that the mufassirs based their views on the definition of shirk as an unforgivable sin in the 48th verse of sūrat al-Nisa. However, al-Rāzī thinks that such a point of view is wrong. Stating that unbelief is a more general expression than shirk, al-Rāzī argues that Shirk is a more special vision within unbelief. Therefore he considers the relationship between shirk and kufr as a content-extension relationship. Therefore, extending the description of mushrik in the verse to the general, al-Rāzī states that this expression is valid for all unbelievers. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/25. It should also be noted that among the tafsirs examined here, none of the works other than al-Rāzī's *Mafātīḥ al-Ghayb* have specifically examined the nature of the relationship between shirk and kufr. Although they have not dealt with the relationship between shirk and kufr, it is seen that mufassirs other than al-Rāzī also consider shirk at the same level as kufr. Infact, after mentioning the verse in their works, the aforementioned mufassirs discuss the issue within the framework of the qualification of kufr. As an example of these tafsirs see Abū al-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, Critical ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Shāhḥāta (Beirut: Mu'assasa al-Tārikh al-'Arabī, 2002), 2/165-166; Abū Ishāq al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, Critical ed. Imam Abū Muḥammad b. Āshūr (Beirut: Dār al-Ihyāal-Turāth al-'Arabī, 2002), 5/26; 'Abd Allāh Ibn 'Umar Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Te'vīl*, Critical ed. Muḥammed 'Abd al-Raḥmān al-Marashlī (Beirut: Dār al-Ihyā wa al-Turās al-'Arabī, n.d.), 3/77; Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, Critical ed. Ertuğrul Boynukalın-Proofreader Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dār al-Mizān Yayınları, 2006), 6/324-325.

¹⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/25.

¹⁸ Amīn al-Islāmāl-Faḍl Ibn al-Ḥasan Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tefsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2006), 5/30.

¹⁹ al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/26. The word *khathitha* is used to describe entities, states and situations no matter they are concrete or abstract that are not liked because they are worthless and ugly. al-Iṣfahānī, “*khubth*”, 141. This word is also used for bad-smelling, nauseating foods. al-Iṣfahānī, “*kha-ba-th*”, 3/1088-1089.

²⁰ Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, 2/165.

treacherous thoughts, but has a meaning area that includes the false in belief, the lie in the word, and the evil and ugliness in behavior.²¹ While the word *najas* is used only in the meaning of dirty in the verse 28 of *sūrat al-Tawba* in the *Qurʾān*, the word *khubth* is used only in the verse 157 of the *sūrat al-Araf* to express material filth. Other uses describe false beliefs, behaviors and bad words.²²

The use of the words *nics* and *rics* together evokes the connotation that these words can express close or even the same meaning. In this respect, the meaning of the word *rics* is important in terms of the subject. *Rics* means filthy, filth, bad deeds and odors, sin, torment, blasphemy, doubt, delusion of the devil.²³ Al-İşfahānī states that something can be *rics*/filthy in four ways, including temperament, reason, evil or all. He gives an example of the pollution that is described as dirty in all its dimensions and states that the carcass is characterized by being dirty in terms of temperament, mind and evil. In addition, he describes pork as something that is dirty in terms of sharia, and alcohol and gambling as something that is dirty in terms of sharia and reason. Al-İşfahānī explains the reason why the words “rics” are used in the 125th verse of *sūrat al-Tawba* and 100th verse of *sūrat al-Yūnus* is that the shirk is bad by reason. Because, reason is a capability that enables to avoid bad things.²⁴

The main issue to be focused on in the light of the above information is to determine how the word “najas” is understood in the context of verse 28 of *sūrat al-Tawba*. Scholars disagree about the reason why polytheists are qualified as *najs*. Indeed, while some of the scholars claim that the polytheists are described as such because of their inherently dirty nature, some think that they are described as such because they do not pay attention to the cleanliness of their body and clothes and do not take *ghusl wudu*. According to another view, polytheists are described as spiritually dirty because they associate shirk with Allāh and their beliefs are not true. It is useful to explain these views in detail.

- a. View that regards polytheists as dirty per se:** The view that the polytheists are ontologically dirty is based on several reasons. The *first of these reasons* is the statement quoted from Ibn Abbas “Polytheists are dirty like dogs and pigs in terms of their nature.”²⁵ The second *reason* is the statement quoted from Ḥasan Baṣrī, “Whoever shakes hands with a polytheist should perform ablution.”²⁶ Although the majority of the ulama does not accept

²¹ al-İşfahānī, “*khubth*”, 141.

²² Āl ʿImrān 3/ 179; al-Nisāʾ4/2; İbrāhīm 14/26; al-Anbiyāʾ21/74; al-Nūr24/26.

²³ Ibn Manẓūr, “rics”, 5/1590; al-Djawharī, “rics”, 3/933.

²⁴ al-İşfahānī, “rics”, 188.

²⁵ Muḥammad Ibn ʿUmar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, Critical ed. Sheykh ʿAdil ʿAḥmad ʿAbd al-Mawjūd (Riyāḍ: Maktaba al-Abyakān, 1998/1418.) 1. Edition, 3/30-31; al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl*, 3/77; al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/27; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*, 11/399; Abū Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qurʾān al-Azīm*, Critical ed. Asʿad Muḥammad Tayyib (Riyāḍ: Maktaba al-Nizār Muṣṭafā, 1997/1417) 1. Edition, 6/ 1775.

²⁶ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3/30-31; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/ 25; Abū ʿAbdullāh Muḥammad b. ʿAḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li Ahkām al-Qurʾān*, Critical ed. ʿAbd Allāh bin ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Beirut: Muasasa al-Risāla, 2006), 10/152; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*, 11/399; al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/27; Abū Caʿfar Muḥammad b. Ḥasan at-Tūsī, *at-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Critical ed. Aḥmad Ḥamid Kasir al-Amīlī (s.l.: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabī, n.d.), 5/201.

the opinion that the polytheists are inherently unclean, it is seen that many Sunnī and Shiite tafsir sources include these narrations in terms of explaining the issue.²⁷

It is stated in the tafsirs that the Imāms of the sects do not accept the view reported from Ḥasan al-Baṣrī and Ibn al-‘Abbās that the polytheists are inherently unclean.²⁸ However, al-Rāzī does not completely exclude this opinion by stating that it is possible for man to be dirty in terms of his nature/creation. Indeed, stating that the apparent meaning of the verse expresses that the polytheists are dirty and that the provision expressed in a verse can only be reversed if there is another *nass*, al-Rāzī argues that the polytheists is possible to be dirty in terms of nature. In this context, al-Rāzī states that especially al-Zamakhsharī bases his view that the polytheists are clean physically on two grounds and criticizes al-Zamakhsharī for these reasons. The *first reason* of al-Zamakhsharī is that he is based on the accounts that the Prophet drank water from the vessels of the polytheists, and the *second reason* is that it is not possible for the polytheists, who are actually dirty, to be clean when they become Muslims.

Al-Rāzī thinks that al-Zamakhsharī’s objections and justifications are not acceptable. Al-Rāzī, who thinks that polytheists are dirty in terms of creation, states that those who hold this opinion can object to the opinion of al-Zamakhsharī in several respects. The *first objection* is the claim that the reports that the Prophet drank water from the vessels of the polytheists cannot be taken into account, since the Qur’ān is a stronger evidence than the *khbar al-wāḥid*. According to this objection, the fact that the Qur’ān’s clear verse describes the polytheists as impure, while the fact that the Prophet eating and drinking from the polytheists’ cups is not an acceptable justification in terms of the strength of the evidence. The *second objection* is the claim that, if the report in question is valid, the Prophet thought that it was halal to drink water from the polytheists’ vessels was before the release of this verse. Especially al-Rāzī, who made the explanation of the second acceptance, thinks that the Qur’ān later abrogated the thought and action of the Prophet. Al-Rāzī bases his view on the acceptance that some previously legitimate practices and that living in the same environment with the unbelievers who were previously permissible, making a treaty with them, and eating and drinking from their vessels were prohibited with the 28th verse of sūrat al-Tawba, which is one of the last revealed surahs. In this context, in order to support his view that the polytheists are described as najis by revelation, al-Rāzī describes the acceptance he quoted from al-Zamakhsharī that the polytheist would not be clean if he were a Muslim as an analogy made against revelation (*nass*), stating that this view is unacceptable. Moreover, he regards the Mu’tazilī scholars’ view that an unbeliever, when he becomes a Muslim, must perform ritual ablution (*ghusl*) in order to remove the impurity

²⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’vīl āy al-Qur’ān*, 11/ 398; Abū ‘l-Fidā’Ismā‘īl b. ‘Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Critical ed. Muṣṭafā Sayyid Muḥammad et al.(Maktaba al-Cairo: Evlad al-Sheyh li Turath, 2000/1421), 7/174; al-Tha’labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/27; al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzī*, 3/77; al-Ṭabarsī, *Majma‘al-Bayān*, 5/31; at-Tūsī, *at-Tibyān fīTafsīr al-Qur’ān*, 5/201.

²⁸ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3/30-31; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/ 25.

caused by infidelity as a self-contradiction and interpret it as a view that proves the idea that the polytheist should be considered existentially filthy.²⁹

What al-Rāzī misses in this context is that in order to express the wrongness of an action in the same context, he considers being existentially dirty and describing the behavior of the person who performs that action as dirty. Indeed, al-Zamakhsharī states that what is described as bad/dirty or unacceptable is the act of shirk.³⁰ The fact that a disbeliever performs a ritual ablution when he becomes a Muslim is a symbolic expression of his repentance into action, not because he is inherently dirty, but symbolically accepting the wrongdoing of his previous belief and deeds.

- b. **The view that polytheists are physically dirty because they do not pay attention to the cleanliness of their bodies and clothes and do not perform ghusl:** According to this view, polytheists are described as filthy/filthiness because they do not care about the cleanliness of their bodies and clothes, that impurity is an integral part of them just like their clothes, and they do not perform ghusl.³¹ Al-Qurtubī, who handled the verse based on legal provisions, interpreted the idiom of polytheists as a state of ritual impurity (*janābah*). In this context, he discussed in detail whether a polytheist who became a Muslim should perform ghusl and stated that all sects are in agreement that a Muslim should perform ghusl. Al-Qurtubī, who states that the difference of opinion among scholars on this issue is about the provision of ghusl ablution, al-Qurtubī gives Abū Thawr Ahmad as an example to the view that defends the necessity of ghusl and al-Shāfi‘ī as an example to the view that accepts ghusl as *mustahab*. Those who defend the necessity of ghusl base their opinions on a narration reported from the Prophet. According to this, one day the Prophet visited Thumāma and he became a Muslim. The Prophet asked him to perform ghusl, and Thumāma performs ghusl and a two-rakat prayer. Then, the Prophet says, “Your friend’s Islam has become really beautiful.”³² Another example given in the context of the relationship between *najāsāt* and ghusl ablution is more remarkable in terms of clarifying the issue. This example is about whether it is necessary for people who have not reached puberty to perform ghusl when they become Muslim. For example, al-Qurtubī narrates the interpretation he presented and defended as the view of the Ahl al-Sunnah as follows: If a person became a Muslim before puberty, his performing ghusl is *mustahab* for him. If he converted to Islam after puberty, this person should perform ghusl with the intention of getting rid of ritual impurity.³³ When this report of al-Qurtubī is interpreted in reverse, it is understood that the polytheist/unbeliever is described as a person who does not perform ghusl. Therefore, the conclusion here is that the source of impurity is not shirk/infidelity,

²⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/25-26.

³⁰ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3/30-31.

³¹ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3/30; al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 3/77; al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/27; Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ūd al-Baghawī, *Me‘ālim al-Tanzīl*, Critical ed. Muḥammad‘Abd Allāh al-Nemr et al. (Riyād: Dār al-Taybe, 1411), 4/31; Abū al-Barakāt al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqā‘iq al-Tā’wīl*, critical ed. Yūsuf ‘Alī Badawī (Beirut: Dār al-Kalima al-Tayyib, 1998), 1/673.

³² al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*. 10/152-153.

³³ al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*. 10/153.

but not performing ghusl. Indeed, the states of ritual impurity, menstruation and postpartum that require performing ghusl and prevent some prayers from being performed are described as legal impurity.³⁴ The way to be cleansed from impurity is possible by performing ghusl. It should also be noted that this view is common among the ulama.³⁵

In the tafsirs examined, it is seen that Abū Bakr Ibn al-‘Arabī examines in detail the issue that the polytheists are legally unclean. He is of the opinion that the polytheists are qualified as impure, not inherently or sentimentally, but in legal provisions. According to him, just as Allāh ordered man not to pray when he is in a state of spiritual impurity/*ḥadath*,³⁶ he declared that the polytheists are impure and ordered Muslims to stay away from them. In this respect, impurity is not inherently but imperatively.³⁷ In this context, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī criticizes the Hanafī jurists’ acceptance of this order as a sentimental command regarding the decree of cleansing from impurity. Because, according to him, it is judgmental, not sentimental that a place is dirty even after it has been cleaned of inherent impurity. The exegete Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, a Mālikī jurist, states that Hanafī jurists consider good and evil to be realized by a sentimental command or prohibition, since they regard good and evil as an inherent attribute.³⁸ This criticism of Ibn al-‘Arabī is based on the source of information about the nature of good and evil, which is one of the basic issues in *uṣūl-al-fiqh*. Because the Hanafī/Māturīdī jurists believe that good and evil are qualities of their own, they are of the opinion that good and evil are realized by a sentimental command or prohibition. On the other hand, the Shāfi‘ī/Ash‘arī jurists argue that it is not possible for something to be good or bad in itself. These convictions lead the Shāfi‘ī/Ash‘arī jurists to think that something may have been forbidden for a reason or a qualification other than the essence. In fact, the focal point of the debate and the reason for the emergence of differentiation is the nature of the relationship between the prohibition and the prohibited act.³⁹ As a result, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī criticizes the Hanafīs who do not think like him because he describes the impurity of polytheists as a decree and order that can be known depending on Allāh’s explanation.

It is unlikely that the state of judicial pollution, which is defined as an obstacle to performing prayers, is the reason why the polytheists are described as impure. Because, in the case of situations requiring ghusl, Muslims should have also been described as impure.

³⁴ ‘Alī Muḥammad b. ‘Alī Sayyid Sherif Jurjānī, *al-Ta’rifāt*, Critical ed. Muḥammad Bāsil Uyūn al-Sūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2. Edition, 2003/1424), “ḥdth”, 88.

³⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’vīl āy al-Qur’ān*, 11/ 397; al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/27; Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Kādir Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyye, 2003/1424), 2/468.

³⁶ *Hadath* refers to the state that prevents performing prayers and other acts of worship and is legally accepted as najasah/impurity. It consists of two parts: *al-hadath al-asghar* which refers to the state of non-ablution and *al-hadath al-akbar* which refers to a state of major ritual impurity such as ritual impurity, menstruation and postpartum that require performing ghusl. al-Tahānawī, *Kashshāfi ṣīṭilāḥāt al-funūn*, “*Hadath*”, 1/625-626.

³⁷ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 2/468.

³⁸ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 2/468-469.

³⁹ Yunus Apaydın, “Nehiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/546.

However, according to a narration from al-Ma'mar, when the Prophet met al-Ḥudhayfah, he took his hand in his hands, and al-Ḥudhayfah hesitatedly said that he was impure (*junub*). Thereupon, it is narrated that the Prophet said “a believer cannot be impure.”⁴⁰ This context quoted by al-Ṭabarī⁴¹ can be considered as another evidence showing that the polytheists are considered dirty not because they do not perform ghusl but because they are not Muslims. Another reason that supports this opinion is seen in the criticism of al-Rāzī in the context of verse 28 of sūrat al-Tawba against the Hanafī jurists to describe a Muslim without ablution as dirty. Al-Rāzī criticizes the ruling of Abū Ḥanīfah hand his followers that the organs of Muslims who do not have ablution are also impure, based on the provision that the water used in ablution is impure. Al-Rāzī states that the description of the organs of Muslims without ablution as impure is contrary to the verse in question and cites the hadith of the Prophet “A believer is not dirty either alive or dead.”⁴² as evidence for this view.⁴³ Al-Rāzī says that this hadith accords with the Qurʾān and in this regard, based on the provisions given in different contexts, for example, if there is dirt on a person’s clothes while performing prayer, if a person sweats without ablution and this sweat passes on his clothes, that dress will not be deemed dirty. He also states that a believer’s organs are clean, and there is an agreement on this issue with verses, hadiths and ijma.⁴⁴

Although the scholars, whose opinions are included within the framework of the mentioned issues, evaluate the issue through ghusl ablution, there are implications that the polytheists are considered impure due to their beliefs and their polytheistic deeds. However, this opinion is not clearly expressed. It is possible that psychosocial reasons caused scholars to cover this acceptance for different reasons.

- c. **The view that the polytheists are categorically spiritually dirty because they associate partners with Allāh:** Another reason why polytheists are described as dirty is that they associate partners with Allāh. According to this understanding, polytheists are described as dirty in terms of belief due to the act of shirk. The polytheists were neither described as impure/filthy due to their inherent/creation, nor their inability to perform ghusl and even not to take care of their body and clothes.

⁴⁰ Abū al-Husayn Muslim b. al-Hajjaj b. Muslim, *Ṣaḥīḥ al-Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyye, 1991/1412), “Ḥayḍ”, 371; Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b Muḥammad al-Shaybanī Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad al-Imam Aḥmad b. Ḥanbal* (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1999), 12/145.

⁴¹ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’vīl Āy al-Qur’ān*, 11/ 397.

⁴² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, (Dimashq-Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), “Janāiz”, 8.

⁴³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/26.

⁴⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī states that the reason why Hanafis describe the organs of a Muslim without ablution as dirty is because Hanafis use the word *taharah* to mean cleaning from dirt. Fakhr al-Dīn al-Rāzī who criticizes giving this meaning to the word. He argues that as in the verse 33 of sūrat al-Aḥzāb, *taharah* is used in the Qurʾān to refer to removing sins and mistakes, and also as in the verse 42 of sūrat of Āl-‘Imrān, it is also used to mean that Allah clears Mary from the false accusations. Thus, for him it is not possible to accept that a believer is dirty without ablution. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/26-27.

When the tafsirs discussed in terms of the view that polytheists are described as dirty due to the act of shirk, it is seen that two discourses come to the fore. The *first of these* consists of reporting the views that the polytheists are considered dirty due to the act of shirk. Because the commentator reports this idea not as his own opinion but as an opinion on the subject. The *second discourse*, on the other hand, is the view of the scholars who accept that the reason why the polytheists are described as impure is the act of shirk and who prove their thoughts on different grounds. Among the scholars who narrated that one of the reasons why polytheists were described as dirty could be shirk, al-Tha‘labī, al-Zamakhsharī, al-Ṭabarsī, al-Qurṭubī can be counted.⁴⁵ Among the scholars who share the second view as their own convictions, al-Māturīdī, al-Jaṣṣāṣ and al-Nasafī can be mentioned.⁴⁶

The interpretation of al-Bayḍāwī, who made a different evaluation by considering the qualifications of polytheists as impure in the context of their actions of shirk is also noteworthy. Al-Bayḍāwī discusses this characterization in a sociological context. According to him, polytheists are unreliable. In this respect, najas/impure is a description that requires Muslims to be careful about their relationship with them and to understand their true intentions correctly. Al-Bayḍāwī believes that the main warning of the divine discourse with the expression of najas means avoiding establishing a relationship based on trust with the polytheists.⁴⁷

3. Nature of the Masjid al-Ḥarām

Another issue addressed by the ulama is the boundaries of the region that polytheists and/or unbelievers should not enter. In this context, the boundaries of the region referred to by the expression *al-Masjid al-Ḥarām* in the 28th verse of the sūrat al-Tawba have been a matter of discussion. It is generally accepted that the term *al-Masjid al-Ḥarām* refers to the whole area of the Ḥarām, which is a masjid and a qibla.⁴⁸ However, while some scholars define the area referred to by the term *al-Masjid al-Ḥarām* as a more limited place, some scholars intend to expand the boundaries of the area in question to include the entire Arabian peninsula or all the mosques of Muslims. In this framework, the views put forward regarding the borders of *al-Masjid al-Ḥarām* can be discussed under two sub-headings. The first is the borders of *al-Masjid al-Ḥarām* and the second is the location and status of the other mosques.

- a. The Borders of al-Masjid al-Ḥarām:** Scholars have different views on the borders of *al-Masjid al-Ḥarām*, which encompasses the Kaba and refers to the area of worship. It is possible to discuss these opinions under two headings. The first one is the view that *al-Masjid al-Ḥarām* is limited to Mecca and its surroundings. In the context of verse 28 of

⁴⁵ al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/ 27; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3/30; al-Ṭabarsī, *Majma‘ al-Bayān*, 5/31; Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, 10/152.

⁴⁶ al-Māturīdī, *Ta‘wīlāt al-Qur‘ān*, 6/324; Ābī Bakr‘Aḥmad Ibn ‘Alī ar-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Ahkām al-Qur‘ān*, Critical ed. Muḥammad Sadīk al-Kamhāwī, (Beirut: Dār al-‘Ihya al-Turath al-‘Arabi, 1992/1412), 4/278; al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl*, 1/673.

⁴⁷ al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 3/77.

⁴⁸ al-Ṭabarsī, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta‘wīl āy al-Qur‘ān*, 11/397; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, 10/153; al-Ṭabarsī, *Majma‘ al-Bayān*, 5/31; al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/27.

sūrat al-Tawba, the view in the tafsirs that what is meant especially by the Ḥarām area is the borders of Mecca is more acceptable. Muqātil b. Suleymān is of the opinion that al-Masjid al-Ḥarām includes the city of Mecca.⁴⁹ Al-Rāzī also bases his opinion on two grounds, stating that the term al-Masjid al-Ḥarām reforms to the Ḥarām region. The first of these reasons is based on the explanation of the expression “if you fear poverty...” in the continuation of the 28th verse of sūrat al-Tawba. Al-Rāzī states that the reason why Muslims are worried about their livelihood will be not by preventing the polytheists from entering al-Masjid al-Ḥarām, but by preventing them from entering the bazaar markets in the Ḥarām region.⁵⁰ The other justification of al-Rāzī on this issue is based on the consensus of scholars on the fact that the Prophet was taken to *Mī'rāj* from the house of Umm Hānī. Al-Rāzī states that the accuracy of this thought has increased with the expression al-Masjid al-Ḥarām in sūrat al-Isrā' (16/1).⁵¹ Based on the fact that the Prophet was taken from the house of Umm Hānī to al-Masjid al-Aqsa and that this area was named as al-Masjid al-Ḥarām in the first verse of al-Isrā', al-Qurtūbī is of the opinion that al-Masjid al-Ḥarām includes the Ḥarām area. In order to support this view, he quotes from 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ that the whole Ḥarām area is qibla and masjid.⁵² Al-Shāfi'ī also states that the region referred to by the phrase al-Masjid al-Ḥarām in the verse is Ḥarām,⁵³ but does not limit the area where polytheists and unbelievers cannot enter with the Ḥarām.

The second opinion about the borders of al-Masjid al-Ḥarām is that this region includes the area defined as Hijaz. Hijaz “stretches from the east of the Red Sea, from Jordan's port city Eyle (*Aqaba*) in the north to Asir on the border with Yemen in the south and from the Najid deserts in the east to Iraq. It is controversial where the northern and eastern borders of the region end.”⁵⁴ The Hijaz region, which has wider borders than the Ḥarām region, includes a limited part of the Arabian Peninsula. In the tafsir it is stated on the authority of Imām al-Malik that al-Masjid al-Ḥarām includes the region consisting of Mecca, Madinah, Yamama, Yemen and the surrounding towns.⁵⁵ Al-Shāfi'ī, on the other hand, is of the opinion that al-Masjid al-Ḥarām covers a wide area to include all regions counted except Yaman.⁵⁶ As the borders of al-Masjid al-Ḥarām widened, non-Muslim subjects did not use this area as their living space, and their entry and exit to the region for political, commercial or travel purposes was discussed and different provisions were given on these issues. The first issue to be discussed is whether a non-Muslim envoy can enter the Ḥarām area. Indeed, it is *Ḥarām* for any non-Muslim to enter the Ḥarām region. When an envoy of a non-Muslim

⁴⁹ Muqātil b. Suleymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, 2/165.

⁵⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/ 27.

⁵¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/27.

⁵² al-Qurtūbī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, 10/156: It is al-Baghawī who handles different views about the borders of al-Masjid al-Ḥaramin the most systematic way. For detailed information, see al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, 4/32.

⁵³ Muḥammad b. 'Idrīs Shāfi'ī, *Ahkām al-Qur'an* (Cairo: Maktaba al-Cānib, 1994/2014) 3. Edition, 2/61.

⁵⁴ Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Hicaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997),17/434. For detailed information, see Khalid el-Awaisi, “Mapping the Sacred: The Haram Region of Makkah, *Milel ve Nihal*, 14/2 (2017), 25-42.

⁵⁵ al-Qurtūbī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, 10/154.

⁵⁶ al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Critical ed. Rif'at Fawzi 'Abd al-Muṭṭalib (s.l.: Dār al-Wafā, 2001), 5/419-420.

country comes to the meeting while the head of state is in the Ḥarām region, the envoy is not allowed to enter the Ḥarām. The head of state goes out of the Ḥarām area called Hill to listen to the envoy's message, and the meeting is held in this way.⁵⁷ If a polytheist enters the Ḥarām secretly and gets sick there, he must be removed from the Ḥarām as a sick person. If this person dies and is buried in the Ḥarām unknowingly, if possible, his grave should be opened and his bones removed from the area.⁵⁸ The aforementioned hypothesis of al-Rāzī is indeed noteworthy in that it shows how insistent and intolerant al-Rāzī was regarding the prevention of polytheism and polytheists from entering the Ḥarām region.

In the context of the verse 28 of sūrat al-Tawba, although al-Shāfi'ī reports a narration from a group that he defines as scholars that al-Masjid al-Ḥarām is the Ḥarām region, he does not have this opinion. According to him, what is meant by this region is the Hijaz region, which includes a part of the Arabian Peninsula. He defines this region as a place where Jews and Christians, as well as polytheists, cannot use it as a living space, where non-Muslims can enter with special permission and must leave before the 3-day voyage expires and where they will not be allowed to stay even if they agree to pay the jurisdiction.⁵⁹

It is seen that some ḥadīths are taken as a basis in determining the boundaries of the region that non-Muslims cannot enter and that legal provisions are set within this framework. For this view, such ḥadīths narrated from the Prophet as "I hope, I will expel Jews and Christians from the Arabian Peninsula during my life. They can only stay there as Muslims."⁶⁰ "I will get the polytheists out of the Arabian Peninsula."⁶¹ and "Muslim and polytheists cannot coexist in the Harem after this year."⁶² are accepted as evidence. According to these ḥadīths, it is stated that only Muslims can enter the region. In addition, the claims that 'Umar and Abū Bakr acted on the basis of the ḥadīths of the Prophet during their caliphate are referred to as historical practices that strengthen this view.⁶³ However, it is known that Abū Bakr did not have a practice as stated and renewed the contract with Christians. Umar excluded the Jews from Khaybar and the Christians of Najran from their living space. It is seen that Umar carried out this practice in the twentieth year of Hijra and based on reasons such as violating the socio-political, security and agreement conditions

⁵⁷ al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 5/422-423; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/27; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 10/154; al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, 4/32.

⁵⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/27.

⁵⁹ al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 5/420-421.

⁶⁰ Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Sijistānī-Ābī-Dāwūd, *Sunan Abī-Dāwūd* (Beirut: Dāru al-Risāla al-'Ālamiyya, 2009), "Kharāj", 28 (No: 3030)

⁶¹ Muslim, *Waṣīyya*, 5 (No: 20).

⁶² Rabī b. Habib b. 'Amr al-Azdī al-Basrī al-'Ummanī, *Mūsned: İbaziyye'nin Temel Hadis Kaynağı*, çev. Orhan Ateş. (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 150; 'Abd Allāh Ibn al-Zubayr Ḥumaydī, *Musnad*, Critical ed. Ḥusayn Salim Asad (Dimashq: Dār al-Sakā, 1996), 1/177 (No: 48); Abī Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āthār*, Critical ed. Sayyid Kawtharī Hasan (Beirut: Dāru al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 7/134; Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur'ān*, 2/61; *al-Umm*, 5/419.

⁶³ al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, 4/32; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 10/154.

rather than a religious reason.⁶⁴ However, in the following process, the aforementioned practices of ‘Umar were understood as the justification for the expulsion of non-Muslims from the Hijaz region by detaching them from their context, and they served as a source for the legal provisions produced within this framework.

Al-Shāfi‘ī claims that Allāh made it obligatory for non-Muslims/polytheists, except for the People of the Book, to be killed until they become Muslims, and the people of the book until they agree to pay tax. He explains the reason for this obligatory as the empowerment of Muslims. He bases this view on the 286th verse of sūrat al-Baqara. He states that if they are incapable of fulfilling this *fard*, what they can afford is imposed on them as *fard*.⁶⁵ This point of view reveals that the basic element that makes a state a state focuses on power and the principle of citizenship is ignored. This understanding, which contradicts the practices of the Prophet and determines the religious culture in the relationship to be established with the other, perceives war as an essential and peace as an incidental situation, and creates a perception of religion in this framework. With this understanding, the innate rights of man and that need to be protected have been sacrificed in the name of religion.

- b. The Status of Other Masjids Compared to the Masjid-i Ḥarām:** The views of the scholars regarding the borders of al-Masjid al-Ḥarām also determine their views on the entrance of non-Muslims to other mosques. According to the point of view that restricts the borders of al-Masjid al-Ḥarām to the Ḥarām region, all non-Muslim people can enter the other mosques. On the other hand, it is seen that Imām al-Mālik, one of the scholars who are of the opinion that the region meant by the term al-Masjid al-Ḥarām covers a wider area, evaluates all the mosques within the framework of this verse and that non-Muslims cannot enter any mosque on earth.

Those who are of the opinion that non-Muslims can enter all mosques except al-Masjid al-Ḥarām bring as evidence that the Prophet bound Thumāma to the mosque even though he was a polytheist. They claim that if polytheists or unbelievers were not allowed to enter other mosques, the Prophet would not bind Thumāma to al-Masjid al-Nabawī.⁶⁶ The scholars, who believe that polytheists cannot enter any of the mosques on this issue, state that this incident, which is shown as an evidence for allowing the polytheists to enter other mosques, can be objected from different angles. *The first* of these objections is that the event in question took place before the verse was revealed. Since the verse was sent down later, this event has no evidentiary value. *The second objection* is that the Prophet bound it to the mosque because he knew that Thumāma was a Muslim before. *The third objection* is that the prophet did this so that when the Muslims gathered for prayer, he could see their good behavior in the mosque and their prayer, and that way he would warm up to Islam and become a Muslim.⁶⁷ The first and second objections, which are shaped

⁶⁴ Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989)183-195.

⁶⁵ al-Shāfi‘ī, *Aḥkām al-Qur‘ān*, 2/64-65.

⁶⁶ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur‘ān*, 2/470; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān*, 10/153.

⁶⁷ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur‘ān*, 2/470; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān*, 10/155-156.

according to the view that a non-Muslim person cannot enter the mosque, are in contradiction with the third objection, which includes the view that a polytheist can enter the mosque to reconcile his heart to Islam. These justifications for the situation of Thumāma can also be considered as evidence of how scholars produce coercive ideas to support their views.

In the tafsir works examined, the opinion of Imām al-Mālik is given as an example to scholars who think that it is not permissible for polytheists to enter other mosques of Muslims. In the tafsirs, it is particularly stated that Imām al-Mālik reached his opinion by comparing the situation of al-Masjid al-Ḥarām with other mosques.⁶⁸ At the same time, as another justification of Imām Mālik's opinion, al-Qurṭubī accepts the statement that an unbeliever does not know how to perform ghusl quoted by Ibn Wahb and Ibn Abī Uways on the authority of al-Imām Mālik.⁶⁹ This can be seen as a reasonable justification, since impurity (*janabāt*) is considered an obstacle to entering the mosque. Thus, since unbelievers do not perform ghusl, they are considered dirty de jure. Therefore, it is not permissible for them to enter any mosque. According to the information quoted as the opinion of Imām al-Mālik,⁷⁰ it is seen that he evaluated all groups under the name of unbeliever/non-Muslim, without making any distinction between polytheists and People of the Book.

According to Imām al-Shāfi'ī, the verse reveals a general provision for other mosques of Muslims, and a specific provision for al-Masjid al-Ḥarām. In this respect, polytheists and the People of the Book cannot be prevented from entering other mosques. One of the issues discussed in this context is whether non-Muslim people living in Islamic countries, defined as dhimmis, can enter the mosques. While al-Shāfi'ī argues that dhimmis can only enter mosques only in case of need, Abū Ḥanīfah asserts that polytheists and dhimmis can enter Masjid al-Ḥarām and other mosques unconditionally. According to Abū Ḥanīfah, the said prohibition is not about entering mosques, but about prohibiting umrah and performing hajj according to the customs of ignorance (*jahiliyya*).⁷¹ However, as in the example of al-Qurṭubī, al-Rāzī also states that this view of Abū Ḥanīfah his not compatible with the verse and describes it as an exceptional (*shādhah*) view.⁷²

Stating that the people of Madīnah are of the opinion that the phrase al-Masjid al-Ḥarām in the 28th verse of surah al-Tawba includes other non-Muslim people and other mosques other than the polytheists of Makkah, al-Ṭabarī and al-Qurtubī also depend 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz's verdict on this issue.⁷³ In the edict he sent to the governors, 'Umar ibn 'Abd al-

⁶⁸ al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 3/77; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3/ 31; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/27.

⁶⁹ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 10/154-156.

⁷⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī argues that the view that al-Imām Mālik's opinion about al-Masjid al-Ḥaram should be extended to all mosques is not correct, but that polytheists should be prevented from entering al-Masjid al-Ḥaram. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/27.

⁷¹ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 10/156; Ibn al-'Arabī, *Ahkām al-Qur'ān*, 2/468-469; al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, 4/32.

⁷² al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 10/156; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16/27.

⁷³ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 11/398; 92; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 10/154.

‘Azīz states that Jews and Christians cannot enter the mosques. He justified this view with the 28th verse of sūrat al-Tawba. ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz supported this view with the verse “...in houses which Allāh has permitted His Name to be exalted and remembered (repeated) in them...”⁷⁴ He regarded the entry of unbelievers into mosques as an act against the construction of mosques and the glorification of Allāh’s name in these mosques.⁷⁵ ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz’s edict and practice on the subject is an important information contained in narration, judgment and Shiite tafsirs.⁷⁶

During his caliphate, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz carried out main practices regarding non-Muslims. These practices included regulations covering many issues such as not taking part in the civil service, not taking *jizya* from those becoming Muslims, not wearing turbans, not wearing *zunnar*/leather belts, not building a new church building, not performing rites loudly etc. Although it is not included in these regulations, it is possible that he issued the decree that Jews and Christians cannot enter mosques in this context. This view of his, which is expressed especially in the tafsirs as the view of the people of Madīnah, may have been influenced by the prevailing religious understanding of the people of Madīnah where he received education in his childhood and later became governor there.⁷⁷

As a result, it was not accepted by scholars other than Imām al-Mālik that the expression mentioned in the verse 28 of sūrat al-Tawba regarding al-Masjid al-Ḥarām in particular to include all mosques. However, it is seen that other Imāms, apart from Abū Ḥanīfah, also bound the entrance of the polytheists to a mosque other than al-Masjid al-Ḥarām to an obligation or permission. The main factor in their beliefs is the hadiths reported from the Prophet regarding practices such as ghusl, ablution etc. In addition, it should not be overlooked that the narration regarding the entrance of Thumāma to the mosque, which is given as an example on the subject, is interpreted in accordance with the accepted thought.

4. The Nature of the Act of Not Approaching al-Masjid al-Ḥarām

Two views come to the fore regarding the nature of the act of approaching. The first of these is the perception of the act of approaching as not entering al-Masjid al-Ḥarām, the other is the prohibition of entering for the purpose of performing hajj and umrah, as it is in ignorance. The first opinion is that of the majority of the ulama. According to this, the statement “they should not approach” to Masjid al-Ḥarām is an expression of prohibition and it is Ḥarām to allow a person who is a polytheist to enter the Ḥarām area.⁷⁸ For this reason, polytheists cannot

⁷⁴ al-Nūr 34/36.

⁷⁵ al-Qurtūbī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, 10/154.

⁷⁶ al-Ṭabarsī, *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, 5/30; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, 7/173; al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 5/27; al-Qurtūbī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, 10/154; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, 14/192.

⁷⁷ Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Sīrat ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz*, Critical ed. Na‘īm Zarzūr (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1984/1404), 77-88.

⁷⁸ al-Qurtūbī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, 10/153; al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 3/77; Sheyh Abū Naṣr Muḥammad b. Mes‘ūd al-Ayyāshī, *al-Tafsīr al-Ayyāshī*, Critical ed. Qism al-Dirasa al-Islamiyya (Qum: Mu‘assasa al-Bi’sa, 1421), 2/

approach and enter al-Masjid al-Ḥarām. Muslims are also obliged to implement this prohibition. According to this, a polytheist cannot enter the Kaba, nor can he have a service and benefit in the Ḥarām. Because the polytheists have neither the right nor the merit to enter the region in question.⁷⁹ The view that polytheists' entering the mosque would be disrespectful to the mosque is another view that should be mentioned in this context. It is also stated in the Tafsirs that the polytheists, who were described as dirty, were prohibited to enter the mosque because of its reputation and to protect this reputation. For, impurity, which is the reason why the polytheists were expelled from al-Masjid al-Ḥarām, is accepted as a feature of the polytheists. In addition, the prohibition of polytheists/non-Muslims from entering al-Masjid al-Ḥarām and reputation are features of the mosque.⁸⁰ In addition, al-Qurṭubī states that the omission of the letter “ن” in the expression “فَلَا يَقْرَبُوا” means a prohibition and that the ban on the polytheists from entering al-Masjid al-Ḥarām is certain.⁸¹

The view that the phrase of not approaching does not refer to prohibiting the polytheists from entering al-Masjid al-Ḥarām, but from performing hajj and umrah, is quoted with reference to Abū Ḥanīfah. According to this, Abū Ḥanīfah is of the opinion that the statement “let them not approach” does not refer to the entrance of the polytheists to al-Masjid al-Ḥarām, but refers to the prevention of their hajj and umrah, as they did in the time of ignorance in al-Masjid al-Ḥarām.⁸² Abū Ḥanīfah argues that approaching al-Masjid al-Ḥarām is an action to be done for the purpose of worship. In this respect, polytheists should not be allowed to perform any kind of worship that includes the rituals of the jahiliyya pilgrimage. In the tafsirs, it is stated that Abū Ḥanīfah supported this view by quoting ‘Alī’s words “Be careful, no polytheists will be able to perform pilgrimages from now on.” after he read the “*barā’a*”⁸³ to the polytheists in the ninth year of the hijrah, when Abū Bakr was appointed as the amir of pilgrimage.⁸⁴ However, it is seen that this view did not find enough supporters in course of time.

Although Bayḍāwī, states that the phrase “not to approach” can be understood as preventing non-Muslims from entering al-Masjid al-Ḥarām, it can also be understood as not allowing them to perform hajj and umrah, but he does not give any explanation as to what opinion he adopts.⁸⁵

5. The Approaches of Aṣḥāb al-Ra’y to the Verse 28 of Sūrat al-Tawba with Reference to the Mufassirs of Ḥanafī-Māturīdī Tradition

215-217; Muḥammad b. Ḥasan al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, Critical ed. Mu’assasa al-Imām al-Mahdī, (Qum: Muassa al-Imām al-Mahdī, 1435), 2/411, 406-407.

⁷⁹ al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 3/77.

⁸⁰ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 2/469; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 10/153-154.

⁸¹ al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 10/153.

⁸² al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/325; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3/30; al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 1/103; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 10/156; al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, 4/32; al-Ṭabarsī, *Majma’ al-Bayān fī Tefsīr al-Qur’ān*, 5/31; Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 2/469; al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, s. 379.

⁸³ The *Barā’a* is another name given to the surah al-Tawba. The surah is also referred to by this name because of the word “*barā’a*” mentioned in the first verse of the sūrat.

⁸⁴ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 2/261; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 10/156; al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 3/77; al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, 4/32; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl Āy al-Qur’ān*, 11/399; al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, s. 379.

⁸⁵ al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, 3/77.

While al-Māturīdī interprets the 28th verse of sūrat al-Tawba, he neither makes the linguistic analysis of the word *najas*, nor gives much information about the literature regarding the verse. It is seen that he deals with the subject through the verb polytheism. According to him, the reason why the polytheists are described as *najis* is they associating partners with Allāh. Al-Māturīdī explains why the polytheists were described as dirty due to the act of shirk on two reasons. The first of these reasons is based on the nature of human creation. Al-Māturīdī, who accepts the characteristics of humans as the potential states of human beings, is of the opinion that it is not possible for God to condemn human beings through the potential/structure created by Allāh. For, what determines man is not the states of his creation, but the actions that take place as a result of his will. In other words, God criticizes man not based on his given nature but for not using the field of possibilities that he chooses of his own will in a reasonable way. The reason why the polytheists are considered *najis* is that they do not use their potential in a reasonable way. The second reason al-Māturīdī put forward is that it is not possible for God to characterize human beings as subject to punishment or reward in an area where he is not involved. According to him, people are common in being human, that is, they have the same root and creation codes. What differentiates them from each other is the actions they take with their free will. People can only be reproached for their actions based on their wisdom and *will* which are capable of distinguishing between good and evil.⁸⁶

According to al-Māturīdī, the reason why polytheists are described as *najis* is because they do not use their minds and commit the act of shirk. Explaining this view within the framework of the 90th verse of sūrat al-Maida, al-Māturīdī states that the elements such as alcohol, gambling etc. in the verse are the deeds of Satan and in this respect, they are described as “rics”, that is, “impure”. The description of polytheists as *najis* in the 28th verse of sūrat al-Tawba is also a description for the deeds that cause them to be idolaters. According to him, the phrase in question is satirical because of the evil of the act of associating partners with God and contradiction to reason and conscience. There is no question of the ontological criticism of the polytheists as they are of human nature. Because what affects a person is not his existential structure that changes and transforms him, but his will.⁸⁷

Among the tafsirs examined, the view that the scholars of Ḥanīfī-Māturīdī tradition considered to be *najis* due to the act of shirk is prevalent. One of the names exemplifying this situation is al-Jaṣṣāṣ. Like al-Māturīdī, al-Jaṣṣāṣ takes the usage areas of the words “*najas*” and “*rijs*” as basis while evaluating the subject. He states that the word “*najas*” is legally used to refer to something that is inherently dirty and sin, and that the word “*rijs*” has the same meaning. He deals with the issue through verse 90 of sūrat al-Mā’ida and verse 95 of sūrat al-Tawba, in which the word “*rijs*” is used in the Qur’ān. Accordingly, al-Jaṣṣāṣ is of the opinion that the elements listed in the 90th verse of sūrat of al-Mā’ida are inherently unclean, and the definition of filthy in verse 95 of

⁸⁶ al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/324.

⁸⁷ al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/324.

sūrat al-Tawba⁸⁸ is due to what people do voluntarily. In this respect, according to al-Jaṣṣāṣ, the reason why the polytheists are described as dirty is the acts of polytheism.⁸⁹

Abū al-Barakāt al-Nasafī describes polytheism as a dirty way/lifestyle in terms of belief and act. He regards this act as the reason why they cannot perform ghusl and wudu and do not pay attention to body cleaning. Al-Nasafī also states that the word najas is used for hyperbole in order to express the wrongness of the act of shirk.⁹⁰

In the light of the information given, the view that the polytheists are described as dirty is due to the act of shirk is argued by the scholars of the Ḥanīfī-Māturīdī tradition, especially by al-Māturīdī. Al-Māturīdī evaluates the subject as a theologian in a moral context, starting from the fact that man is an intelligent and responsible being. In this context, al-Māturīdī asserts that the act of shirk is criticized for being a voluntary act, and emphasizes that man can only be reproached due to his willful actions.⁹¹

When the views of al-Māturīdī, al-Jaṣṣāṣ and al-Nasafī about not approaching al-Masjid al-Ḥarām are examined, it is seen that they agree with Abū Ḥanīfah. As stated before, Abū Ḥanīfah is of the opinion in the narration, dirayāh and aḥkām tafsirs that the act “not to approach” is a ban on performing hajj and umrah as in the time of ignorance. Describing himself as a follower of Abū Ḥanīfah, al-Māturīdī also agrees with Abū Ḥanīfah about the meaning of the verb “not to approach”. According to al-Māturīdī, the reason why the term al-Masjid al-Ḥarām is used in the verse is that the Kaba is in the region in question. He supports this view with verses⁹² stating that the pilgrimage will be performed by visiting Bayt Allāh. In this respect, the ban on entering al-Masjid al-Ḥarām is the ban on pilgrimage by polytheists.⁹³ Because, according to him, worshiping beings other than Allāh is a kind of impurity. It is possible to purify this impurity only by getting away from worshiping beings other than Allāh. al-Māturīdī, who does not understand the phrase “let them not approach” as an absolute prohibition, did not discuss the boundaries of al-Masjid al-Ḥarām like other mufasssirs and did not specify a provision regarding who can enter this area in case of necessity. Indeed, according to him, non-Muslims who do not aim to perform pilgrimage and umrah can enter the region. Al-Māturīdī supports his view with a report from the Prophet. The Prophet assigned ‘Alī to tell the convoy of pilgrimage the following four points. “Nobody but a believer can enter Paradise. The duration of a person who has an agreement with the Messenger of Allāh is until the end of the agreement. When this time is up, Allāh and His Messenger are far from the polytheists. Nobody will circumambulate the Kaba naked. After this year, no polytheists will perform pilgrimage.”⁹⁴ According to al-Māturīdī, the

⁸⁸ They will swear to you by Allāh when you return to them so that you may turn aside from them; so do turn aside from them, surely they are unclean and their abode is hell; a recompense for what they earned.”

⁸⁹ al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, 4/278.

⁹⁰ al-Nasafī, *Madārik al-tanzil*, 1/673; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 4/278.

⁹¹ al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/324.

⁹² Āl ‘Imrān 3/97; al-Baqara 2/158; al-Ḥajj 22/29

⁹³ al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/325.

⁹⁴ Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Aḥmad ibn Shu‘ayb Nasā’ī, *Sunan al-Kubrā*, Critical ed. Husayn ‘Abd al-Mun‘im Thalabī (Beirut: Mu’assasa al-Risāla 2001/1431) “Manāsik al-Ḥajj”, 161 (No. 3934).

last of these four points reported by ‘Alī shows that the ban on entering al-Masjid al-Ḥarām is the prohibition of pilgrimage in the Kaba.⁹⁵

Al-Māturīdī who states that it can be objected to the view that polytheists cannot enter the mosque for pilgrimage because the expression of hajj is not mentioned in the report from ‘Alī “Know that no polytheists can enter the Ḥarām area.” reveals the invalidity of this objection with another report quoted from ‘Alī. Accordingly, what is meant by the words of ‘Alī “After this year, I have called that no polytheists will perform pilgrimage.”⁹⁶ is that the polytheists cannot enter the Masjid al-Ḥarām in order to perform the pilgrimage. Thus, al-Māturīdī also answers any objections to his opinion.⁹⁷

Al-Jaṣṣāṣ states that the verse 28 of sūrat al-Tawba can be given meaning in two ways, and the first of these meanings is that the phrase “not to approach” is valid only for polytheists. According to this meaning, polytheists cannot enter other mosques other than al-Masjid al-Ḥarām, either they will become Muslims or they will be killed. Although al-Jaṣṣāṣ does not mention this meaning given to the verse as the view of any scholar, the most important representative of this view is al-Shāfi‘ī.⁹⁸ According to al-Jaṣṣāṣ, the second meaning to be given to the verse is to prevent polytheists from entering al-Masjid al-Ḥarām for pilgrimage. He bases this view on the events that took place during the process of Abū Bakr’ being sent as Hajj Amīr and states that the phrase “fear of hunger” in the following verse indicates that the prohibition is limited to the pilgrimage and the pilgrimage season.⁹⁹

Al-Nasafī is of the same opinion as al-Māturīdī about the content of the verb “not to approach”. Moreover, by referring to this view as “the view of our madhhab”, he states that it is an original idea of the Ḥanīfī-Māturīdī line of thought. In this respect, he also states that it is out of question to prevent polytheists from entering the Ḥarām, al-masjid al-Ḥarām and other masjids.¹⁰⁰

Another issue dealt with regarding the persons who can enter al-Masjid al-Ḥarām is the position of polytheist slaves and concubines. Since slaves and concubines are not free, it is seen that they are allowed to enter al-Masjid al-Ḥarām in order to fulfill the order of his master.¹⁰¹ In this context, it is based on the narration reported from al-Qatada. Jābir b. ‘Abd Allāh’s view in parallel to the said accounts that the phrase “let them not approach” generally prevents polytheists from entering the Masjid al-Ḥarām, but there is an allocation for slaves and concubines is narrated.¹⁰² Al-Māturīdī shares the opinion of Jābir b. ‘Abd Allāh on this issue, stating that polytheist slaves and concubines enter al-Masjid al-Ḥarām not for the purpose of pilgrimage, but to do their masters’ works, and therefore there would be no harm in their entrance. Al-Māturīdī who states that there are contradictory narrations about the position of

⁹⁵ al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/325.

⁹⁶ al-Nasā’ī, “Manāsik al-Ḥajj”, 161.

⁹⁷ al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/326.

⁹⁸ al-Shāfi‘ī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 2/64-65.

⁹⁹ al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, 379.

¹⁰⁰ al-Nasafī, *Madārik al-Tanzil*, 1/673.

¹⁰¹ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, 14/197; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 10/154; al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/326.

¹⁰² al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 10/157.

the dhimmis also argues that in another narration from Jābir b. ‘Abd Allāh, the expression “or one of the dhimmis” is mentioned and this narration supports the view of Abū Ḥanīfah *There is no harm in unbeliever’s entering al-Masjid al-Ḥarām*, thus there is no prohibition on entering al-Masjid al-Ḥarām in the literal meaning of the verse.¹⁰³ In addition, al-Māturīdī accepts the historical and social reality that the polytheists did not leave the Ḥarām region after this call and continued to live in this region as evidence in this context. Al-Jaṣṣāṣ is also of the opinion that slaves and concubines can enter al-Masjid al-Ḥarām to do the work of their masters.¹⁰⁴

Although Abū Ḥanīfah, al-Māturīdī, al-Jaṣṣāṣ and al-Nasafī who are considered in Aṣḥāb al-Ra’y limit the phrase of non-approach in the verse to the worship of hajj and umrah, the general opinion of the scholars is that the polytheists/non-Muslims are prohibited from entering al-Masjid al-Ḥarām for whatever purpose. The fact that the practice has been in this direction in the historical process can be seen as another indicator that the said view of the tradition of Abū Ḥanīfah and al-Māturīdī has not been accepted.

Conclusion

The 28th verse of sūrat al-Tawba is one of the verses that scholars take as the basis of the relationship to be established with non-Muslims. The fact that the polytheists are described as *najs* in the verse constitutes evidence of serious debates and differences of opinion regarding the nature of this description and whether these people can enter al-Masjid al-Ḥarām. In order to determine the opinions put forward on the subject, the *riwāyah*, *dirayāh* and *aḥkām* and Shiite tafsir written until the seventh century of the Hijra are examined. The purpose of examining the tafsirs composed with different methods is to determine how the subject is handled within the framework of different perspectives.

It is seen that the same narrations and views on the subject are included in the analyzed tafsirs. It is possible to follow the traces of the scholars’ understanding of God, man and the universe based on the views of the Imāms of the madhhabs and the legal judgments they gave based on these views. In fact, the point of view regarding the impurity of the polytheists and their not approaching the Masjid al-Ḥarām can be regarded as a landmark for reading these worldviews. In this context, when the literature formed in the context of the 28th verse of sūrat al-Tawba is examined in general, it is understood that Imām al-Mālik and Imām al-Shāfi‘ī’s views played an active role in the situations of the polytheists and in the fiqh literature composed about them in the historical process. In this framework, it is seen that a remarkable literature has been created on the provisions regarding all groups considered within the category of non-Muslims, not just polytheists, and regarding the limits of the political, economic and social relations to be established with these groups. The most important detail that draws attention here is the legitimization of the marginalization of the persons and groups in question especially from a socio-cultural point of view. As a parallel reflection of this point of view, the fact that Imām al-Mālik and Imām al-Shāfi‘ī extended the borders of al-Masjid al-Ḥarām to cover a large part of the Arabian Peninsula, that non-Muslims were not allowed to use this area as a living space and

¹⁰³ al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 6/326.

¹⁰⁴ al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, 380.

that they had to leave the area before exceeding the three-day voyage period determined for the journey are important examples of the exclusionary and intolerant perspective. Even Imām al-Shāfi‘ī is of the opinion that it is obligatory (*fard*) to kill the polytheists until they become Muslims and the people of the book until they pay tax. This attitude prevents Muslims, who should be the representatives of peace and tranquility, from contributing to the culture of coexistence, as well as contradicting the perspective of the Qur’ān, which is based on respect for human beings. In this context, the approaches of Abū Ḥanīfah, one of the important representatives of Aṣḥāb al-Ra’y, and his follower al-Māturīdī gain more importance.

Abū Ḥanīfah evaluates the issue through the act of shirk and understands the phrase of not approaching al-Masjid al-Ḥarām as not being entered the region by the people in question in order to perform pilgrimage and umrah, as in the period of ignorance. In this respect, he does not make any comments that would allow a negative practice regarding non-Muslims, and he proves this view with ‘Alī’s understanding at the time the verse was sent down. This view of Abū Ḥanīfah was further developed by Abū Manṣūr al-Māturīdī. In the ongoing process, it is seen that this view was followed by such Ḥanīfī-Māturīdī scholars as al-Jaṣṣāṣ and Abū al-Barakāt al-Nasafī. However, the views of these scholars did not find much support; moreover, they were described as exceptional (*shadhdh*) view.

Among the examined Shiite tafsirs, the most detailed information is seen in al-Ṭabarsī’s work. al-Ṭabarsī’s work contains the information in the riwāyah, dirayāh and aḥkām tafsirs examined in relation to the subject. Al-Tūsī reports the information about the meaning field of the word najis. al-Ayyāshī and al-Qummī argue that polytheists cannot enter al-Masjid al-Ḥarām to worship as they did during the time of ignorance. However, it has been identified that the subject is not handled in detail in the Shiite tafsir works and does not contain a different opinion than the other tafsir works.

The interpretations of the Ḥanīfī-Māturīdī scholars regarding the 28th verse of sūrat al-Tawba are the most important indicators that they have a distinctive human imagination independent of the dominant culture. Especially, al-Māturīdī believes that all people created by Allāh have the same nature, regardless of their ethnic origin, belief and thought, and that they are respectable because of this nature. In this context, it is necessary to distinguish between the innate structure of the human being and the identity and personality formed as a result of lifelong preferences. This identity and personality formed by human beings throughout their life is open to change and development as a result of knowledge and experience. It is the duty of Muslims to provide people with a suitable environment and opportunity for this development and change.

References

- al-Ālūsī, Shihābuddīn Maḥmud. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Maṭānī*. 31 Vol. Beirut: İhya Turāth al-Arabī, n.d.
- al-Ayyāshī, Sheyh Abū Naşr Muḥammad b. Mas‘ūd. *al-Tafsīr al-Ayyāshī*, Critical ed. Qısm al-Dirasa al-Islamiyya. 3 Vol. Qum: Mu’assasa al-Bi’sa, 1421.
- Apaydın, Yunus. “Nehiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/544-547. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ūd. *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Critical ed. Muḥammad ‘Abd Allāh al-Nemr et al. 8 Vol. Riyāḍ: Dār al-Tayba, 1411.
- al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar Muḥammad. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Te’vīl*. Critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Marashlı. 5 Vol. Beirut: Dār al-Ihyā wa al-Turās al-‘Arabī, n.d.
- al-Bayhaqī, Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Ma‘rifat al-Sunan wa-al-Āthār*. Critical ed. Sayyid Kawtharī Hasan. Beirut: Dāru al-Kutub al-‘İlmiyya, n.d.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn İsmā‘īl. *Şaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-Musnad al-Şaḥīḥ*. Dimashq-Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- al-Jaşşās, Abī Bakr Aḥmad Ibn ‘Alī ar-Rāzī. *Aḥkām al-Qur’ān*. Critical ed. Muḥammad Sadık al-Kamhāwī. 5 Vol. Beirut: Dār al-Ihya al-Turath al-‘Arabī, 1992/1412.
- al-Djawharī, Abū Naşr İsmāīl b. Ḥammād. *Mu‘jam al-Şihah*, Critical ed. Aḥmad ‘Abd-al-Ġafūr ‘Aṭṭār. 6 Vol. Beirut: Dār al-‘İlm li al-Malāyīn, 1979/1399.
- al-Jurjānī, ‘Alī Muḥammad b. ‘Alī Sayyid Sharīf. *al-Ta‘rifāt*, Critical ed. Muḥammad Bāsıl Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 2. Edition, 2003/1424.
- Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Sīrat ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz*. Critical ed. Na‘īm Zarzūr. Beirut: Dar al-Kutub al-‘İlmiyya, 1984/1404.
- Çucak, Muhammed. “Gayrimüslümlerin Temiz Olup-Olmamasının Değerlendirilmesi ve Fikhî Sonuçları”. *Bülent Ecevit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1(2017), 55-72.
- Ābī-Dāwūd, Sulaymān Ibn al-Ash‘ath al-Sijistānī. *Sunan Abī-Dāwūd*. 7 Vol. Beirut: Dāru al-Risāla al-‘Ālamiyya, 2009.
- Abū Ḥayyān al-Andulisī Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥru’l-Muḥīṭ*. Critical ed. ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd et al. 8 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyye, 1993/1413.
- el-Awaisi, Khalid. “Mapping the Sacred: The Haram Region of Makkah, *Milel ve Nihal*, 14/2 (2017), 24-47.
- Fayda, Mustafa. *H. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: Mamarama Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

- Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b Muḥammad al-Shaybanī. *Musnad al-Imam Aḥmad b. Ḥanbal*. 50 Vol. Beirut: Mu’assasa al-Risāla, 1999.
- al-Ḥumaydī, Abd Allāh Ibn al-Zubayr. *Musnad*. Critical ed. Ḥusayn Salim Asad. Dimashq: Dār al-Sakā, 1996.
- Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammed b. al-Ḥasan. *Djamharaal-Lughah*. Critical ed. Remzī Munir al-Ba‘labakkī. 3 Vol. Beirut: Dār al-‘ilm li al-Malāyīn, 1987.
- Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān. *Tafsīr al- Qur’ān al-‘Azīm*. Criticaled. As’ad Muḥammad Tayyib. 10 Vol. Riyad: Maktaba al-Nizār Muṣṭafā, 1997/1417.
- Ibn Fāris, Abū Ḥusayn Aḥmad. *Mu’jamu Maqāyīs al-Lughah*. Critical ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Harun. 6 Vol. s.l.: Dār al-Fikr, n.d.
- Ibn Kathīr, Abū ‘l-Fidā’Ismā‘īl b. ‘Umar. *Tafsīr al- Qur’ān al-‘Azīm*. Critical ed. Muṣṭafā Sayyid Muḥammad et al. 15 Vol. Maktaba al-Cairo: Awlād al-Sheyh li Turāth, 2000/1421.
- Ibn Manzūr, Muḥammed b. Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Critical ed. ‘Abd Allāh ‘Alī al-Kabīr et al. 6 Vol. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh. *Aḥkām al-Qur’ān*. Critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Kādir Atā. 5 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyye, 3. Edition. 2003/1424.
- al-Isfahānī, Abū al-Qāsim Ḥusain b. Muḥammad b. Mufaḍḍal al-Rāghīb. *Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*. Critical ed. Muḥammad Sayyid Kīlānī. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Kaya, Süleyman. “Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması (Tevbe 28. Ayetin Anlamı Bağlamında)”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2015), 307-332.
- al-Qummī, Muḥammad b. Ḥasan. *Tafsīr al-Qummī*. Critical ed. Mu’assasa al-Imām al-Mahdī. Qum: Mu’assa al-Imām al-Mahdī, 1435.
- al-Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad. *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Critical ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. 24 Vol. Beirut: Mu’asasa al-Risāla, 2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Hicaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- al-Māturidī, Abū Manşūr. *Ta’wīlāt al-Qur’ān*. Critical ed. Ertuğrul Boynukalın- Proofreader Bekir Topaloğlu 14 Vol. İstanbul: Dār al- Mīzān Yayınları, 2006.
- Muqātil b. Sulaymān, Abū al-Ḥasan. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. Critical ed. ‘Abd Allāh Maḥmud Shahhāta. 5 Vol. Beirut: Mu’assasa al-Tāriḫ al-‘Arabī, 2002.
- Muslim, Abū al-Husayn Muslim b. al-Hajjaj b. Şaḥīḫ al-Müslim. 5 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1991/1412.
- al-Nasafī, Abū al-Barakāt. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Tā’wīl*. Critical ed. Yūsuf ‘Alī Badawī. 2 Vol. Beirut: Dār al-Kalima al-Ṭayyib, 1998.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḫ al-Ghayb*. 32 Vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1981/1401.

- al-'Ummanī, Rebī b. Habib b. 'Amr al-Azdī al-Basrī. *Mūsned: İbaziyye'nin Temel Hadis Kaynağı*. çev. Orhan Ateş. Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- al-Tha'labī, Abū Ishāq. *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*. Critical ed. Imam Abū Muḥammad b. Āshūr. 10 Vol. Beirūt: Dār al-Ihyā al-Turās al-'Arabī, 2002.
- Soyalan, H. Mehmet. *İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. 'İdrīs. *Aḥkām al-Qur'ān*. 2 Vol. Cairo: Maktaba al-Cānib, 3. Edition 1994/2014.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. 'İdrīs. *al-Umm*. Critical ed. Rif'at Fevzi 'Abd al-Muṭṭalib. 11 Vol. s.l.: Dār al-Vafā, 2001.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. al-Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Critical ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. 24 Vol. Cairo: Dār al-Ḥicr, 2001/1422.
- al-Ṭabarsī, Emīn al-İslām al-Faḍl Ibn al-Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tefsīr al-Qur'ān*. 10 Vol. Beirūt: Dār al-Murtaḍā, 2006.
- al-Tahānawī, Muḥammad A'lā b. 'Alī b. Qāḍī Muḥammad Ḥāmid. *Kashshāf İştilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*. Critical ed. 'Alī Dahrūj- 'Abd Allāh Khālīdī. 2 Vol. Beirūt: Maktaba al-Lubnān, 1996.
- al-Tūsī, Abū Ca'far Muḥammad b. Ḥasan. *at-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Critical ed. Aḥmad Ḥamid Kasīr al-Amilī. 10 Vol. s.l.: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabī, n.d.
- al-Zamakhsharī, Muḥammad Ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghavāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Critical ed. Sheyh 'Adil 'Aḥmad 'Abd al-Mavjūd. 6 Vol. Riyāḍ: Maktaba al-Abyekān, 1998/1418.



Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik

The New Defense of Determinism: Neurobiological Reduction

Mehmet ÖDEMİŞ

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İzmir/Türkiye

PhD., The Ministry of National Education, İzmir/Turkey

mehmetodemis@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-3657-480X | ror.org/00jga9g46

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

11 Nisan 2021 11 April 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

24 Haziran 2021 24 June 2021

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2021 30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Ödemiş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Ödemiş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Ödemiş, Mehmet “Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 29-54.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.913449>

”

Öz

Determinist düşünce tarih boyunca çeşitli kültür, inanç ve felsefede farklı veçheleriyle yer etmiş bir bakış açısı; hayatı, doğayı ve bir bütün olarak varlığı anlamlandırma biçimidir. Kültürel bir öge olmaktan çıkıp sistematik bir kozmolojiye dönüşmesi, Yunan düşüncesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Önce Leucippos ardından Democritos ve Stoa okulu gibi ekoller, ontoloji ve kozmolojide determinist bir felsefeyi ispata girişmişlerdir.

İlerleyen zamanlarda fizik ve metafizik temelli belirlenimcilik yaklaşımları ortaya konmuş, genetikten davranışçılığa, kültürden psikolojiye, atomculuktan tanrıcılığa varıncaya kadar geniş bir yelpaze teşekkül etmiştir. İster fizik isterse metafizik kaynaklı olsun bütün türleriyle belirlenimcilik, irade özgürlüğünü yok sayma; insanın davranışları üzerindeki faillik yetkinliğini reddetme iddiası içermektedir. Bu özelliği itibarıyla etik kuramları, hukuk felsefeleri ve dinler açısından sakıncalı kabul edilmekte ve karşı çıkılmaktadır. Savlar, felsefi söylevlerden ve argümanlardan müteşekkil olduğunda rasyonaliteden neşet eden karşı söylevlerle çürütmek ya da en azından sarsmak imkân dahilinde iken bilimsel bulgulara dayandırıldığında sadece felsefi ve mantıkî delillerle itiraz kifayet etmemektedir.

Bu nedenle nörobiyolojik, nöropsikolojik, nöroteolojik vb. herhangi bir varsayımı yanıtlarken bilimsel bilginin epistemolojik değerini sorgulamak gerektiği kadar uygulanan deneyler ve klinik incelemelerin verilerini yöntem bilimsel açıdan kritik etmek de önemlidir. Diğer yandan -varsa- aynı konuyla ilgili yapılmış alternatif deneylere ulaşmak ya da Libet deneyi örneğinde olduğu gibi, bunların farklı şekillerde de yorumlanabileceğini ortaya koymak gerekmektedir. Zira klinik ya da deneysel araştırmalar; amaç, yöntem, kapsam ve incelenen konu bakımından bir çerçeve çizerek sonuç elde etmektedir. Verilerin nasıl yorumlanacağı ise çoğu zaman araştırmacının hipotezine, ön kabullerine ya da dünya görüşüne bağlı olarak telif edilmektedir. Araştırmacının kişisel görüşünden bağımsız bir sonuç raporu, mümkün değildir. Nesnellik sorunu, bilimsel araştırmaların temel eksikliklerinden biri durumundadır.

Haddizatında günümüzde bilim, tarihte hiç olmadığı kadar bilgi üzerinde egemenlik sağlamış ve meşrulaştırıcı tek otorite sayılır hâle gelmiştir. Bilimin hayata getirdiği yenilik ve kolaylıklar, kitleler nazarında değerini ve önemini kutsamış ve tartışmasız kılmıştır. O artık neredeyse her şeyi bilebilecek kudrettedir.

Biyolojik indirgemecilikten mantıksal dayanağını alan nörobiyolojik determinizm ise zihnin ontolojik farklılığa dayalı varlığını görmezden gelmenin, zihinle beyni eşitlemenin veya zihinselliği beynin en çok bir epifenomeni şeklinde tanımlamanın doğal sonucudur. Temel ayrışma materyalist felsefenin kabulünden kaynaklanmaktadır. Varlığı sadece maddeye indirgeyen paradigmlar, tabiatıyla fizik ötesi olasılıkları hesaba dahil etmemektedir. Bu durumda her ne kadar *qualia* ya da *özel deneyim* adı verilen problemler, çözülememiş bir şekilde orada öylece dursa da görmezden gelinerek iddia korunmaktadır. Entropi yasasının keşfi, Big Bang teorisi, kuantum fiziği gibi pek çok yeni gelişme materyalist felsefeyi sarsmış olmasına rağmen modern bilim, epistemolojik bir revizyona gitmeye direnmektedir. Oysa mevcut epistemoloji ile gerek evrenin gerekse varlığın bir bütün olarak kavranması mümkün görünmemektedir. Beyin üzerinde yapılan deneylerden yola çıkarak insanın mahiyetini ve manevi tarafını anlamaya yönelik her teşebbüsün akim kalmasının en önemli nedeni budur.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren artan beyin araştırmaları, genler, nöronlar ve genel olarak beyin kimyasının insan davranışı üzerinde beklenenden daha fazla rol oynadığını ortaya koydu. Bu sonuçlar, bazı araştırmacılar tarafından özgür iradenin yanılsama olduğuna yönelik radikal bir iddia için araçsallaştırılırken diğer bazıları tarafından, iradenin eylemler üzerinde sanılandan daha az önemli kabul edilmesine yol açtı. Her iki düşüncede de irade özgürlüğünün göz ardı edildiği bir biyolojik determinizm modeli benimsenmişti. Yapılan çeşitli deneylerin tartışmalı yorumlarına dayanan hipotezler; dinî, ahlaki ve hukuki sorumlulukla ilgili kaygıların artmasına yol açtı. Her ne kadar sağduyu açısından insan, özgür olmayan bir varlık şeklinde düşünülmesi de söz konusu bilimsel verilerin doğru bir yorumu bulunmadıkça gerçeğin üzerindeki sis perdesi kalkmayacaktı. İlk bakışta kuantum evreninde, evrensel determinizmi tartışmak makul görünmemekle birlikte bilinci de içerecek şekilde atom-üstü dünyada güçlü bir nedenselliğin hüküm sürdüğü iddiası hâlâ yerini korumaktadır. Bu nedenle öncelikle determinizmi kritize etmek ve ardından biyolojik determinizmi irdelemek kavramsal çerçeveyi belirlemeye yardımcı olacaktır. Bu makale genetik ve nörobiyolojinin, davranışın teşekkülündeki önemini kabul etmekle birlikte ahlaki failliği bütünüyle neden ortadan kaldıramayacağını açıklamayı amaçlamaktadır.

Lakin insan beyni sofistike ve sırrı kolay kolay çözülemeyecek gibi görünen bir organdır. Hakkında elde edilen sınırlı bilgilerden yola çıkarak beynin dolayısıyla zihnin de deterministik evrenin bir parçası olduğunu iddia etmek için yeterli kanıt yoktur. Bilinç ve özgür irade gibi olguları; beynin fiziko-şimik yapısına, nöronların rastgele etkinliklerine ya da genetik bilgidен sağlanan avantajla girdileri otomatik bir şekilde çıktılara dönüştürme becerisine atfeden hipotezler, insan olmanın en yumuşak karnına; özgür iradeye saldırmaktadır. İşin ilginç ve paradoksal yanı; içinde bulunduğumuz çağda küresel medeniyet insana sonsuz özgürlük vaat ederken aynı çağın bilimi, özgür olmadığını ispata çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, irade özgürlüğü, Determinizm, İndirgemecilik, Nörobiyoloji.

Abstract

Determinist thought with its *sui generis* view on life, nature and being as a whole is a point of view that could be observed in many different cultures and beliefs. It was thanks to Greek thought that it ceased to be a cultural element and transformed into a systematic cosmology. Schools such as Leucippos, then Democritos and Stoa attempted to integrate the determinist philosophy into ontology and cosmology.

In the course of time, physics and metaphysics-based determinism approaches were introduced, and a wide spectrum has emerged from genetics to behaviorism, from culture to psychology, from atomism to divinity. Determinism, whether physical or metaphysical origin, ignores freedom of will and deny agency competence over human behavior. Due to this feature, it is opposed by ethical theories, legal philosophies and religions. When the arguments for determinism are possible to disprove logically and philosophically, this is not so easy when the claims base themselves on scientific base.

As the logical consequence of this novel fact, it is important to question the epistemological value of scientific knowledge and critically analyze the data of experiments and clinical studies in terms of methodology when answering any hypothesis such as neuro-biological, neuro-psychological, or neuro-theological argumentations. On the other hand, it is necessary to reach alternative experiments on the same subject or to show that it is possible to interpret them in different ways, as in the example of the Libet experiment.

The neurobiological determinism based on biological reductionism, emerged as the result of ignoring the ontological difference of the mind, equating the mind with the brain, or defining mentality as an epiphenomenon of the brain. The main divergence stems from the acceptance of materialist philosophy. Paradigms that reduce existence only to matter do not take the metaphysical possibilities into account. In this case, although the problems called *qualia* or subjective experience stand there unresolved, the claim is preserved. Although many new developments such as the discovery of the entropy law, the big bang theory, and quantum physics have shaken the materialist philosophy, modern science resists an epistemological revision. However, with the current epistemology, it does not seem possible to grasp both the universe and the being as a whole. This is the most important reason why every attempt to understand the nature and spiritual side of human beings fails despite numerous experiments on the brain.

However, the human brain is an organ that seems sophisticated and its secrets cannot be easily solved. Since there is not enough information about the brain, there is not enough evidence to claim that the brain, and therefore the mind, are part of the deterministic universe.

Increasing brain researches since the last quarter of the twentieth century has revealed that genes, neurons and particularly brain chemistry claim much greater role than expected in human behavior. These results have been instrumentalized by some researchers for a radical claim that free will is an illusion, while by others it has led to the acceptance of will as less important over actions than was thought. Both ideas adopted a model of biological determinism in which freedom of will was ignored. Hypotheses based on controversial interpretations of various experiments raised concerns about religious, moral, and legal responsibility. Although man cannot be thought of as a non-free being from the point of view of common sense, the smog screen over the truth would not be lifted unless the scientific data in question had a correct interpretation. At first glance, it seems unreasonable to discuss universal determinism in the quantum universe. Nevertheless, the claim that strong causality prevails in the material world, including consciousness, remains in place. Therefore, firstly criticizing determinism and then examining biological determinism will help to fix the conceptual framework. This article aims to explain why genetics and neurobiology, while acknowledging their importance in the realization of behavior, can't completely abolish moral agency.

Some hypotheses attribute consciousness and free will to the physico-chemic structure of the brain, the random activity of neurons, or the ability to automatically transform inputs into outputs with the advantage of genetic information. This is the most sensitive and important point of being human; it attacks free will. Paradoxically, while global civilization of our time promises infinite freedom to human beings the science of the same age tries to prove that it is not free.

Keywords: Kalâm, Freedom of will, Determinism, Reductionism, Neurobiology.

Giriş

Determinist felsefe, özgür irade ve zorunsuzluğu reddederek varlık âlemindeki her olayın zorunlu sonuçlar doğuran bir sebeplilik zincirine bağlı olarak meydana geldiğini savunan teoridir. Zorunlu sonuçların doğmasına yol açan bu “sebepler”, determinizmin türüne göre fiziksel ya da metafiziksel olabilmektedir. Özellikle katı belirlenimcilikte insan davranışları da bu sistemin dışında değildir. Bu nedenle özgür iradeye dayalı fiil icra etmek mevzu bahis değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse determinizm (belirlenimcilik), bir şeyin diğer bir şeyle şartlandırılması demek olup hadiseler, onları doğuran etkenlerin doğal bir sonucudur.¹ Determinizme göre iradi eylem sanılan hareketler; doğa olayları, sosyal ya da psikolojik etkenler gibi nedensel öncül konumundaki başka bazı amillerin rolüyle gerçekleşmektedir.

Düşünce tarihi boyunca serdedilmiş ve ortak noktaları; insanın ayırt edici özelliklerinden sayılan özgür iradenin yokluğunu savunan, bilim ve felsefe kökenli çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bunlar ana hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir:²

- 1) Fiziksel determinizm: Bu teoride atomların maddi yapısı her şeyi belirleyen konumundadır. Doğa olayları, fiziksel olarak birbirinin sebep sonucu şeklinde cereyan eder.
- 2) Genetik determinizm: Bu yaklaşıma göre gen her şeyin belirleyicisidir. İnsan davranışları, irsiyet kaynaklı zorunluluklara göre şekillenir.
- 3) Nörofizyolojik determinizm: Buna göre beynin nörobiyolojik yapısı, bilinçli davranışlar da dahil olmak üzere tüm fiillerin kaynağını teşkil eder. Beyin, girdi çıktıları düzenleyen sofistike bir makine kabul edilir.
- 4) Davranışçı determinizm: Bu düşüncede davranışlar, dış dünyadaki uyaran-tepki nedenselliği çerçevesinde gerçekleşir. Davranışçılık açısından zihin durumları, belli davranışlara dönük yönelimleri ifade eder. Acı, sevinç ya da inanç gibi zihinsel davranışlardan bahsetmek aslında belirli davranışların potansiyel eğilim ve edimlerinden bahsetmektir.
- 5) Sosyolojik/kültürel determinizm: İnsanın davranışları, içine doğup büyüdüğü toplumun değer yargıları ve alışkanlıklarınca belirlenir. Kişiliğin tüm bileşenleri, çevresel etkilerle oluşturulur. Kültürden bağımsızlaşan ve onu aşabilen bir benlik hayal ürünüdür. Bhusus kitle iletişim çağında küresel kültür, tayin edicilikte yerel kültürlerin de önüne geçmiştir.
- 6) Teolojik/fatalist determinizm: İnsanlık tarihi kadar eski olan bu yaklaşım,³ kelâm tarihinde Cebriyye adıyla bilinir. Bu kabulde Tanrı'nın iradesi her şeyi belirler. Kelâm tarihindeki Cebriyye ile Yunan düşüncesinde izlerine rastladığımız fakat daha çok son dört yüz yıldır bilimin etkisiyle ön alan bir felsefe konumundaki determinizm arasındaki temel benzerlik, ikisinin de insandan özgür iradeyi ilga etmesidir. Aralarındaki fark ise Cebriyye'nin her şeyin faili olarak kâinatın mükevvinini Allah Teâlâ'yı işaret etmesi, determinizmin ise tabiatı ve tabiatla içkin olan sebep-

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), “Determinizm”, 46.

² George Ellis, *How Can Physics Underlie the Mind, Top-Dawn Causation in the Human Context* (Heidelberg: Springer-Verlag, 2016), 375-376.

³ Determinist kabulün izlerine, İslâm'dan önceki Araplarda da rastlanır. Onlar, daha çok dehr (zaman) kavramı ve onun yıkıcılığı üzerinden insanın etkinliğini yok sayan karamsar bir hayat algısı geliştirmişlerdi. Arap muhayyilesinde dehr, tanrısal olmayan, gayr-i şahsi mücerret bir güce karşılık gelmekteydi. Bk. Toshihiko İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts), 162-164; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 77.

sonuç ilişkisinin yarattığı kuvveti fail kabul etmesidir. Cebriyye, Allah'ın kanunlarında bir değişiklik söz konusu olamayacağından yaratılmış her nesnenin onun irade ve kudret kanunları önünde boyun eğdiğini savunurken deterministler, doğa kanunlarının bir matematiği olduğunu ve meydana gelen her şeyin bu matematiğe bağlı bir şekilde cereyan ettiğini varsayarlar.⁴

1. Özgür İrade-Belirlenimcilik İlişkisi Hakkında Geliştirilen Felsefi Nazariyeler

İnsan iradesi ile ilgili tarihsel tartışma çoğu zaman özgür irade ve determinizm arasında dikotomik bir formda gelişmiştir. Bu kutbun bir ucunda insan, kendi düşüncelerini ve doğa tarafından serbest bırakılan davranışlarını seçerken diğer ucunda; seçim ve kendi kaderini tayin, aldatici bir histen ibaret sayılmış ve tüm insan eylemleri, doğa, biyoloji ve deneyimin rastgele birer ürünü şeklinde değerlendirilmiştir.⁵ Bu çerçevede determinizm ile özgür irade ilişkisi üzerine gerçekleşen tartışmalarda zamanla birbirinden oldukça farklı ya da ara bulucu işlevi gören çeşitli felsefi görüşler ortaya atılmıştır:

Fail nedenselliği: Bu yaklaşımda eylem, fiziksel olaylardan değil; öznenin seçimlerinden kaynaklanır.

Eliminativizm (Eleyicilik): Bu felsefe, insanların dillendirdiği inanç, arzu, irade vb. kavramların halk psikolojisinin bir ürünü olduğunu ve bilimsel bir değeri taşımadığını; bu nedenle de atılmaları gerektiğini savunur.

İndirgemecilik: Üst seviye kavramlar, alt düzey kavramlar yoluyla tam ve basit bir şekilde açıklanabilir. Örneğin zihin, beyin biyolojisinin bir ürünüdür ve fizyolojik bir temeli vardır. Haddizatında özgür seçim sanılan davranışlar da beyin mekanizması açısından fiziken açıklanır niteliktedir.

Epifenomenalizm: Zihinsel durumlar, beynin fiziksel olaylarının birer epifenomeni (yan ürünü ya da üst görünüşü) durumundadır. Epifenomenalizm, zihinsel olanla fiziksel olan arasında nedensel bağlantıların bulunduğunu ancak bunun fiziksel olandan zihinsel olana doğru tek yönlü olduğunu savunan felsefi görüştür. Bu teoride zihin; beyindeki faaliyetlerin bir çıktısı, ürünü mesabesinde. Ontolojik açıdan zihnin beyne etki etme imkânı yoktur ve her zihinsel olayın bir elektro-kimyasal açıklaması vardır. Epifenomenalizm zihnin varlığını kabul etse de her şeyi maddi bir temele ve mekanik süreçlere indirgeyerek özgür iradeyi sakatlamaktadır.

Liberteryанизм (Özgürlükçülük): Bu yaklaşımda insan, doğanın bir parçası olsa da tabiat kanunlarının zorlayıcılığına maruz kalan bir varlık şeklinde değerlendirilmez. Evren hiçbir fiziksel durum tarafından belirlenmiş değildir, bu yüzden insan özgürdür. Evrende açıklanamayan türde olaylar mevcuttur ve insan özgür seçime dayalı davranışlarının müdrikidir. İnsanın seçimleri fizik

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1959), 233. Cebri görüş her ne kadar Cehm b. Safvân'a isnad edilse de kaderciliği politik bir araç haline getiren Emeviler ile onların başta gelen muhaliflerinden olan Cehm'in düşüncelerinin paralellik arz etmesi kuşku vericidir. Cebriyye görüşünün Cehm'e ait olmayıp isnat edildiğine ilişkin tartışmalar için bk. Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 77-94.

⁵ William R. Miller - David J. Atencio, "Free Will as a Proportion of Variance", *Are We Free? Psychology and Free Will*, ed. John Baer vd. (New York: Oxford University Press, 2008), 275.

yasalarına tabi değildir. İnsani eylemlerde iradenin işleyişinden başka bir nedensellikten bahsedilemez.

Uyumluluk (Bağdaşıcılık): Buna göre özgürlük determinizm ile uyumludur ve determinizm özgür iradeye engel değildir. Bu nedenle öznenin yüklem üzerindeki ahlaki ajanlığı kalkmaz. Bağdaşıcılık determinizme daha yakın bir içerik kazandığında, yumuşak (soft) determinizm adını alır.

Uyumsuzluk: Özgürlüğün determinizm ile bağdaşmadığını iddia eder. Katı deterministler bu fikirdedir.

Determinizm: Evrenin bugünkü durumu, tamamen fiziksel yasaların ve evrenin başlangıç koşullarının bir çıktısıdır. Bu tasavvurda evren -Laplace'ın Cini örneğindeki gibi- bütünüyle mekaniktir.

Sert (katı) determinizm: Evren, fiziksel olaylar tarafından bütünüyle belirlenmiştir. Bu durumda insan da dahil hiçbir varlık için özgür iradeden söz etmek mümkün değildir. Determinizmin varlığına ilişkin kanıtların arttığı oranda bu konu hakkında düşünen insanlarda endişe artar zira bu durum; kontrol duygusunu ortadan kaldırır. Oysa insan, hayatının idaresinin kendinde olmasını ister. Kişisel öyküsünde olabildiği ölçüde obje değil, süje olmayı arzular.

2. Dikotomik Ayırışma: Evrensel Determinizm ve Özgür İrade

Milattan önce beşinci yüzyılda yaşayan Leucippos, “hiçbir şey rastgele gerçekleşmez ama her şey bir sebepten ve gereklilikten dolayı meydana gelir” fikrini serdettikten bir süre sonra Democritos, bu düşüncüyü atomculukla birleştirmiş ve mekanik atomizm felsefesini kabul etmiştir. Buna göre ruhlar da dahil olmak üzere tüm maddeler sonsuz bir boşlukta hareket eden, yok edilemez, görünmez atomlardan meydana gelmekte ve her şey mekanik ilkelere göre hareket etmektedir. Bir tesadüf, şans ya da harici bir varlık tarafından verilmiş bir amaca sahip değillerdir.

Bununla birlikte Democritos, ruhun hareketlerinin düşünce ve eylemlerin düzenlenmesinde kısmi bir etkisinin olduğunu kabul ederek bir teselli verdi. Epicuros (MÖ 341-270) Democritos'un sade metafiziğine şerh düşerek katı bir determinizme karşı insan seçimi için güvenli bir alan açmaya çalıştı. Atomların dönebileceğini, böylece doğumla birlikte atomlarımızın kesinleşmiş konfigürasyonu yerine karakterimiz aracılığıyla hareketlerimizi kontrol edebileceğimizi savundu. Buna karşın Stoacı filozoflar tam bir determinizmi savunanlar arasında yer aldı. Onlar istisnasız hiçbir şeyin sebepsiz olarak kozmosun içinde var olmayacağını ileri sürüyordu.⁶

Leucippos'un “her olayın sebep sonuç zincirine bağlı olarak gerçekleştiği” iddiasına ilk tepki, Platon ve Aristo'dan gelmişti. Onlar, insanın öznelliğini ve özgürlüğünü ortadan kaldıran bu fikre önce ihtirazda sonra da itirazda bulunmaktan geri kalmamışlardı. Daha sonraki çağlarda, insanı davranışlarından sorumlu tutacak kadar bir özgür iradeye sahip olduğu düşüncesi kabul görerek yaygınlık kazandı. Bu açıklama, semavi dinlerdeki insan konseptine de mutabıktı. Böylelikle hem insanın edimlerinde hem de evren özelinde meydana gelecek kötülüklerden Tanrı yekten sorumlu tutulmayacaktı. Bu düşüncenin hakimiyeti Isaac Newton'ın (1643-1727) 1687 yılında *Philosophia*

⁶ Bernard Berofsky, *Nature's Challenge to Free Will* (New York: Oxford University Press, 2012), 7; Karl Popper - John J. Eccles, *The Self and Its Brain - An Argument for Interactionism* (New York: Springer International, 1983), 32.

Naturalis Principia Mathematica adlı muhallet eserini yayınlıncaya kadar sürdü. Çünkü onun mekanik evren tasavvuru, kuantum fiziğiyle ilgili ilk teoriler ortaya atılıncaya kadar bilim dünyasına egemen oldu. Evrenin mekanikliği fikri henüz tam olarak yerleşmeden canlıların da birer makine olduğu teorisi, Descartes tarafından ileri sürüldü. Onun bu görüşü, çağdaşlarının dikkatini çekmiş ve makine hayvanlar yaklaşımı biyolojide yeni bir sayfanın açılmasını sağlamıştı. İlerleyen süreçte makine hayvan kavramsallaştırması “makine insan”a (the human machine) evrilecekti.⁷

Kuantum fiziği ise indeterminizmi sadece fiziğe değil, felsefeye yeniden davet edecek; atom altı parçacıkların hareketinin, kuantum sıçramalarından radyoaktif dalgalanmaya kadar geniş bir alanın öngörülemezliğini tescilleyecekti. Kuantum evren bilim insanlarına istatistik toplamaktan daha fazlasını bahşetmiyordu.

XX. asra kadar Isaac Newton, James C. Maxwell (1831-1879) ve Albert Einstein’ın (1879-1955) madde ve enerjinin uzay ve zamandaki işleyişine dair teorileri iki önemli özellik barındırıyordu: Determinizm ve nedensellik. Klasik fiziğin kendine has özelliklerinden hareketle ileri sürülen bazı sert yorumlar özgür iradeye alan açmıyordu. 1920’lerden itibaren kuantum mekaniği belirlemeye başladı ve bu yeni fizik, dünyanın sanıldığı gibi aksine deterministik olmadığını savundu. Yeni fizik, geçmişteki pozitif yasaların bugünün sonuçlarını kesin olarak belirlemediğini belirterek olasılıklar dünyasında meydana gelebilecek alternatifler için açık bir spektrum teklif etti. Kuantum mekaniğinin özgür irade için bir açıklama olabileceğini ilk ortaya atansa Arthur Eddington (1882-1944) oldu. Ancak bu nazariye, sinir bilimciler ve pek çok filozof tarafından kabul görmedi. Her şeyin kuark düzeyinde “rastgele” hareket ettiği bir evrende özgür iradede nasıl bahsedilebilirdi. Bu rastgelelik, kimi bilim insanlarına göre özgür irade üzerindeki insani kontrolü de ortadan kaldırıyordu.⁸ Yine de kuantum mekaniğinin başka özellikleri -ölçüm ve gözlem sürecindeki değişkenler- üzerinden kimi bilim insanları, kuantum fiziği ve bilinç arasında yakın bir bağlantı olduğunu öne sürmeye devam etti.

Determinizmde, nedensellik evrenin temel ve zorunlu kaidesidir. Varlık adına cereyan eden bütün devinimler, evrensel bir nedensellik yasasıyla birbirine bağlıdır. Olaylar arasındaki nedensellik bağı (illiyet) makroskobik evrenin kanunlarında açıkça müşahade edilebilir. İki hidrojenle bir oksijenin bir araya her gelişinde suyu meydana getirmesi, evreni öngörülebilir yapar. Bu öngörülebilirlik ise bilim yapmanın temel ussal ilkesini teşkil eder. Aynı nedenlerin aynı sonucu doğurması için uygun koşulların oluşması gerekir. Bu yüzden nedenle sonuç arasındaki ilişki, tek yönlü bir ilişkiden ziyade bir karşılıklı ilişkidir.⁹

Determinizm, varlığını şu analogi ile ispat etmeye çalışır:¹⁰

- Şurası açıktır ki evrendeki tüm olgular tabiat kanunlarına istinat eden bir sebeplilik zincirine bağlı olarak meydana gelir. Tüm canlı ve cansız varlıklar için geçerli olan bu süreçten, insanın müstağni kalması için neden yoktur.

⁷ Bk. Julian Ofray De La Matrie, *L’Homme Machine*, çev. Ehra Bayramoğlu (İstanbul: Havass Yayınları, 1980).

⁸ David Hodgson, *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane (New York: Oxford University Press, 2002), 57-58.

⁹ M. Niyazi Öktem, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk* (İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977), 251-252.

¹⁰ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 230-231.

- Bugün artık bilinmektedir ki insanlardan sudur eden pek çok eylem, aynı şekilde çeşitli sebeplerin sonucu olarak gelişmektedir.
- İnsan zihninde, herhangi bir işi yapıp yapmama konusunda tereddüt ederken sebeplerden biri galip gelir ve seçeneklerden birine yönelir. Tereddüt esnasında şıklardan birinin baskın çıkmasının nedeni, insanın iradi tavrı değil; o şıkkı tercih etmesine yol açan sebeplerin yarattığı zorunluluktur.
- İnsan, dışsal etkenler dışında arzu ve güdü gibi çeşitli baskın eğilimlerin etkisiyle de davranış ortaya koyan bir varlıktır. Bu da bir tür zorunluluk hâli oluşturmaktadır.

Mantıkçı deterministler, geçmiş kadar geleceğin de değiştirilemez olduğunu iddia ederler. O zaten kaderin kitabında yazılmıştır. Gelecek ise geçmişin döl yatağında şekillenmiştir. Bunun için ileri sürdükleri delillerden biri, gerçeğin zamansızlığına dair atıftır. Kehanetler değişmez ve mutlakdır çünkü mantıksal olarak zorunludur. Gelecekteki hadiseler, şu anda tabi oldukları faktörlere bağlıdır ve bu yüzden zihnin müteakip değişim olasılığını da failin kontrolüyle ilgili herhangi bir faktör olasılığını da hariçte tutarlar.¹¹

Her olayın bir takım yakın veya uzak sebeplere bağlı olarak ortaya çıktığını daha sonra ortaya çıkan bu yeni hadisenin başka birtakım olayların sebebine dönüştüğünü ve bütün olup bitenlerin “kozal bir açıklaması”nın yapılabileceğini kabul etme prensibine dayanan determinizm, kozmosla sürekli ve dinamik bir bağ kuran Tanrı tasavvurunu sakatladığı gibi insani fiilleri de kapsama dahil ederek özgürlük nosyonunu baltalar. Tam da bu yönüyle fatalizm ile determinizm birbirinden ayrılır çünkü bir fatalist ortaya çıkan olgularda kendi iradesinin hiçbir şekilde etkisinin olmadığını kabul etmektedir. Oysa determinizmde, insanın fiilleri birtakım sebeplerin sonucu olarak ortaya çıksa da fiilin kendisi başka hareketlerin sebebi olabilmektedir.

Tartışma; determinizmin görünür âlemdeki varlığının kabulünden çok bunun insan davranışlarına teşmilinden kaynaklanmaktadır. Katı deterministler insanın, yaptığından başkasını yapma seçeneğinin bulunmadığını savunurlar. “Başka türlü de yapabiliirdim” veya “başka bir seçenek de söz konusu olabilirdi” ihtimali, bu felsefede mevzubahis değildir. İlmli determinizme göre ise insan, her hâlükârda çeşitli saiklere bağlı olarak hareket eder lakin bu bağlılık, irade hürriyetini ortadan kaldırmaz. Katı determinizm yanlıştır çünkü o, fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan beşerî karakteri, yani fiillerin zuhurunda etkili olan psikolojik, fizyolojik yasaları tümüyle reddetmektedir. İnsanın muktedir olması eylemin gerçekleşmesinde tek başına bireysel iradenin belirleyici olduğu anlamına gelmese de fiilin gerçekleşme sürecini bütünüyle kuşatan bir zorlamadan bahsetmek mümkün değildir. Fakat katı deterministler, eylemin icrasında “iç zorlama”nın etkisinin dikkate alınması gerektiğini savunurlar. Fiillerin arka planında insan arzu ve istekleri ile bir bütün olarak karakter yatar. Aynı zamanda biyolojik kalıtım ve çevresel etkinin varlığı, inkâr edilemeyecek kadar etkileyici hatta belirleyici olabilmektedir. Onlar, eylemin gerçekleşmesinde bütün bu unsurların etkisini hesaba katmadan tam bir özgür iradede bahsetmenin imkansızlığına dikkat çekerler.¹² Katı belirlenimciliği benimseyen bazı bilimciler, bu varsayımın açık bir gerçek olduğunu ileri sürerler.

¹¹ John Randolph Lucas, *The Freedom of the Will* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 65-66.

¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 162-163.

Bununla birlikte bu kimseler, kendi öznel yaşamlarında hangi saiklerle karar verdiklerini açıklamakta zorlanırlar. İnsanoğlunun övgüye ve yergiye mazhar olan davranışlarının arkasında yatan süreci anlamlandırmanın zorluğunun farkındadırlar. Tehdit altındaki ahlaki tutarlılığı ve ileri sürülen nihilizmi bağdaştırmanın bir yolu mümkün görünmemektedir.

Determinist felsefeye göre aslında olanlardan başka hiçbir şey mümkün değildi. Çünkü evvelde her şey belirlenmişti. Özetle nedensel süreçler, sonucu kaçınılmaz hâle getirecek şekilde devinim hâlinindedir. Bireyin çoklu olasılıklara olan inancı, bu süreçlerin nasıl sonuçlanacağı konusundaki cehaletinin bir sonucudur. Filmin sonunu, geleceği ya da akıbeti bilmemek, insanda kendi seçimleri üzerinde bir söz hakkı bulunduğu sanrısını yaratır. Deterministlerin çoğunun inandığı şey, tam olarak böyledir.¹³ Buna karşılık özgür irade doktrini, gerçekten çok sayıda olasılık olduğunu ve hangisinin gerçekleşeceğine otonom bir iradeyle karar verildiğini savunur. Psikologların çoğu özgür irade konusunda mütereddittir; zira onlara göre iradenin varlığını kabul etmek, kişinin davranışının; buna neden olabilecek önceki tüm olaylara tamamen bağımsızlık kazandığını da kabul etmek demektir. Diğer yandan bilişsel bilim üzerine düşünenlerin çoğu, fiziksel nedensellik yasalarının tüm davranışları açıklamada yeterli olduğuna inanmaktadır. Şayet fiziksel nedensellik her şeyi açıklarsa niyet, asla herhangi bir şekilde davranışa neden olamamaktadır.

İnsanın eylemlerinin kozalite kanunlarına bağlı olup olmadığı hakkında gerekircilik (necessity) ile belirlemcilik (determinism) terimleri arasında dikkat gerektiren nüanslar bulunmaktadır. Zamansal ardışıklık ile ardışık zorunluluk mefhumları üzerinde yeni bakış açılarına ve son bilgiler ışığında yeniden düşünmeye gereksinim vardır. Kuşkusuz kavramların yanlış kullanımı ya da ahlaki faillikle ilgili endişeler konuyu objektif ve sarih bir şekilde tartışmayı zorlaştırmaktadır. Gerçekten özgür iradenin metafizik teorileriyle bilimsel kanıtlar arasında bir uyum mümkün müdür? İnsanın fiil işleme melekesinin çeşitli psikolojik ve biyolojik saikler tarafından yönlendirilmesi, onun ahlaki fail (moral agent) özelliğini ortadan kaldırır mı? Özgür irade ile psikolojik ve biyolojik unsurların birleştirilmesi ya da özgür iradenin saikleri yönetmesi olasılıktan bütünüyle uzak mıdır? Benliğin ya da ruhun kendisinin fiilin nedeni olması ihtimal dışı mıdır? Belki de nedensellik ve zorunluluk sözcükleri doğru mefhumlar değildir.¹⁴ Eylemlerin belirli etkilere açık oluşu hatta bu etkilerin fiilin başlangıcının nedeni oluşu, sürecin kendiliğindenliğinin kanıtı sayılamayacağı gibi iradenin yokluğunu da ispatlamayacaktır. Gerekliliklerin lüzumu, iradenin ilzamına kâfi değildir.

¹³ Baumeister, *The Cultural Animal*, 299-300.

¹⁴ John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (Books IV-VI), ed. J.M. Robson (USA: Harper & Brothers, 1981), 8/836-843. Mill, fizik âlemdeki neden-sonuç ilişkisinin olduğu gibi insana da teşmil edilmesine itiraz eder. İnsan dışsal dünyadan etkilenir fakat bütünüyle dışındaki dünya tarafından belirlenmez. Onun seçimlerinde kendi iradesi de rol oynar. Bu anlamda insan sadece başka faktörler tarafından inşa edilen bir nesne değil, kendi kendini inşa eden özel bir varlıktır. Deterministlerin dışsal etmenler adını verdiği unsurların ne kadar dışsal yani çevresel ve kalıtsal olduğu tartışmalıdır. Verilen kararlarda insana özgü içsel süreçler de etkindir. Mill, fizik âlemin terminolojisi ile insanı tarif ve kategorize etmenin yanlışlığına dikkat çeker. Bilimsel ilerlemenin herhangi bir döneminde üretilen ve muhtemelen gelecekte değişecek olan mekanik kuramlarla insanı tanımlamaya çalışmak usûlî bir hatadır. Doğa yasaları adını verdiğimiz yasalar, bugüne kadar elde ettiğimiz bilgilerle vardığımız yorumlardan ibarettir. Oysa bilimsel bilginin tarihi, tam bir istikrarsızlık ve değişkenliği gözler önüne serer. Bk. Funda Neslioğlu, "İrade Özgürlüğü Sorununun Çözümüzlüğü Üzerine", *Felsefe Dünyası* 47 (2008/1), 179-184.

Şayet sebeplilik zincirinden muaf bir fiil mümkün değilse özgür iradenin bizatihi kendisi eylemsellikte yeter sebep şeklinde telakki edilebilir. İnsanın ihtiyârı, doğadaki sebeplilik zincirinin bir halkası olabilir. Haddizatında insani irade, evrendeki matematiksel denkleme bir sürpriz etkisi yapabilir. Zira iradî fiil, neticesi öngörülemezdir. İnsan davranışlarının etkilere açık bir şekilde meydana geldiği hatta bu etkilerin çeşitliliğinden dolayı zaman zaman tereddütte kalındığı doğrudur. Bu etkilerden birinin insanın cüz'i iradesi üzerinde daha dominant oluşuyla fiilin teşekkül etmesi, hürriyeti ilga etmez. Arzu, şehvet, açlık, susuzluk gibi güdüler, insanı her zaman davranışa itmez. Bunların insan iradesiyle kontrol altına alınabildiği ve yönetilebilen güdüler olduğu tecrübeyle sabittir.¹⁵

Katı determinizmi doğru kabul etmek, özgür iradeyi ve sorumluluğu yok saymak demektir. Bu yaklaşımda ne katile kızmak ne de maktule üzülmek mümkündür. Katil kendi seçimleri dışında bir şey yapmıştır ki ahlaken ve hukuken mesul tutulamaz. Maktul ise zaten başına gelecek bir şeyi yaşamıştır ki bunun için üzülmek yersizdir. Öte yandan ahlaki ve hukuki sorumluluktan bahsedebilmek için determinizmi tümüyle reddetmeye gerek yoktur. Evet, insan fiilleri bir sebeplilik zinciri içerisinde ve belli ölçülerde determine olarak gerçekleşir.¹⁶ Kritik olan bu sebepliliğin bir icbar yaratıp yaratmadığıdır. Kişinin irade ve kudreti, bu kozal akış içerisinde rüzgârın önündeki yaprak gibi değildir. Akışı değiştirebilir hatta durdurabilir yahut ona yön verebilir.

“Mekanistlerin yaptığı gibi determinizmi nedensellik yasalarının zorunluluğuna bağlayıp özgürlüğü yadsımak, cansız maddenin atomlarıyla insan atomlarını özdeşleştirmeye çalışmak; cansız evrenin yasalarıyla organik, psikolojik evrenin yasalarını aynı mekanik yasalara indirgemek, bilimsel ve felsefi çalışma yetersizliğinden başka bir şey değildir.”¹⁷ Tüm nedenlerin faktörel gücünü aynı odağa yerleştirerek kalıtım, biyo-fizyoloji ve psikolojik amilleri aynileştirmek, bir tür materyalizmdir.

Bazı aşırı deterministler “şayet ayaklarınız yere basıyorsa bu sizin değil, içinde yaşadığımız gezegenin kararıdır” diyerek kozmik yasalarla bilinçli eylemleri indirgemede radikalleşir. Bu varsayımda özgürlüğün gerçek bir özgürlük olabilmesi için her türlü sebep-sonuç ilişkisinden yalıtılmış olması zorunludur. O kadar ki karar, içsel ve dışsal her türlü nedenin yönlendirmesinden ve etkisinden arınmış bir ortamda verilmelidir.¹⁸ Oysa ileri sürüldüğü gibi doğanın bir parçası olan insanın kendini kuşatan doğa yasalarından bütünüyle bağımsızlaşması mümkün değildir. İnsanı özgür kılan, ussal yetenekleriyle bu etkenleri, yönetebilmesi hatta gerektiğinde aşabilmesi ya da aksi durumda içlerinden birini tercih edebilmesidir.

Bilim felsefesi bugün, özgür istenç ile belirleyicilik kuramı arasında bocalamaktadır.¹⁹ Oysa felsefe ile bilim rakip değildir. Bilim dünyaya bakmaya ve onu tanımlamaya dair bir teklif sunarken felsefenin çabası onu anlamlandırmak ve kozmostaki yerini kavramaktır. Bilimin muhkem muteberliğine dayanarak zaman zaman felsefeyi tahfif etme teşebbüsüne rağmen kabul

¹⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 231-233.

¹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 164.

¹⁷ Öktem, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, 253.

¹⁸ Daniel C. Dennett, *Özgürlüğün Evrimi*, çev. Çağatay Tarhan (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 126.

¹⁹ Roger Penrose, *Kralın Yeni Akli-Bilgisayar, Zekâ ve Fizik Yasaları*, çev. Tekin Dereci (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 440.

edilmelidir ki felsefe, bilimden daha az değerli değildir. Çünkü J. Dewey'in sözleriyle felsefe "gerçeklikten ziyade anlama meşguldür." Bilime taptığımız ve felsefeden korktuğumuz, onun sorgulamalarını içi boş ve değersiz kabul ettiğimiz sürece insanlığın büyük bir bilime sahip olması ve malumatı yerli yerine koyarak bütüncül bir okuma yapması zor görünmektedir. Çünkü felsefe gerçeklere dayanan fakat onlar tarafından belirlenmeyen bir olasılıklar vizyonudur. O, değerleri birbiriyle ilişkilendirirken "spekülatif bir cüret" kullanır.²⁰

Geçmişte psikologların ve davranış bilimcilerin, bugünse sinir bilimcilerin insan davranışının nasıl ortaya çıktığını göstermedeki her yeni başarısı; ilk bakışta özgür irade fikri için başka bir yenilgi gibi görünmektedir. Aslında, bilimsel girişimlerin çoğu, nedensel ilkelerin ve nedensel kalıpların bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Kozalite, bilim yapabilmenin ussal zeminidir. Oysa çoğu sosyal bilimcinin liberal inancının bir parçası olmasının ötesinde, yapılan yeni araştırmalar, insanların kalıtlarından çok çevrelerinin bir ürünü olduğunu ve bu nedenle çevreyi değiştirmenin davranışları değiştirmenin etkili bir yolu olduğunu göstermektedir. Öte yandan her sonucu determinizm çerçevesinde yorumlamak kolaya kaçmaktır ve objektif bir bilim insanı determinizm hakkında şüpheli olmalıdır. Evrensel nedensellik doğru fakat determinizm yanlış olabilir. Zira katı determinizm; kanıtlanamayan bir varsayımdır, deneysel bir bulgu değildir.²¹ Haddizatında özgür iradeyi reddeden hipotez, özgür iradeyle ilgili tecrübe edilen gerçek ve derin deneyimler yoluyla kolaylıkla çürütülebilir.²²

Bilincin ve özgür iradenin bir yanılısına olabileceği fikri, bilinçli seçimlerin dünya ve ahiret hayatını belirlediğine inananlar için radikal bir şekilde rahatsız edicidir. Bir kişinin bilinçli iradesinin doğru olanı seçme ve yanlış olanı reddetmedeki rolü, onu teolojik bir mesele hâline getirir ve insan davranışlarının mekanik açıklamaları hakkındaki kaygılar, sadece dinler açısından değil; Batı da dahil tüm kültürler nazarında toplumbilimciler tarafından paylaşılır.

3. Determinizm ve Özgürlüğün Nörobiyolojisi

Nörobiyolojik determinizmin, nörobiyoloji henüz bir alt disiplin olarak gelişmeden hatta biyoloji, 19. yüzyılda henüz bir bilim hâline gelmeden çok önce ortaya çıktığı ileri sürülür. Buna göre İncil'de yer alanlar da dahil olmak üzere insanın ortaya çıkışı ve gelişimi hakkındaki bilimsel olmayan açıklamalarda, biyolojik determinist düşüncenin ilk izleri sürülebilir. Hz. Nuh'un oğullarından Ham ve sonrasında gözlemlenen çeşitli hadiselerin anlatımında bu düşünceye rastlandığı iddia edilir.²³ Bugünkü çoğu bilim anlayışına göre biyolojik determinizmin bu en eski biçimleri, doğaüstü bir tasarıma dayanmaktaydı. Tufan sonrası Hz. Nuh'un oğullarına dayanan ırkların çeşitliliği sadece fizyolojik ve biyolojik çeşitliliği değil, karakteristik ayrımları da içeriyordu.²⁴

²⁰ Sidney Hook, *The Quest for Being and Other Studies in Naturalism and Humanism* (London: Macmillan, 1961), 227-228.

²¹ Peter von Inwagen, "The Incompatibility Of Responsibility And Determinism", *Action and Responsibility*, ed. Michael Bradie-Myles Brand (Ohio: Bowling Green State University, 1980), 30-37; Roy F. Baumeister, *The Cultural Animal: Human Nature, Meaning, and Social Life* (New York: Oxford University Press, 2005), 300.

²² Michele Caponigro, "Free Will from Outside Spacetime? The Role of Observer in Quantum Mechanics", *NeuroQuantology* 16/8 (2018), 16-21.

²³ *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015), Yar.9:19-20, 10:2-32.

²⁴ Joseph L. Graves Jr., "Great Is Their Sin: Biological Determinism in the Age of Genomics", *Annals of AAPSS* 661 (September 2015), 24-50.

Bugün tartıştığımız biyolojik determinizmin temeli ise 1900'lerde Gregor Mendel (1822-1884) tarafından keşfedilen ve insan farklılıklarının biyolojik temeli olarak kabul edilen genetik bilimine dayanır. Genetik hakkında artan bilgiler öncelikle Fransa'da Alfred Binet (1857-1911) tarafından kurulan ardından Amerika Birleşik Devletleri'ne ithal edilen ve Lewis M. Terman (1877-1956) tarafından popüler hâle getirilen zekâ testleri üzerinden bir belirlenimci nosyona dönüşmüştür. Kalıtsal zekânın tek belirleyici unsur olarak düşünülmesi, 1916 yılında Stanford-Binet testi aracılığıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde zihinsel test hareketini başlattı. Zekânın nicel olarak ölçülebileceği fikri ve Mendel genetiğindeki hızlı gelişmeler, biyolojik determinizmin güçlü ve popüler bir varyantını doğurdu. Öjenik hareket kısa sürede pek çok ülkede yayıldı. Toplumun sağlık ve refahının daha zeki insanlara bağlı olduğu, zekânın esasında genler tarafından belirlendiği fakat daha az zeki olanların çok fazla çocuk ürettiği için nüfusun kontrol altına alınması gerektiği, bu amaçla hukuki düzenlemeler yapılarak durumun tersine çevrilmesinin önemi savunuldu. Öjeni doktrinine göre siyahların, Doğuluların, Güney ve Doğu Avrupalıların genetik olarak zihinsel ve ahlaki açıdan aşağı olduğu iddia edildi.²⁵ Öyle ki bu ırkçı yaklaşım 1924 tarihli ABD Göçmenlik Yasasını ortaya çıkardı.²⁶

Diğer yandan Alman ırkçılığının ürettiği şok, dünyanın büyük bir savaş ve yıkımla yüzleşmesine yol açtı. Biyolojik determinizm, çok uzak olmayan meşum sonuçlarına rağmen bugün hâlâ kimi entelektüel çevrelerde daha sofistike ve bilimsel (!) formlarda devam etmektedir. En son sürümlerden birine göre okul çağındaki çocuklar arasında gözlemlenen başarı farklılıkları, esas olarak sosyoekonomik nedenlerden ziyade genetik farklılıklardan kaynaklanmaktadır ve bu nedenle değiştirilemez niteliktedir. Diğer yandan ırklar arasındaki ortalama okul başarısı ve sosyoekonomik seviyelerdeki farklılıklar da (genellikle siyah ve beyaz) çoğunlukla genetik ve bu nedenle bunların da değiştirilmesi pek mümkün değildir.²⁷

Sosyal sınıflar arasındaki farklılıklar ve toplumsal statü, çoğunlukla genetik ve zekâdaki değişmez farklılıkların sonucuysa bireysel çabaları aşan daha genel deterministik bir dünya düzeninden söz etmek kaçınılmazdır.²⁸ İlaveten erkek ve kadın cinsi arasındaki statü ve rol farklılıkları da büyük ölçüde biyolojik, evrimsel transmutasyonun doğal bir sonucu ve değişmez kabul edilir.²⁹ Irkçılık ve şovenizme bilimsel bir temel bulmak için yapılan çalışmaların, bazı entelektüeller arasında hâlâ geçerliliğini koruduğu gözlemlenebilmektedir.

Determinizmin bu türünde biyolojik etik sistemleri iki farklı düşünce çizgisini içerir: Öncelikle davranışlarımız biyolojik olarak belirlenmektedir. Ahlak ve inançsa hayatta kalma yolunda (homeostasis) bir katma değer ifade ettiği ve toplum hayatının düzeninde yararlı bir işlev gördüğü için evrim tarafından geliştirilmiştir. Toplumsal değer yargıları genlerde saklanır ve iradi fiiller de dahil eylemlerin temel amacı, genetik materyali korumaktır.³⁰ Oysa insan benliğinin

²⁵ Fred W. Johnson - Arthur R. Jensen, "Race and Sex Differences in Head Size and IQ", *Intelligence* 18, (1994), 309-333.

²⁶ Mezkûr yasa, Asya kökenlilerin Amerika'ya göçüne sınırlamalar içermekteydi.

²⁷ Arthur R. Jensen, "Intelligence, Learning Ability and Socioeconomic Status", *The Journal of Special Education* 3/23 (1969), 23-35; Jensen, "How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement", *Harvard Educational Review* 39/1, (1969), 1-123.

²⁸ Richard Herrnstein, "I.Q.", *The Atlantic* 228 (1971), 43-64.

²⁹ Bk. Lionel Tiger - Robin Fox, *The Imperial Man* (New York: Routledge, 1971); Lionel Tiger - Robin Fox, "The Zoological Perspective in Social Science", *Man* 1/1 (1966), 75-81

³⁰ Rosemary Rodd, "The Challenge of Biological Determinism", *Philosophy* 62/239 (1987), 84-93.

teşekkülünde, kalıtım ve çevrenin dahli olduğunu kabul etmek başka, sadece kalıtım ve çevrenin ürünü olan kompozit bir materyal şeklinde tanımlanması başkadır. Bir seçim yapıldığında bunu kim yapar? Kalıtım, çevre ya da üniversal determinizmin bileşenleri mi yoksa bütün bunların ve daha fazlasının içinde hatta üstünde tekil ve öznel olarak insan dediğimiz varlık mı?

İki özdeş, tek yumurta ikizi insanı hayal edelim! Akla gelebilecek her şekilde (genler, önceki deneyimler, mevcut beyin durumları vs.) birbirlerinin mükemmel klonları bireyler olsunlar. Onlara “kahve mi, çay mı?” şeklinde basit bir soru sorsak mutlak şekilde aynı cevabı vereceklerini düşünebilir miyiz? Bu sorunun cevabının bilinme oranı ile özdeş deneklerin olası cevaplarını bilmenin oranı aynıdır. William James’in dediği gibi “gerçek iki taraftan biriyle birlikte olduğunda aynı anda diğeri yanlı yapar.” Bazı belirsizliklerin epistemolojik ve içsel olarak tahmin edilemezliği özgürlüğün kanıtıdır. Kuantum parçacıklar düzeyinde olduğu gibi, insan davranışları bazen içsel öngörülemezlik sergileyecektir. Bu durumda insanlar, en azından mütevazı ölçüde, özgür faillerdir; yani cüz’î/kısmi/sınırlı bir irade özgürlüğünü hak ederler. Böylece onlar, kendi eylemlerinin nisbî ilk nedeni olurlar. Akla gelebilecek her biyolojik, psikolojik ve sosyal etki hesaba katılsa da kahveye veya çaya; ahlaki veya ahlaki olmayan eylemlere yönelmenin öngörülemezliği ve özgürlüğü korunur.³¹ Genler ve yetiştirme koşullarına bağlı beyin durumları belirli davranış eğilimlerini belirleyebilir fakat nihayetinde sorumluluk alan ve karar veren biyolojik yapının fevkinde bir benlik vardır.

Sosyobiyolojik yaklaşımda ise insan, davranışlarının olası genetik etkilerinin farkında olmayarak hareket eder. İç gözlem yoluyla elde edilen bu kanıt, beyin süreçlerinin diline çevrildiğinde gerçekleşen olay şu şekilde izah edilir:³²

a) Evrim, insan beynini gelecek nesillere gen transferini aktarmayı sağlayacak şekilde programlamıştır. Beynin belirli şartlardaki hesaplamaları buna koşullanmıştır. Beyin mekanizması, davranışları kontrol ederken olasılık hesaplamalarını bu amaca göre planlar. Diğer bireylerle iletişime geçerken söz konusu mekanizma tarafından yapılan hesaplamalar sırasında ortaya çıkan beyin durumları, minimax kuralına göre işlev kazanır. Yerine göre şefkat, acıma, yerine göre öfke, nefret, korku vb. hislerin tezahürü bu hesaplamalar sonucu varlık kazanır.

b) Peki duygular bile beyin mekanizmasının genetik koşullanmasının doğal sonucu olarak yaşıyorsa bilinç ne işe yaramaktadır? Bu durumda bilinç, beynin otomatik kompozisyonunun sonuçlarını değiştirmese de koşulları anlamlandıran ve değer veren sınırlı bir fonksiyon ifa etmektedir. Ortaya çıkan fenomenler yalnızca beyin durumlarının bir yönü olduğu için burada bir tür çaresiz “makinedeki hayalet”ten söz etmek mümkün değildir. Beynimiz genlerle değil, beyin durumlarıyla ilgili minimum hesaplamalar yapacak şekilde programlandığından ve farklı bireylere verilen ağırlık, genetik ilişkinin katı hesaplamasına değil; olasılık faktörlerine bağlı olduğundan özgürlükle ilgili kaygıları esnetmek pekâlâ mümkündür. Teoriye göre diğerkâmlık gibi insansı özellikler ve hayata değer atfetme deneyimi, genetik mirasımızın bir parçasıdır. Tıpkı hayatta kalmak için yeri geldiğinde herkesin bencilleşebileceği gibi. Nörobilimin ortaya koyduğu ve özgür iradenin mekanikliği ya da yokluğuyla ilişkilendirilen bilgiler, insanın değerden

³¹ David G. Myers, “Determined and Free”, *Are We Free? Psychology and Free Will*, ed. John Baer vd. (New York: Oxford University Press, 2008), 32.

³² Rodd, “The Challenge of Biological Determinism”, 84-93.

soyunması/uzaklaşması veya onu göz ardı etmesi anlamına gelmeyecektir. Ahlaki akıl yürütme ve davranış için öznel argümantasyon yaratma hâlâ imkân dahilindedir. Beyin, gerekçeli argümanları girdi olarak kabul edebilir ve bunların davranışa dönüşüp dönüşmeyeceğini ya da eylemin mahiyetini hesaplayabilir.

Davranışımızın genetik olarak şekillendirilmiş bir beynin fizyolojik aktivitesinden kaynaklandığı fikri, geleneksel özgür irade görüşünü çürütür. Bu durum davranışımızı, hareket hâlindeki moleküllerin otomatik bir sonucu hâline getirir ve nedensiz bir davranış seçicisine (nefs, ego, benlik, ruh vb.) yer bırakmaz. Eğer davranışlarımız, beynin rastgele aktivitelerinden ibaretse seçim yapmak için ıstırap çekmemize ya da düşünsel kuluçkaya yatmamıza gerek yok demektir. Ancak bilinçli karar vermekten vazgeçilmiş bir hayat fikrini tahayyül etmek bile bir “Valium” (yüksek doz müsekkim) işlevi görebilir. Oysa seçme deneyimi, bir kurgu değildir.³³ Davranış, seçimi esasında sinirsel ve sinir üstü etkin bir fonksiyon gerektiren gerçek bir süreçtir.

Beynin hangi bölgesinin hangi işlevi gördüğünü bilmek, hangi nöronların hangi bilişsel becerilerde ateşlendiğini keşfetmek ve hangi uyarının beynin hangi bileşenlerinden geçerek davranışa dönüştüğünü görüntülemek hatta duyguları biyolojik moleküllerden ibaret kabul etmek; niyetlilik, öznellik, irade, vicdan, hayal vb. zihinsel durumları anlamak için yeterli değildir. Refleksif ve reflektif davranışlar arasında düşünce süreçlerinin gayr-i maddi yapısından kaynaklı temel bir fark vardır.

Modern bilim anlayışı, tüm detayları matematiksel olarak hesaplanabilir ve bu bilinebilirlik nedeniyle hükmedilebilir bir evren tasavvuruna sahiptir. İnsan da bu devasa sistemin alelade cüzlerinden biri kabul edilir. Bu paradigmda henüz bütünüyle keşfedilememiş olsa da insan beyni, evreni yöneten külli yasalardan bağımsız değildir. Var olan her şey fizikseldir ve fiziksel yasalara göre hareket eder. Beyin için de girdiler ve çıktılarının nedenselliğinden başka bir açıklama söz konusu değildir. Bugün pek çok bilim insanı, zihni üreten insan beynini genel yasalara dahil ederek hesaplanabilirlik ve öngörülebilirliği sağlamak istese de varsayımda hep bir şeylerin eksik kaldığına dair o rahatsız edici duygudan kurtulamamaktadır. Diğer yandan hesaplanabilirliğin matematiksel kesinlikle aynı şey olmadığını da hatırlatmak gerekir. Mutlak Platoncu matematiksel evrende tahmin edildiğinden daha fazla gizem vardır.³⁴ İnsan beyni de sırrına vakıf olmak için galaksiler kadar uzak ve erişilemez olmamasına rağmen bu gizemlerin başında gelmektedir.

Genetik ve sinir bilim alanında ortaya çıkan zengin ve yeni veriler, determinizm ile özgür irade arasında kalan ahlaki faillik meselesi hakkındaki gerçekliğin, muhtemelen uyumluluk (compatibilizm) fikrine yakın bir yerde yattığını gösteriyor. Uyumluluk ya da bağdaşırcılık, deterministik evren fikriyle özgür iradenin birlikte imkanını varsayar. İnsan özgürlüğünün varlığı ve yokluğu ile sınırlarını tayin eden tek sistemin biyolojik sistem olduğu kabul edilse bile beyin fizyolojisinin, standart kalıplar üzerinden herkesi tekleştirdiği söylenemez. İnsan genomu, tüm vücudun yapısını en ince ayrıntısına kadar tasarlar ve genetik bilgi tüm hücrelere nüfuz eder. Fakat beyin devrelerinin tamamı, genler tarafından belirlendiği şekilde benlik ve kimliğin

³³ Steven Pinker, “The Fear of Determinism”, *Are We Free? Psychology and Free Will*, ed. John Baer vd. (New York: Oxford University Press, 2008), 311.

³⁴ Penrose, *Kralın Yeni Aklı*, 455.

oluşmasında yegâne unsur değildir.³⁵ Adeta parmak izi ya da ses rengi gibi her bireyin beyin yapısı özel ve öznedir.

- 1) Öncelikle öznel deneyim hiçbir insanda tıpatıp aynı olmadığından beynin nöral yolları ve zihinsel durumlar, kişiye özgüdür.
- 2) İkinci olarak kültür başta olmak üzere epigenetik faktörlerin her beyinde bırakacağı izler de farklı olacaktır. Epigenetik, beyin yapısı ve işlevi ile çevre ve geçmiş deneyimlerin karar verme süreçlerinde etkileşime girerek rol oynadığı tezidir. Buna göre insan, kendi kararlarını vermek için sınırlı fakat mükellefiyet için yeterli özgür iradeye sahiptir. Bu nedenle eylemlerinden ahlaken sorumludur.
- 3) Bilinçli ve daha çok bilinçdışı öğrenme kabiliyetinin nörobiyolojik temelini oluşturan ayna nöronların keşfi tür olarak kültürel etkilenime, çevresel belirlenime ve ayna benlik yapısına ne kadar açık olduğumuzu kanıtlamıştır. Fakat aynı zamanda benliğin dinamik yapısını da gözler önüne sermiştir.
- 4) Beynin plastisite denilen esnek yapısı, yaşamsal deneyimlere bağlı olarak değişir ve gelişir. İnsani etkinlikler, dış dünya ile etkileşim ve eğitim sürecinde edindiklerinin tesiri ile modellenmiş beyin; bireysel tarihi ve yörüngesi tayin eder. Bu irtibat, beynin işleyişi ile dış dünyanın reel olgusu ve onun kişisel kavranışı arasında özdeşliğe yakın bir yapı inşa eder. Çevresel etki, epigenetik yontma, nöroplastisitenin çamursu tasarımı sahnededir. Tam bu nokta, belirlilikle belirlenimci olmamanın şaşırtıcı bir şekilde yollarının kesiştiği özgürlük alanıdır.³⁶

“İnsanlar hayvandır ve yaptığımız her şey biyolojik potansiyelimizde yatar.”³⁷ diyen evrimsel biyolog Stephen Jay Gould (1941-2002) insanların hayvan olduğu ifadesinin, spesifik davranış kalıplarımızın ve sosyal düzenlemelerin herhangi bir şekilde doğrudan genlerimiz tarafından belirlendiği anlamına gelmediğinin altını çizerek biyolojik determinizme şerh düşer.

Beynin, yaşam boyu hem hormonlar hem de deneyimler tarafından organize ve aktive edilen son derece plastik, modüler olarak dimorfik (çift kutuplu), gelişimsel olarak öğrenmeye açık bir organ olduğunu kabul etmek “iyi bilim”in temelidir. Öğrenmenin ve hafızanın altında yatan moleküler, hücresel ve sistemsel nöroplastisite; yaşanan deneyimlerle benzersiz ve özgün bir şekilde beyni sürekli şekillendirir. Tercihler, reflekse ya da otomatizme dayalı davranışsal seçimlerle karıştırılmaması gereken motivasyonel tutkulardır. Özgürlük, bir tercihle karşı karşıya kalındığında “evet ya da hayır” demekten çok daha fazla bir kabiliyettir: O, beynin plastikiyeti göz önüne alındığında bir “olma vetiresi”dir. Kendimizi şekillendirme ve yaratma tecrübesidir. Nietzsche’nin deyişiyle “Gerçekten neyse o olma becerisidir.”³⁸ Fakat gerçekte ne olduğumuz kalıplaşmış, hazır ve belirli bir “şey” değildir.

Karar verme süreçlerinde muhtemel bir durumda nöronlar ateşlenir, benlik beyin aracılığıyla şartları değerlendirerek “en doğru” şıkkı/davranışı, görünen bir fenomen olarak eşlik eden uygun

³⁵ Antonio R. Damasio, *Descartes’in Yanılgısı-Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 258.

³⁶ Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız*, çev. Selim Karlıtekin (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 50.

³⁷ Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin, Reflections in Natural History* (New York: W. W. Norton & Company Ltd., 2007), 252.

³⁸ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpaz (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1997), 154.

duyguyla birlikte hesaplar ve ardından gerekli kas hücrelerini aktive eder. Bu süreç her zaman sıkı bir şekilde genetik olarak kontrol edilemez çünkü insanlar dahil birçok hayvan davranışlarını deneyime uygun olarak değiştirme konusunda hatırı sayılır bir yeteneğe sahiptir. Bu tür bir değişiklik, temelde yatan genetik kısıtlamalara (bedeni yöneten konumundaki beynin büyüklüğü ve gücü, olası temel dürtüler gibi) bağlı olacaktır. Diğer yandan hayatta kalma temel dürtüsü bencilliği öne çıkarsa da bilinç düzeyinde sevgi, korku, hırs, güven, nefret, merhamet vb. duygular tarafından motive edildiğimizi hissederiz.

Kuşkusuz insanın kendisinin karar veremediği ve doğuştan gelen özellikleri vardır. Örneğin erkekler, sahip oldukları Y kromozomu nedeniyle doğum yapamazlar. Ten rengi, cinsiyet, milliyet, çeşitli fenotip özellikleri gibi durumlar kalıtımsaldır. İrade, eğitim ya da kültür üzerinden yürütülecek herhangi bir çalışma, bu nitelikleri değiştirmeyecektir. Her insanın gen havuzunda birden fazla ırka ait genotiplere rastlamak mümkünse de genelde ağırlığı bir ırkın DNA'sı teşkil eder. Fakat bu özellikler dışında kalan neredeyse her durum, özgür irade yoluyla ya da epigenetik etkenlerle değişime açıktır. Şayet bir genetik belirlemeden söz edeceksek bu sadece yukarıda saydığımız doğuştan gelen özellikler için mümkündür.

Bazı araştırmacılara göre sinir bilim beynin işleyişi açısından bir mekanizm önerebilir fakat asla determinizm öneremez.³⁹ Nörobilimin bulguları deterministik bir evrende yaşadığımızı ve beynin de bu evrenin bir parçası olarak bütünüyle deterministik bir işleyişe sahip olduğunu göstermez. Determinizm kabul edilse dahi Werner Heisenberg'in (1901-1976) "belirsizlik ilkesi" temel moleküler faaliyetler hakkında tam olarak bilgi sahibi olmamızı engeller. Sinir bilim bu konuda bir tespitte bulunmak yerine belirsiz veya olasılıklarla (stochastic) dolu süreçlerin iç içe geçtiği bir mekanizma sunacaktır. Doğada geçerli determinizm, özgür irade söz konusu olduğunda geçerli değildir. En azından bunun için bir kanıt bulunmamakta sadece spekülasyon yapılmaktadır. Zira "Fiziksel olayların kategorisi ile öznel olayların kategorisi arasında açıklanamayan bir boşluk vardır."⁴⁰

Zihinsel ya da fiziksel bir eylemin startını verecek olan bir nöronun ateşlenip ateşlenmeyeceği, hangi aksiyon potansiyellerini ürettiği veya kaç tane sinaptik vezikül salındığını öngörmek mümkün değildir. Muhtemel en iyi model; olasılıklara dayalı fenomenlerden ibarettir.⁴¹ Aynı zamanda mezkûr öngörülemezliğin gerçekten temelde belirsiz süreçlerden mi yoksa mevcut epistemolojik imkânlarımızın ötesinde kalan karmaşık deterministik süreçlerden mi kaynaklandığı da sinir bilimin sessiz kalacağı hususlardandır.

Paradoksal olan şu ki determinizmin -fizik âlemde gerilemesine rağmen- insan davranışları konusunda ilginç bir şekilde gücünü artırdığı düşünülmektedir. Bu mütenakız eğilimlerin birkaç

³⁹ Libet'in karar verme süreçleri ile ilgili ünlü deneyinin beynin mekanik bir şekilde işlediğini gösterdiğini dolayısıyla determinizmi haklı çıkardığını savunanların hem Libet'in değerlendirmelerini hem de bu çıkarımın sadece olasılıklardan biri olduğunu göz önünde bulundurması ve deneyle ilgili metodik eleştirileri dikkate almadan karar vermemesi gerekir. Bk. Adina L. Roskies, "Why Libet's Studies Don't Pose a Threat to Free Will In Conscious Will and Responsibility", *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet (Oxford Series in Neuroscience, Law and Philosophy)*, ed. W. Sinnott-Armstrong - L. Nadel (New York: Oxford University Press, 2011), 11-22.

⁴⁰ Benjamin Libet, "Do We Have Free Will?", *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), 47-57.

⁴¹ Adina Roskies, "Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility", *TRENDS in Cognitive Sciences* 10/9 (2006), 419-423.

sebebi vardır: “Birincisi, fizik dışındaki bilimlerdeki (biyoloji, davranışsal ve sosyal bilimler) son gelişmeler birçok kişiyi, davranışlarımızın çoğunun bizim tarafımızdan bilinmeyen nedenlerle belirlendiğine ve geçmişin insanları, sanıldığından daha fazla kontrol ettiğine ikna etmiştir.” Bununla genetik, beyin ve davranış ilişkisi üzerine yapılan biyokimyasal araştırmalar, psikanaliz ve bilişsel bilimlerdeki çeşitli yeni bulgular, yapay zekâ, hayvan ve insan davranışları arasındaki karşılaştırmalı klinik incelemelerin sonuçları, psikolojik şartlanma ve davranış değişikliği teorileri, dil, kültür ve insan yetiştirme (eğitim-öğretim) yöntemlerinin etkilerine dair kanıtlar kast edilmektedir. İkinci bir nedense “Kuantum fiziğindeki belirsizliğin, insan davranışları mevzubahis edildiğinde geçerli olmadığı teoridir. Kuantum belirsizlik, temel parçacıklar için önemli olmakla birlikte insan beyni gibi daha büyük fiziksel sistemlerde geçerli değildir.” Bu nedenle “insan tercihlerini ve eylemlerini tüm pratik amaçlar için belirlenmiş olarak görmeye devam edebiliriz” iddiası korunur. Çünkü beyindeki kuantum sıçramaları veya sinir sistemi gibi belirlenemeyen kuantum olaylarının, eyleme ya da düşünceye, beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmak gibi tahmin ve kontrol edilemez bir boyut kattığı düşünülür. Her ikisi de kendi alanlarında Nobel sahibi olan fizikçi Arthur Holly Compton (1892-1962) ve nörofizyolog Sir John Eccles’in (1903-1997) savunmalarına rağmen kuantum teorisinin özgür iradenin açıklanmasında bir değer taşımadığı ileri sürülür. Eğer beyindeki olaylar, kuantum sıçramalarla kendiliğinden ve kontrolsüzce meydana geliyorsa bu durumun; failin özerkliğini ve özgürlüğünü artırmaktan çok, olayı epilepsi gibi problemleri bir forma sokabileceği kaydedilir.⁴²

Bu sınıf düşünürler, kuantum belirsizliğin sadece mikro dünyada geçerli olduğunu fakat atom-üstü dünyada böyle bir belirsizlikten bahsetmenin mümkün olmadığını savunur. Bu yüzden maddi dünyada determinizmden ödün vermemek gerekir. Bu yaklaşıma göre parçacıklar düzeyindeki indeterminizm önemsizdir çünkü insan bedenleri de dahil nesnel düzeyinde belirsizlikten eser yoktur. Her şey nedenselliğin mantığına uygun bir şekilde cereyan eder. Bu tezi öne sürenler “büyük sayılar kanunu” (the law of large numbers) adı verilen genel bir postulata atıfta bulunur. Fizikteki temel açıklayıcı mekanizmalar aşağıdan yukarıya çalıştığı için nedensellik yasası tüm fenomenlere uygulanır. Bu durumda her şeyin bilardo toplarının hareketindeki gibi işlediği iddia edilir. Bu açıklamaya, cansız bir ceset için bu benzetmenin mümkün olduğu ancak bilinçli insan davranışlarının bilardo toplarının hareket etme biçimiyle eşleştirilmesinin yanlışlığı nedeniyle itiraz edilebilir. Çünkü insan bilinçliliği sayesinde kendi kendisini belirler. Davranışları harici nedenlerin basit tepkimelerinden ibaret değildir. Beyindeki milyonlarca hücrenin belirsizliği, insanın farkında olduğu yüksek seviyedeki özgürlüğü üretmek için tesadüfen bir araya gelmez. Bu sadece bize beyindeki parçacıkların kuantum belirsizlik sayesinde, basit nedensellikten arı kaldığı bilgisini verir.⁴³ Belirsizliği belirli hâle getiren bilinçli iradenin dokunuşudur ki bu, bizi eylemlerimiz karşısında sorumlu yapar. Belki de özgür irade meselesindeki asıl sorun, belirlenimcilikle hem bağdaşan hem bağdaşmayan bir yapıya sahip olmasıdır. Çünkü külli bir rastlantısallığın insanı özgür kılmayacağı açıktır.⁴⁴

⁴² Robert Kane, *The Significance of Free Will* (New York: Oxford University Press, 1998), 9-10.

⁴³ David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism, Overcoming to Conflicts* (New York: State University of New York Press, 2000), 154-155.

⁴⁴ Ned Block, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, haz. Susan Blackmore, çev. Seda Akbiyik (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 45.

Öte yandan beynin, tesadüfi ya da indeterminist olaylara maruz kalan atom-altı parçacıklardan müteşekkil olması durumunda birinin tam olarak ne düşüneceğini ya da nasıl davranacağını belirlemek imkânsızlaşacaktır. Şu hâlde determinizmin iddiasının çürüdüğü iddia edilebilir. Bu, bazı araştırmacılara göre kısmen doğru bir ifadedir. Zira bugün evrenin gerçekten belirsiz olduğu artık anlaşılmıştır. Ancak evrenin indeterminist bir karakterde olması da bizi, eylemlerimizin oluşmasında şans ya da rastlantı faktörünün belirleyici olması gibi bir durumla yüzleşmek zorunda bırakabilir. Bu nedenle bazı düşünürler, determinist ya da indeterminist evrenler içerisinde hangisinin özgür iradeye daha çok imkân verdiği sorusuna; determinist evren cevabını verirler. Zira determinist evrende, insanın davranışlarının nedeni çoğu zaman kendi geçmiş seçimleridir. Bu düşünceye göre en azından geleceği belirleyen geçmişte, kişinin kendi imzasının bulunduğu savlanır.⁴⁵ Oysa kişi bugünkü eylemlerini özgür bir şekilde ifa edemiyorsa geçmiş eylemleri için bunu iddia etmek nasıl mümkün olacaktır?

Açıkçası, birçok insan hareketi bilinçli özgür irade dışında ortaya çıkar. Bahusus hasarlı beyinlerle insanlar körlük gösterebilir. (Bilinçli olarak göremediklerini görüyormuş gibi davranabilirler.) Muayyen bölünmüş bir beyinde bir kişi, sağ yarım kürede ortaya çıkan nesnelere tanıdığı hâlde korpus kallosum bağı koptuğu için sol yarımkürede onu ifade edemeyebilir. Sanki bedeninde, bilinçli benlik için müsait olmayan örtük hatıralar ve bir başka benlik var gibi davranabilir. Şu hâlde “Özgürlük nerededir?” sorusunun cevabı; eylemleri determine edilse bile insanın, alternatifler arasından bilinçli seçim yapmakta özgür olduğudur.⁴⁶ Kararlarımızın önemli olduğunu ve felsefi sebepler olmasa da pratikte toplumun, vicdanın ya da Tanrı'nın bizi sorumlu tutabileceğini biliriz. Determinizmin inkâr ettiği şey, içsel inançlarımızın ve seçimlerimizin pratik sonuçları değil fakat nihayetinde insanların kendi belirleyicileri olduğu fail nedensellik fikridir.

Öte yandan yapılan çeşitli deneylerde elde edilen kanıtlar, insanların özgürlükçü sezgilere sahip olduklarını göstermektedir. Çocuklardan yetişkinlere kadar her yaşta insan eylemsel failliğin sezgisel olarak farkındadır. Çoğu kişi bir fiili icra ettiğinde aksini de yapabileceğinin idrakindedir. Aynı şekilde evrenin determinist mi yoksa indeterminist mi olduğuna yönelik soruya verilen cevaplarda insanların %90-95'i evrenin belirsizliğini, iradenin varlığı nedeniyle hürriyetin reel sezgisini ve eylemlerindeki ahlaki sorumluluğu bilirler.⁴⁷ Peki, şayet evren deterministik ve bilinçli davranışlar dahi bundan müstağni değilse insana özgür olduğunu düşündüren nedir? Deterministik evren bunu neden determine etmemektedir? Varsayıldığı gibi evrendeki belirlenimci gerçeğe rağmen özgür olduğumuzu sezgisel olarak biliyor ve fiilen fark ediyorsak bu sezgi ve farkındalığın kaynağı nedir? Açıkçası bu durumu, evrimsel homeostasis⁴⁸ ile izah etmek tatminkâr bulunmayacaktır.

Nörobiyoloji, nöropsikoloji ve nöroteoloji başta olmak üzere nörobilim araştırmalarının sağlayacağı en önemli katkı; davranışları gerçekte neyin harekete geçirdiği ve hedeflere ulaşmanın önündeki ayartıcılar hakkında bir anlayış kazandırmak olacaktır. Böylece ödül ve

⁴⁵ Miller - Atencio, “Free Will as a Proportion of Variance”, 305-306.

⁴⁶ Myers, “Determined and Free”, 36-40.

⁴⁷ Bk. Shaun Nichols, “The Folk Psychology of Free Will: Fits and Starts”, *Mind and Language* 19, (2004), 473-502; Nichols, “Folk Intuitions on Free Will”, *Journal of Cognition and Culture* 6 (2006), 57-86.

⁴⁸ Fizyoloji biliminde, organizmanın hayatta kalmak için çevre şartlarına uyum sağlayacak şekilde kendini düzenleme süreçleri için kullanılan bir terimdir.

motivasyon sisteminin çalışma tarzı ve onu manipüle eden faktörler ile insani ilişkilerimiz, potansiyellerimiz ve uğruna çaba sarf ettiğimiz mutluluk gibi hayatın en kişisel yönleri üzerinde hem bireyler hem de toplum olarak sağlıklı bir kontrol sağlayabiliriz.⁴⁹

Deterministlerin, bilinçli davranışları beyindeki sinir hücrelerinin (nöronların) belirli ve sıkı nedensellik süreçlerine indirgemeleri doğru değildir zira şuurlu hâlleri, beyindeki hücre hareketliliğinden daha fazlasını ifade eder. Bu yüzden beyindeki fizik ya da fiziko-şimik olaylarla açıklanamazlar. Bilinçli farkındalığın beyne bağlı olduğu bir gerçektir fakat beynin, bilinçliliği tüm tafsilatıyla resmettiği ya da şuurun beynin fiziksel bir parçası olduğu söylenemez. Bilinçlilik beyin sayesinde tezahür eder, onunla var olur lakin beyin tarafından determine edilemez.⁵⁰

Diğer yandan beynin fiziksel olarak belirlenmişliği üzerinden davranışların da belirlendiği iddiasının, özgürlük realitesini yok edemese de düşüncelerimizde daha başka zararlı tortular bırakması muhtemeldir. Özgürlüğün bir yanılsamadan ibaret olduğu ve eylemlerin ise buna bağlı olarak kendiliğinden gerçekleştiği savı, insandaki ahlaki sorumluluğu sarsacak ve onu hukuk, etik ve din gibi normatif kurumlar karşısında daha serbest/serkeş hâle getirebilecektir. Aynı tehlike determinizmden daha sofistike bir şekilde irade özgürlüğünü baltalama potansiyeline sahip olan indirgemecilik içinde geçerlidir. Zihni beyinle özdeşleştiren, özgür iradeyi rastgele ya da önceki beyin durumları tarafından belirlenmiş nöron ateşlemelerine, duyguları beyin kimyasına indirgeyen bir yaklaşım, irade özgürlüğü karşısında determinizmden daha yıpratıcı niteliktedir.

Bu durumda kişi, birinin bacağını bile isteye kırdığında, ahlaken kendiliğinden düşen bir taştan daha fazla sorumlu olmayacaktır. Ayrıca zihinsel özellikleri maddi beyin durumlarına atfederek bilinçli deneyimleri beyin süreçlerinin nörobiyolojik kimyasına atfetmek o kadar kolay değildir. Örneğin genel anestezi sırasında beynin uyutulduğu ve buna bağlı olarak bilinçli deneyimin güvenli bir şekilde durdurulduğu düşünülür. Oysa bir araştırmacı, anestezi uygulanmış bir hayvanın gözünün içine ışık tuttuğunda hâlâ birincil görsel kortekste piramidal nöronlardan ateşlenmiş potansiyelleri kaydeder.⁵¹ Genel anestezi altında ameliyat edilmekte olan bir hastada dahi bir tür bilincin var olduğu denemelerle saptanmıştır.⁵² Bu da bilincin bütünüyle ortadan kalkmadığını ve gerçekten beyin kimyasına bağlı olup olmadığını tartışmalı hâle getirir.

Özgürlüğün bir saat gibi işleyen evrenin çarklarının arasında mümkün olmadığını savunan determinist görüş; ahlak ve erdem, iyilik ve kötülük gibi nosyonları yok etmektedir. “Belirlenimcilik kâbusu” özgür iradeyi yok sayarken beraberinde daha temel pek çok şeyi de imha ettiğini çoğu zaman umursamaz. Bu paradigmada bütün, parçalarından ibarettir ve bütünü anlamak için parçayı anlamak yeterlidir. Zihni meydana getiren beyin olduğuna göre beynin mikroskobik düzeydeki çalışma prensiplerini çözümlenmek bütün olarak beyni ve böylece zihni de anlamak demektir. Zira mezkûr iddia zihni, mekanik bir alet olan beynin çıktısından ibaret sayar.⁵³

⁴⁹ Dan Ariely, *The Upside of Irrationality: The Unexpected Benefits of Defying Logic at Work and at Home* (New York: Harper Collins, 2010), 27.

⁵⁰ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 89.

⁵¹ Danko Georgiev, “A Linkage of Mind and Brain: Sir John Eccles and Modern Dualistic Interactionism”, *Biomedical Reviews* 22 (2011), 81-84.

⁵² Penrose, *Kralın Yeni Aklı*, 414.

⁵³ Fred Alan Wolf, *Kuantum Bilmecesi*, çev. Mihriban Doğan (İstanbul: Omega Yayınları, 2016), 67.

İllüzyon olsun ya da olmasın, bilinçli irade kişinin eylem için kendi ahlaki sorumluluğuna rehberlik eder. Bir hareket irade edildiğinde, öznenin hareket üzerindeki öznel hissi zihinde kendiliğinden vücut bulur. İnsan, davranış kötü ise suçlu; iyi ise değerli hisseder. Bu anlamda bilinçli iradenin işlevi bir pusula olmaktır. Özgür irade kişiye “an”ı fark etmeyi, bedeninin hem içinden hem dışından gözlemlemeyi sağlar ve icra edilen eylemlerin aksiyolojik durumuna uygun duygular hissedilmesine kılavuzluk eder. Bilinçli deneyimler, ahlaki yaşamlar üzerinde davranışların nedensel gerçekliğinden çok daha fazla etkiye sahip olabilir. İmam Mâtûrîdî'nin asırlar evvelinden belirttiği gibi irade hürriyeti hakkındaki asıl bilgi daha çok sezgisel görünmektedir. “Gerçek şu ki, her birimiz bilinçli iradeye sahipmişiz gibi görünüyor. Görünüşe göre ona sahibiz. Zihnimiz var gibi görünüyor. Görünüşe göre özneyiz. Görünüşe göre yaptığımızın nedeniyiz.”⁵⁴

İnsan, iradesini kullanarak istediğini seçme hususunda yeterli ve kesin bir ilk nedene sahip olmamakla itham edildiğinde şöyle deme seçeneğine sahiptir: “Belki de öyle. Ama bu, seçmediğim anlamına gelmiyor.”⁵⁵ Kişi, istediğini seçmek için önceden yeterli ve kesin sebeplerden yoksunsa bunun nedeni; özgür olmaması değil, kişisel şartlarının hazır bulunuşluk sürecinin tamamlanmamışlığıdır. Belki bu yüzdendir ki karar verirken, tercihte bulunurken tüm duygusal, duygusal ve rasyonel yeteneğini işe koşar ve sonra da neticesinden asla emin olamayacağı için bekler, belki tevekkül eder. “Romanın yazarı gibi, ben de bir öykü yazma ve bir insan oluşturma sürecindeyim ki o, hikayemdeki/olayımdeki kendimdir. Bu ağır bir yük, ama kesinlikle insani.”⁵⁶ Özgür olmak, kendi serencamında aktör olmaktır. Bu aktörlük, failin güç yetirebilme kabiliyeti (potansiyeli) ile ilgilidir ki bu kuvve ile fert, dilediğinde nedensellik zincirini kırabilmeyi başarır.

Determinizm ve özgürlük arasında bir seçim yapmak zorunda kalmak “ya özgürlük ya belirleyicilik” şeklindeki dikotomik yaklaşımı haklı çıkarmaz. Haddizatında özgürlük adı verilen şey, tek başına adı özgür irade olan bir elektrik düğmesinden ibaret değildir.⁵⁷ Özgürlük, bir potansiyeldir ve sürekli olarak niyetlilikle yol alan, inşa edilen bir olgudur. Dışarıdaki hayatın gerçeklerine karşı savaştan ziyade onlarla barışık yaşamının yollarını bulmaktır.

Nörobilimin bulgularının irade özgürlüğünün aleyhine kullanılmasında, bilimsel epistemolojinin kendi kısıtlılıkları dışında bazı yanlış değerlendirmeler yatmaktadır:

Birincisi, özgürlük kavramının sağduyulu kabulü, sinir bilimsel gelişmelerden bağımsız olarak vakidir. İkincisi, genel olarak modern bilimin epistemolojik sorunları nedeniyle sinir bilim, sezgisel gerçeklikleri ortadan kaldıracak kudreti haiz değildir. Üçüncüsü, yapılan son araştırmalar, insanlar sinir bilimsel sonuçları özgürlüğün aleyhine olacak şekilde yorumlasa bile ahlaki sorumluluğa dayalı kararların büyük ölçüde etkilenmeyeceğini göstermektedir.⁵⁸ Her ne kadar nörobilimdeki yeni bulgular, özgürlükle ilgili yeni tartışmalara kapı aralamaya devam

⁵⁴ Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2002), 341-342.

⁵⁵ Kane, “Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism”, *The Journal of Philosophy* 96/5 (May, 1999), 217-240.

⁵⁶ Kane, “Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism”, 217-240.

⁵⁷ May, *Kendini Arayan İnsan*, 152-153.

⁵⁸ Roskies, “Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility”, 419-423.

etse de nöroetik endişeler, çoğu zaman kısmi bulguların yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

İnsan organizması bir kuantum mekanik sistemi gibi işliyor olabilir. Kesin olarak ölçülmüş ya da belirlenmiş herhangi bir gözlenebilir özellik yoktur. İnsanın doğası ile ilgili her soru cevabını bulmamışken onu mekanik doğanın fizik gibi belirli bir bilime indirgenmiş kavramlarıyla anlamaya çalışmak yanlıştır. Üstelik bildiğimiz bir şey varsa o da bilimsel araştırmanın sınırlarına erişmediğimizdir. Bilimsel bilgi yöntemi itibariyle bize asla insan olmanın nasıl bir şey olduğu veya birinin bir şeyi neden yaptığı (eylemin doğası) hakkında tam bir açıklama verebilecek nitelikte değildir. İnsan bedeninin çalışmasını, özellikle beyin ve zihnin mekanik modellerini üretmek için araştırma yapmak makuldür. Sadece ne herhangi bir mekanik model insanı açıklamada tümüyle uygundur ne de sadece fiziksel terimlere dayanan bir açıklama. Modeller ve açıklamalar yaldızlı harflerle süslenmeye devam edecek fakat daha öteye gidemeyecektir. Geride söylenecek bir söz her zaman kalacak ve “puzzle”ın eksik parçası gibi teoride tamamlanmamışlık hissi yakînî olarak hissedilecektir. Çünkü bilimsel bilgi sürekli değişecek, yenilenecek ve önceki söylediklerinin eksikliklerini fark ederek insana dair bilgisini biraz daha öteye götürecektir. İnsan bir su ya da toprak gibi sadece maddeden ibaret değildir. Haddizatında maddi yapılar hakkında bile bilgiler itmam olmuş değildir.⁵⁹ Bilimsel araştırmaya keyfi bir sınır çekilemeyeceği gibi hiçbir bilimsel çaba da insan zihninin sonsuz çeşitliliğini bitirebilecek kudrette görünmemektedir.

İnsan derin bir özgürlük inancına sahiptir. Özgür olduğunu bilir. Bilimsel bir görüşe göre insan kendisi hakkında düşündüğünden beri sınırlı bir özgürlüğün müdridir fakat bunun mahiyetine vakıf değildir. Ne tamamen özgür ne de tamamen belirlenmiş ve zapturapt altına alınmış bir varlıktır. Doğanın evrensel kurallarına ve her şeyin sebep-sonuç bağlamında açıklanabileceği iddiasına bir istisna olarak insan özgür hisseder. İnsanoğlu farklıdır ve gizemli bir şekilde doğa yasalarının yönetiminden muaftır. Özgürlük insan tekinin içinde örülüdür. En temel düzeyde hayat, akıntılardan bize düşen paylarla doludur ve her türlü belirlenimciliği reddeden bir esnekliğe sahiptir.⁶⁰

Özgür irade doktrinini sürdürmek için sadece antropomorfik gericiliğin kaldığını ileri sürenler⁶¹ bile özgürlükten vazgeçmede mütereddittir. Zira son elli yıl içinde sinir bilimin hayranlık uyandıran yükselişine rağmen insanın sadece biyolojik bir varlık olarak tanımlanmasının olanaksızlığı gözler önüne serilmiştir. İndirgemeciliğin esas ve usulleri, sürekli yinelenen handicap ve çıkmazlar olarak insanı anlamının önündeki en büyük engellerden biri gibi görünmektedir. Nörobiyolojik yöntem ve terimlerle konunun vuzuha kavuşmayacağı, daha disiplinler arası ve bütüncül okumalara ihtiyaç duyulduğu fark edilmiştir.

Özgür olmadığımız doktrini -ki bu durumda organik bir makineyiz- günlük deneyimlerin bildirimlerinin ikame ettiği ve inkâr edilemeyecek şekilde kanıtlama gücünü haiz argümanların doğruladığı özgürlük hissine muhalefet eder. Özgürlük inancından vazgeçmek, ahlak ve rasyonalite başta olmak üzere kendimiz hakkındaki başka görüşlerden de vazgeçmek anlamına

⁵⁹ Lucas, *The Freedom of the Will*, 167-168.

⁶⁰ Jonah Lehrer, *Proust Bir Sinirbilimciydi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 58.

⁶¹ Lucas, *The Freedom of the Will*, 1.

gelecektir. Belki de bütün bunların dışında insan olmak, özel ve diğer yaratılmışlardan farklı bir şekilde var olmaya tekabül etmektedir.

Sonuç

Hürriyet ve determinizm arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde tespit edebilmek için varlıkların ve kavramların hepsini bir sepete toplamadan analitik bir yaklaşım sergilemek gerekir. Maddi ile maneviyi, keyfiyetle kemiyeti, zaman ve mekân karşısında edilgen ile etkeni ayrı ayrı değerlendirmek esastır. Analitik yaklaşım sonucunda evrenin tartışmalı bir şekilde ve maddi boyutuyla determinizme mecbur olduğu ne kadar ileri sürülürse insanın da tartışmasız bir şekilde özgürlüğe mahkûm olduğu o kadar kabul edilecektir.

Eğer insan, şu an bulunduğu hâle programlanmış bir şekilde kendi iradi seçimleri olmaksızın gelmişse, benliğini belirleyen nitelikleri özgür yönelimlerle değiştirebilmesi hiçbir zaman mümkün değildir. Özgün ve yaygın eğitim başta olmak üzere doğruyu arayıp bulma, herhangi bir şekilde farklı davranma gibi bilinçli çabaların kıymeti harbiyesi olmayacaktır zira her şey bir şekilde geçmiş ya da an tarafından belirlenmiştir.

Diğer yandan bir eylemin özgür iradeye dayalı olarak gerçekleşmesi için sebepsiz/illetsiz meydana gelmesi şart değildir. Zira tek başına, eylemin bir nedenle vücut bulması iradeyi ortadan kaldırmayacaktır. Özgür irade yönetiminde icra edilen fiiller, içsel ve dışsal muhtelif tesirlerin etkisiyle gerçekleşebilirler. Ancak sebepler, iradeyi ortadan kaldırıp sonucu zorunlu bir şekilde intaç ettiğinde bir determinizmden bahsedilebilir. Zira özgür irade doğası gereği seçme anında zorunluluklardan berî olmalıdır. Fakat bir fiilin gerçekleşme süreci gerek afaki gerekse enfüsi şartların tetiklemesiyle başlamış olsa da bilinç ve iradenin oynadığı rol sayesinde sebepler bertaraf edilip fiil, yani sonuç oluşmayabilir yahut fiilin mahiyeti ve formu değiştirilebilir. İradenin görevi de zaten budur.

Her gün yeme içme alışkanlığına sahip bir insan, nafil oruca niyetlenip kendisini yeme içmeden alıkoyduğunda, devrede olan nitelik iradedir. Bu örnekte, kişinin günlük ve zorunlu yaşamsal faaliyeti sayılan yeme içmeden vaz geçmesinin sebebi, oruca niyetlenmiş olmasıdır. Oruca niyet etmesinin nedeni dinî duygudur. Bu dinî duygu; onun aldığı eğitim, yetiştiği çevre, ebeveyn etkisi vb. nedenlerle edinilmiş bir inanç olabilir. Baktığımızda insanın karakterinin şekillenmesinde etkili olan çevresel etkilere uzanan bir zincirleme reaksiyonla karşı karşıya olduğumuzu fark ederiz. Fakat o gün o saatte, kişinin nafil bir oruca niyetlenmesinin kararı, herhangi bir harici etki değil; bizzat kendi hür iradesidir.

Kişiliğimizin bir parçası olan bilişsel kodların teşekkülünde pek çok etken bulunur. Bu etkenler çoğu zaman ezber bilgiler yaratır ve otomatik/mekanik süreçler üretebilir. Nihayetinde insanoğlunun hayatı boyunca ortaya koyduğu davranışların pek çoğu bir otomatizm çerçevesinde cereyan eder. Fakat yukarıdaki örnekten anlaşılacağı üzere bir iyilik yapmaya ya da yapmamaya yahut nedensellik zinciri çerçevesinde önümüze gelen bir kötülüğü yapmaya ya da terk etmeye biz karar veririz. Bizi, diğer canlıların sağ kalım motivasyonları ve bedensel arzularına göre hareket etmelerinden ayıran temel özellik budur. Bu bilinçli farkındalık ve özgür irade, hayvani insandan ayıran nihai niteliktir. Akıl ve düşünce gibi diğer hasletler ise bu sürecin hayati araçlarıdır.

Peki, makro âlemdeki nedensellik ya da tartışmalı determinizm ile mikro âlemdeki indeterminizmi nasıl telif etmek gerekir? Anlaşılan o ki zorunlu ve zorunsuz parçalarıyla evren bir bütündür. Yani zıtlar arasında bir birlikten (tevhitten), zıt niteliklerin bir araya getirdiği bir oluştan bahsetmek mümkündür. Şayet nedensellik olmasaydı evrenin bir matematiği ve belirli bir sisteminden söz edilemeyecekti. Oysa bu sistem sayesinde ki insan ve diğer canlılar varoluşsal sürekliliğini sağlayabilmektedir. İnsanın içinde yaşadığı tabiatı ve kâinatı keşfedebilmesi için nedensellik ilkesi kritik önemi haizdir. Zorunsuzluk prensibi ise insanın özgür iradesini hem etkin kılabilmesi hem de felsefi planda temellendirmesi için elzemdir.

Kaynakça

- Ariely, Dan. *The Upside of Irrationality: The Unexpected Benefits of Defying Logic at Work and at Home*. New York: Harper Colins, 3. Basım, 2010.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 1999.
- Baumeister, Roy F. *The Cultural Animal: Human Nature, Meaning, and Social Life*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Berofsky, Bernard. *Nature's Challenge to Free Will*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Basım, 1959.
- Block, Ned. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. haz. Susan Blackmore. çev. Seda Akbıyık. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Caponigro, Michele. "Free Will from Outside Spacetime? The Role of Observer in Quantum Mechanics". *NeuroQuantology* 16/8 (2018), 16-21. <http://dx.doi.org/10.14704/nq.2018.16.8.1374>
- Damasio, Antonio R. *Descartes'in Yanılgısı-Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*. çev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 2. Basım, 999.
- De La Matrie, Julian Ofray. *L'Homme Machine*. çev. Ehra Bayramoğlu. İstanbul: Havass Yayınları, 1980.
- Dennett, Daniel C. *Özgürlüğün Evrimi*. çev. Çağatay Tarhan. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Ellis, George. *How Can Physics Underlie the Mind, Top-Down Causation in the Human Context*. Heidelberg: Springer-Verlag, 2016.
- Erkol, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 77-94.
- Georgiev, Danko. "A Linkage of Mind and Brain: Sir John Eccles and Modern Dualistic Interactionism". *Biomedical Reviews* 22 (2011), 81-84.
- Gould, Stephen Jay. *Ever Since Darwin, Reflections in Natural History*. New York: W. W. Norton & Company, 2007.
- Graves Jr., Joseph L. "Great Is Their Sin: Biological Determinism in the Age of Genomics". *Annals of AAPSS* 661 (September 2015), 24-50. <https://doi.org/10.1177%2F0002716215586558>
- Griffin, David Ray. *Religion and Scientific Naturalism, Overcoming to Conflicts*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Herrnstein, Richard. "I.Q.". *The Atlantic* 228 (1971), 43-64.
- Hodgson, David. *The Oxford Handbook of Free Will*. ed. Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2002.

- Hook, Sidney. *The Quest for Being and Other Studies in Naturalism and Humanism*. London: Macmillan, 1961.
- Inwagen, Peter von. "The Incompatibility Of Responsibility And Determinism". *Action and Responsibility*. Ed. Michael Bradie-Myles Brand. 30-37. Ohio: Bowling Green State University, 1980.
- İzutsu, Toshihiko. *Kuran'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Jensen, Arthur R. "Intelligence, Learning Ability and Socioeconomic Status". *The Journal of Special Education* 3/23 (1969), 23-35. <https://doi.org/10.1177/002246696900300103>
- Jensen, Arthur R. "How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement", *Harvard Educational Review* 39/1 (1969), 1-123. <https://doi.org/10.17763/haer.39.1.13u15956627424k7>
- Johnson Fred W. - Jensen, Arthur R. "Race and Sex Differences in Head Size and IQ". *Intelligence* 18 (1994), 309-333. [https://doi.org/10.1016/0160-2896\(94\)90032-9](https://doi.org/10.1016/0160-2896(94)90032-9)
- Kane, Robert. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Kane, Robert. "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism". *The Journal of Philosophy* 96/5 (May, 1999), 217-240. <https://doi.org/10.2307/2564666>
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.
- Lehrer, Jonah. *Proust Bir Sinirbilimciydi*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Libet, Benjamin. "Do We Have Free Will?". *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), 47-57.
- Lucas, John Randolph. *The Freedom of the Will*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Malabou, Catherine. *Beynimizle Ne Yapmalıyız*. çev. Selim Karlıtekin. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2010.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Ayşen Karpat. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1997.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Books IV-VI*. ed. J.M. Robson. USA: Harper & Brothers, 8. Basım, 1981.
- Miller, William R. - Atencio, David J. "Free Will as a Proportion of Variance". *Are We Free? Psychology and Free Will*. ed. John Baer vd. 275-295. New York: Oxford University Press, 2008.
- Myers, David G. "Determined and Free", *Are We Free? Psychology and Free Will*. ed. John Baer. 32-43. New York: Oxford University Press, 2008.
- Neslioğlu, Funda. "İrade Özgürlüğü Sorununun Çözumsuzlüğü Üzerine", *Felsefe Dünyası* 47 (2008/1), 179-184.
- Nichols, Shaun. "Folk Intuitions on Free Will". *Journal of Cognition and Culture* 6 (2006), 57-86. <https://doi.org/10.1163/156853706776931385>
- Nichols, Shaun. "The Folk Psychology of Free Will: Fits and Starts". *Mind and Language* 19 (2004), 473-502. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1111/j.0268-1064.2004.00269.x>
- Öktem, M. Niyazi. *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*. İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977.

- Penrose, Roger. *Kralın Yeni Aklı-Bilgisayar, Zekâ ve Fizik Yasaları*. çev. Tekin Dereli. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Pinker, Steven. "The Fear of Determinism". *Are We Free? Psychology and Free Will*. ed. John Baer vd. 311-324. New York: Oxford University Press, 2008.
- Popper, Karl - Eccles, John J. *The Self and Its Brain - An Argument for Interactionism*. New York: Springer International, 1983.
- Rodd, Rosemary. "The Challenge of Biological Determinism". *Philosophy* 62/239 (1987), 84-93. <https://doi.org/10.1017/S0031819100038614>
- Roskies, Adina L. "Why Libet's Studies Don't Pose a Threat to Free Will In Conscious Will and Responsibility". *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet (Oxford Series in Neuroscience, Law and Philosophy)*. ed. W. Sinnott vd. New York: Oxford University Press, 2011.
- Roskies, Adina. "Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility". *TRENDS in Cognitive Sciences* 10/9 (2006), 419-423. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.07.011>
- Tiger, Lionel - Fox, Robin. *The Imperial Man*. New York: Routledge, 1971.
- Tiger, Lionel - Fox, Robin. "The Zoological Perspective in Social Science". *Man* 1/1 (1966), 75-81. <https://doi.org/10.2307/2795902>
- Wegner, Daniel M. *The Illusion of Concious Will*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2002.
- Weber, Shannon. "What's Wrong with Be(com)ing Queer? Biological Determinism as Discursive Queer Hegemony". *Sexualities* 15/5/6 (2012), 679-701. <https://doi.org/10.1177%2F1363460712446275>
- Wolf, Fred Alan. *Kuantum Bilmecesi*. çev. Mihriban Doğan. İstanbul: Omega Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2016.



Ateizm Savunucusu Sitelerde Din Karşıtı Bazı Argümanların Analizi 'pozitifateizm.wordpress.com', 'ateizm.blogspot.com' ve 'ateistmedya.wordpress.com' Örnekleri

Analysis of Some Anti-Religious Arguments in Atheist Websites
'pozitifateizm.wordpress.com', 'ateizm.blogspot.com' and 'ateistmedya.wordpress.com'
Examples

Saliha VİDİNLİOĞLU **Hülya TERZİOĞLU**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Sakarya/Türkiye
Master's Student, Sakarya University, Faculty of
Theology, Sakarya/Turkey

salihavidinlioglu@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9533-0317 | ror.org/04ttnw109

Katkı Oranı: %50

Doç. Dr, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Sakarya/Türkiye

Associate Professor, Sakarya University, Faculty of
Theology, Sakarya/Turkey

hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7565-615X | ror.org/04ttnw109

Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

31 Mart 2021

Kabul Tarihi

16 Haziran 2021

Yayın Tarihi

30 Haziran 2021

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Saliha Vidinlioğlu – Hülya Terzioğlu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

31 March 2021

Date Accepted

16 June 2021

Date Published

30 June 2021

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Saliha Vidinlioğlu – Hülya Terzioğlu).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Vidinlioğlu, Saliha – Terzioğlu, Hülya. “Ateizm Savunucusu Sitelerde Din Karşıtı Bazı Argümanların Analizi 'pozitifateizm.wordpress.com', 'ateizm.blogspot.com' ve 'ateistmedya.wordpress.com' Örnekleri”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 55-77. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.907397>”

Öz

Günümüzde gelişen iletişim araçlarının kullanımı insanların sosyal ilişkilerini çeşitlendirirken fikrî paylaşımlarını artırmış, ideolojik, siyasi ve kültürel pek çok iletişim alanının yanında dinî yaklaşım ve kabuller, ortak platformlarda çeşitli etkileşim alanları bulmuştur. Her kesimden insanın fikir beyanında bulunabildiği bu sanal ortamlar sosyal medya ve internet siteleri kanalıyla oluşturulmaktadır. Ateistlerin oluşturduğu internet siteleri de bu platformlar arasındadır. Ateistler hem sosyal medyada aktif olarak kendilerini ifade etme imkânı elde etmiş hem de oluşturdukları sitelerde Tanrı'ya inanmama gerekçelerini temellendirmişlerdir. Daha çok dinlerin tutarsızlığı iddiaları, güncel dinî meselelerin kritiği ve ateistlerin sosyal hayatta karşılaştığı sorunların tartışıldığı bu siteler ayrıca onların örgütlenmesine, bir araya gelerek seslerini duyurmalarına ve gündem güne sayılarının arttığı izlenimini vermelerine de yardımcı olmaktadır. Bu çalışmada ateizm savunucusu 'pozitifateizm.wordpress.', 'ateizm.blogspot.com' ve 'ateistmedya.wordpress.com' adlı siteler ele alınacak ve destekçilerinin kendilerini nasıl tanımladıkları değerlendirilerek temel iddialarından bazıları tasvirî düzeyde tartışılacaktır. Bu çalışmanın ilk planda amacı ilgili sitelerin iddialarına cevap vermek değil, onların kendilerini nasıl tanımladıklarından başlayarak en temel iddia alanlarını öne çıkarmayı ve deyim yerindeyse neyi savunduklarını analiz etmektir. Bunu yaparken zaman zaman kendi iç tutarsızlıklarına ve eleştirilerinin zayıflıklarına işaret edilecektir. Öncelikle ateistlerin tezlerinin sınırlarını ve çerçevelerini ne şekilde çizdiklerine odaklanarak fikir yapıları ortaya koymaya çalışılmıştır. Daha sonra ateist sitelerde birçok başlık altında öne sürülen Tanrı ve din karşıtı iddialar arasında yoğun şekilde tartıştıkları üç konu incelenmiştir. Bunlar, Tanrı'nın varlığının delillerinin yetersizliği iddiası, yaratılış teorisine karşı evrim teorisi ve din-bilim karşılaştırması başlıklarından oluşmaktadır. Bilindiği gibi Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik, ontolojik ve teleolojik delillerin yanında bunların farklı versiyonları olan ve bunlardan türetilen yahut ikincil delil olarak görülebilecek deliller de vardır. Ateist sitelerde ilk olarak bu üç temel delil ele alınarak delillerin "tutarsızlıkları" incelenmiştir. Onlara göre bu delillerin yanında diğer deliller de inanmak için geçerli ve yeterli sebepleri insanlara sunmamaktadır. Ateistler bu iddialarının sonucu olarak Tanrı'nın varlığını iddia eden kanıtların tutarsız yahut asılsız olduğunu belirtmişlerdir. Teistlerin, Tanrı'ya ulaşmada kullandıkları en önemli kanıtlardan biri olan evrenin ve içinde bulunan canlıların Tanrı'nın varlık delili sayılması, onlar açısından önemli bir tenkit alanıdır. Zira onlara göre bu alan bilimin alanıdır. Buna bağlı olarak dünyadaki canlı çeşitliliğini açıklamak için yaratılış teorisini kullanan teistlerin aksine evrim teorisine başvuran ateistler teorinin iyice anlaşılması koşuluyla Tanrı'ya atıf yapılmadan da canlı çeşitliliğini açıklamanın mümkün olacağını savunmuşlardır. İkinci başlıkta da ateist sitelerdeki yaratılış teorisine karşı savunulan evrim teorisinin nasıl ele alındığı incelenmiştir. Ateistler doğal seçim ve mutasyona dayanan evrimin dünyadaki canlı oluşumunu açıklamada yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Evrim teorisini bütün teistler reddetmemekle birlikte teorinin beraberinde getirdiği bazı sorunlara itirazları bulunmaktadır. Canlılığı açıklamaya çalışan bu teorinin tamamen kör mutasyona ve doğal seçilime bağlı olması, insanların atasının maymun türüyle akrabalığı iddiası, ilkel mutasyon sisteminin akıllı ve bilinçli varlıkları oluşturma kapasitesi bu itirazların ve sorunların bazılarındandır. Ateistler de bu itirazlara internet sitelerinde açıklamalar getirmişler ve teistlerin karşı tezlerini ilzam etmeye çalışmışlardır. Ateistlerin üzerinde durdukları bir başka konu, din-bilim ilişkisidir. Pek çok platformda güncel değeri olan bu konu din ile bilimin çatışması, birbirini desteklemesi veya etkilemesi/etkilememesi başlıklarıyla tartışılmaya devam etmektedir. Bu itibarla üçüncü başlığımız da ateistlerin din-bilim ilişkisine bakışları olarak ortaya çıktı. Bu başlık altında ateistlerin dinî düşüncenin yapısının, vahyin ve peygamberlik kurumunun bilimsel düşünceyi desteklemediği, bilakis engellediği iddiasını hangi gerekçelerle açıkladıklarını ele aldık. Bütün bu analizlerimizin sonucunda ise ateistlerin iddialarını delillendirirken bilimsel verileri parçacı ve pragmatist bir keyfiyette kullandıklarını ve popülist bir çizgiye kendilerini hapsedtiklerini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Din, Bilim, Ateizm, Ateizm savunucusu siteler.

Abstract

The use of current developing communication tools has increased the sharing of ideas, while diversifying people's social relations, religious approaches and beliefs has found various areas of interaction on common platforms, as well as many regions of ideological, political, and cultural communication. These virtual places, where people from all classes can express their opinions, are created through social media and internet sites. Amongst are also websites of atheists. Atheists both gained the opportunity to express themselves actively on social media, discussing the reasons for not believing in God on their platforms. These sites, which mostly discuss the inconsistency in religious claims, the criticism of current religious issues, and the problems faced by atheists in social life, also help them organize, come together, make their voices heard, and give the impression that their number is increasing day by day. In this study, three sites advocating atheism, namely 'pozitifateizm.wordpress.com', 'ateizm.blogspot.com' and 'ateistmedya.wordpress.com' will be investigated by evaluating how their supporters define themselves, and some of their main claims will be discussed at descriptive level. The primary aim of this study is not to respond to the claims of them, but to highlight the most basic arguments that define themselves and to analyze what they defend. In doing so, their internal inconsistencies and weaknesses of their criticism will also be pointed out. First of all, we tried to reveal their opinions by focusing on how atheists draw the boundaries and frameworks of their hypothesis. We then examined three issues that they heavily debated between the anti-God and anti-religious claims, which are discussed under many headings on atheist sites. These three building blocks of the main argument are that (i) the evidence for the existence of God is insufficient, (ii) the theory of evolution versus the idea of creation, and (iii) the clash of religion and science. As it is known, besides the cosmological, ontological, and teleological proofs of the existence of God, some different versions of these or derived from them can be seen as secondary proofs. In atheist sites, the "inconsistencies" of the evidence were first examined by dealing with these three basic pieces of arguments. According to them, besides this, no other evidence provides valid and sufficient reasons to believe. Following their arguments, atheists have stated that the evidence claiming God's existence is inconsistent or unfounded. Considering the universe and the living creatures in it as evidence of God's existence, which is one of the most important proofs used by theists, is an important criticism area for them. For, according to them, this issue is within the boundaries of science. Therefore, unlike theists who use the theory of creation to explain the diversity of life in the world, atheists, who resort to the theory of evolution, have argued that it is possible to explain the diversity of living things without reference to God. In the second chapter, we examined how they deal with the theory of evolution, which is defended against the creationist theories in atheist sites. Atheists have stated that evolution based on natural selection and mutation is sufficient in explaining the formation of life on earth. Although not all theists reject the theory of evolution, they object to some of the problems that the theory brings with it, some of which are that this theory, which attempts to explain life, is entirely dependent on blind mutation and natural selection; the claim that human ancestors are related to the ape species; and the primitive mutation system's capacity to create intelligent and conscious creatures. Atheists also made explanations to these objections on their websites and tried to commit the theists' opposing arguments. Another issue atheists emphasize is the relationship between religion and science. This contemporary issue continues to be discussed under the title of "conflict between religion and science" in many platforms, as supporting or not affecting each other. In this respect, our third chapter has emerged as atheists' view of the relationship between religion and science. In this chapter, we discussed on what grounds atheists explain the claim that the structure of religious thought, revelation, and the institution of prophecy do not support scientific thought, on the contrary. As a result of all these analyze, we can say that while atheists prove their claims, they use scientific data in a fragmentary and pragmatist arbitrariness and thus, imprison themselves in a populist discourse.

Keywords: Kalām, Religion, Science, Atheism, Atheist websites.

Giriş

Ateizm 'tanrıtanımazlık' anlamına gelmekte olup¹, teizme karşı reddiye geliştiren felsefi bir yaklaşımdır. Tanrı'nın var olmadığına inanan veya akıl yürütmelerle birlikte bir tanrı sonucuna ulaşamayıp var olmadığına karar veren ve buna göre yaşayan kişiye ateist, bu iddiaya da genel anlamda ateizm denmektedir. Tanımını teizmin varlığından alan ve onun inandığı Tanrıyı kabul etmeme ve Tanrı inancıyla ilgili olan her olguyu sorgulama anlamına gelen ateizmi tanımlamak çok kolay değildir. Çünkü deizm, agnostisizm veya panteizm gibi felsefi görüşler de yer yer ateizm olarak isimlendirilmekte, ateizmle eş anlamlı olarak kullanılabilir. ² Bu terimleri ateizmden daha net ayırabilmek için kısaca tanımlarını şu şekilde yapabiliriz. Deizm, evreni bir Tanrı'nın yarattığı fikrine inanan ancak bu Tanrı'nın gönderdiği peygamberlere ve dini kurallara inanmayan veya şüpheyle yaklaşan felsefi görüşün ismidir. ³ Agnostisizm, insanın Tanrı ile ilgili kesin bir fikre sahip olamayacağını ileri süren felsefi görüşe verilen isimdir. Bu görüşe göre insan aklının Tanrı'ya dair bilgiye ulaşması için yeterli bilgisi yoktur, bu konuda hiçbir kanıt getirilememektedir. ⁴ Panteizm, Tanrı ve evreni birbirinden ayırmayan, Tanrı'nın evrenden ayrı, bağımsız bir varlığının bulunmadığını savunan, her şeyin Tanrı, Tanrı'nın da her şey olduğu düşüncesini ortaya koyan felsefi görüşe denir. ⁵ Bu tanımlardan da anlaşılacağı gibi ateizm bu felsefi fikirlerden farklı bir yerde olup, bunlarla eş anlamlı olarak kullanılması 'din dışılık' ifade edilmeye çalışılmaktadır. Ancak deistler ve panteistler bir tanrı kavramını kabul ederek ateistlerden ayrılmakta, agnostiklerin tanrıya karşı tutumu ise ateistlere göre daha ılımlı kalmaktadır. Ateistler yalnızca 'din dışı' olmamakla birlikte bunun yanında hiçbir tanrı tanımı veya din kavramını kabul etmeyerek ve Tanrı'nın varlığının imkânsızlığını ileri süren deliller de serdederek diğer fikrî akımlardan belirgin bir şekilde farklılaşmaktadırlar.

Ateizm, varlığını teizmin öne sürdüğü iddiaları tartışmasından ve bu iddiaların tutarlı olup olmadığını irdelemekten almaktadır. ⁶ Teizme dair detaylı bilgilere sahip olmadan ateizmi anlamak mümkün görünmemektedir. ⁷ Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere ateizm teizmin detaylı eleştirisini içermektedir. Teizmin öne sürdüğü açıklamalar tutarlı mıdır, bir Tanrı'ya inanmak mı yoksa evrende Tanrı'ya dair bir izin bulunmadığını öne sürmek mi daha mantıklı gözükmektedir gibi sorularla yola çıkan ateizm, ilerleyen safhalarda teizmin dinle bağdaştırarak ortaya koyduğu evrenin varlığı, ahlak, insanın özgürlüğü gibi meselelerin dinlerden ve Tanrı'dan ayrıştırılarak da düşünülebileceğini ileri sürer. ⁸ Teistlerin Tanrı'nın varlığıyla ilgili delil olarak

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), "Ateizm", 153; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), "Tanrıtanımazlık", 396; Serkan Uzun vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008), "Tanrıtanımazlık", 126.

² Ferhat Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (Ocak 2005), 347.

³ Hüsameddin Ekrem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109-111; Cevizci, "Deizm", 406; Uzun vd., "Yaradancılık", 1575.

⁴ İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/41-42; Cevizci, "Agnostisizm", 21; Uzun vd., "Bilinemezlik", 237.

⁵ Cevizci, "Panteizm", 1245; Uzun vd., "Tüm Tanrıçılık", 1442.

⁶ Robin Le Poidevin, *Ateizm İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2003), 21.

⁷ Aydın Topaloğlu, *Teizm ve Ateizm & Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 18.

⁸ Le Poidevin, *Ateizm İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, 33.

sundukları kozmolojik, ontolojik, teleolojik deliller ateistler tarafından çürütülür. Onlar genelde evrenin varlığıyla ilgili bilimsel açıklamaları kendilerine sabite kabul ederler ve evrendeki canlı çeşitliliğini de evrim teorisiyle anlamaya çalışırlar.

Ateizm, ateist kişilerin tutumları ve dünya görüşlerine göre değişmekte ve çeşitlenmektedir. İlk olarak ateizmi teorik ateizm ve pratik ateizm şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Teorik ateizm Tanrı'nın varlığı hakkında felsefi düşünerek onun olmadığı sonucuna varmaktır. Teori düzeyinde Tanrı'nın varlığını ve teist düşünceyi eleştirir. Tanrı'nın olmadığını delillendiren ateizm türü teorik ateizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Teorik ateizm hem Tanrı'ya ve dinlere hem de dinî otoritenin beraberinde getirdiği mucize, vahiy ve peygamberlik gibi kurumlara karşı durmaktadır. Pratik ya da fiilî ateizm ise kişinin Tanrı fikrini hayatına sokmadan yaşaması ve sanki Tanrı hiç yokmuş gibi davranmasıdır.⁹ Günlük yaşantımızda da karşılaşabileceğimiz bu ateizm türünde Tanrı, dini sembol ve ibadetler bir kenara bırakılarak yaşantı sürdürülmektedir.

Bir ateist, ateizmi apaçık bir şekilde savunmak ve Tanrı'ya karşı güncel deliller geliştirmek zorunda değildir. Bu genel kabulle birlikte kendi fikri sistemini savunup savunmamasına göre teorik ateistler pozitif ve negatif olarak ikiye ayrılmaktadırlar.¹⁰ Tanrı'nın var olmadığı sonucunu esasında insanın zihninde böyle bir düşüncenin asla var olmadığı ve olamayacağı görüşü üzerinden delillendiren ateizm, negatif ateizmdir. Negatif ateizm ileride zikredeceğimiz mutlak ateizmle benzerlikler taşımaktadır. Negatif ateizm, Tanrı fikrinin insanda hiç bulunmadığını, bu inancın yokluğunu ve doğal olanın Tanrı yokmuş gibi yaşamak olduğunu savunur. Tanrı hakkında eleştiriler geliştirmeyen, bu çabaya girmeyen negatif ateizm pozitif ateizmin çabalarını destekler. Negatif ateistin tutumu esasında bir agnostiğin tavrına benzemektedir. Nasıl agnostik, Tanrı hakkında olumlu olumsuz herhangi bir yorum yapılamayacağını iddia ediyorsa negatif ateist de Tanrı'nın varlığına karşı argümanlar üretmeyi gereksiz bulur. Çünkü Tanrı kavramı, insan zihninin doğal yapısında olmayan, ona eklenen bir kavramdır.

Pozitif ateizm, Tanrı'ya dair eleştirilerini güncelleyen, teizme karşı argümanlar geliştiren ateizmdir. Negatif ateizm Tanrı inancının özsel yokluğuna işaret ederken, pozitif ateizm insanî bir seçim olarak inanmamaya verilen addır. Pozitif ateizm, teori düzeyindeki eleştirilerini felsefi olarak geliştirir ve bu eleştirilerini de bilimsel teorilerle destekler. Pozitif ateist, çürütmeye çalıştığı teizme dair bilgilerini derinleştirerek eleştirilerini detaylı bir biçimde yapmaktadır.¹¹ Ateizm ve ateistler denince ilk akla gelenler de pozitif ateistlerdir.

Teknolojinin gelişmesi ve internetin kullanımının artmasıyla birlikte insanlar fikirlerini internet ortamında ifade etme fırsatı bulmuşlardır. Ateistler de kendi kurdukları sitelerde fikirlerini beyan etmektedirler. Daha çok din karşıtı iddialar, dinlerin insanlar üzerindeki olumsuz etkileri, dinî bilgilerin bilimsel verilerle uyuşmadığı gibi konularda görüşler dile getirilmekte, forum tarzı sitelerde ise her inanç grubundan insanın katılım sağlayabileceği tartışmalara bir çeşit platform

⁹ İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam Kelamî Açından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 24

¹⁰ Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to ATHEISM* (United States of America: Cambridge University Press, 2011), 2; Topaloğlu, *Teizm ve Ateizm & Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 28.

¹¹ Topaloğlu, *Teizm ve Ateizm & Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 30.

oluşturulmaktadır.¹² Bu tür sitelerde ayrıca ateistler kendileriyle aynı görüşlerde olan insanların tecrübelerini paylaşmakta, yalnız olmadıklarını vurgulayarak dindarlar tarafından gördükleri 'sosyal baskıları' da ifade etmektedirler.

Türkiye'de ateistlerin resmi bir dernekleri bulunmaktadır. Ateizm Derneği ismini alan bu derneğin internet sitesi¹³, sosyal medya hesapları¹⁴ da bulunmaktadır. 'Orta Doğu'nun ilk ve tek yasal ateizm derneği'¹⁵ olan bu dernek, ateistlerin ihlal edilen insan haklarını korumak, 'aydınlık' üyelerini çoğaltmak, Türkiye'de zorunlu olan din eğitimi uygulamasını kaldırmak gibi hedefleri bulunan bir sivil toplum kuruluşudur.¹⁶ Özgür düşünme ortamı oluşturmak, her bireyin kendini rahatça ifade edebilmesini sağlamak ve bunları gerçekleştirmek için de başat sorun olarak gördükleri baskıcı dinî düşünceye karşı mücadele etmek temel amaçlarından¹⁷. İnternet sitelerinde tam isimleri 'Ateizm Derneği Artık Yalnız Değiliz' olan derneğin, artık yalnız olmadıklarının altı çizilerek ateistlere bir destek çağrısında bulunduğu da anlaşılmaktadır. Derneğin internet sitesi vasıtasıyla seslerini duyurma ve maruz kaldıkları haksızlıkları kendi ifadeleriyle: "Gönüllü avukatlar aracılığıyla inançsızlıklarından dolayı mağdur olan bireylerin haklarını savunarak onları mahkemelerde yalnız bırakmamak"¹⁸ amacını güttüklerini belirtmişlerdir.

Biz bu çalışmada ateist sitelerden 'pozitifateizm.wordpress.', 'ateizm.blogspot.com' ve 'ateistmedya.wordpress.com'u mercek altına alacağız. Dolayısıyla çalışmamızda 'ateistler' şeklinde kullandığımız genel ifade yalnızca bu sitelere destek veren gruplar anlamında kullanılmıştır. Ateizm Derneği Tanrı'nın varlığı ve din eleştirilerine felsefi gerekçeler öne sürmemesi bakımından incelenen siteler arasına alınmamıştır. Derneğin sitesinde genelde Türkiye'deki dinî uygulamaların anlamsızlığı ve insan özgürlüğünü kısıtlayıcı olduğu iddiaları yer almış, sitedeki kısıtlı yazı içeriklerinde ise daha çok ateizm propagandası yapılmıştır. İncelediğimiz siteler seçilirken ise Tanrı ve din merkezli konuları yoğun bir şekilde tartışmaları, eleştirilerini temellendirmeleri ve yeri geldiğinde ilmî-felsefi gerekçeler ileri sürmeleri dikkate alınmıştır. Bu kapsamda ilgili sitelerde yer alan iddialardan seçtiğimiz üç başlık etrafında konuyu ele alacağız. Buna göre ateist sitelerin Tanrı'nın varlığına ilişkin delillere yaklaşımları, yaratılış teorisine karşı evrim teorisi savunuları ve din-bilim ilişkisine dair görüşleri özetlenmeye çalışılacaktır. Böylece sosyal mecralarda kendi dinamikleri içinde savunulan ateist görüşlerin iddialarını, söylemlerini, soru ve eleştirilerini belirlemeyi ve daha sonra bunlar üzerine alternatif çalışmalar yapılmasına yardımcı olmayı umuyoruz.

1. Ateistlerin Gözüyle Ateizm Nedir, Ateist Kimdir?

Şüphesiz ateist sitelerdeki ateizmin nasıl anlaşıldığı ve kendilerini nasıl tanımladıkları önemli bir husustur. Zira meseleyi nasıl okudukları, dine karşı olan tutumlarında sınırları nasıl çizdikleri,

¹² AntiDogmatik, "AntiDogmatik" (Erişim 25 Şubat 2021).

¹³ Ateizm Derneği Resmi Sitesi (Ateizm Derneği), "Ateizm Derneği Artık Yalnız Değiliz" (Erişim 25 Şubat 2021).

¹⁴ Ateizm Derneği, *Twitter* (Erişim 25 Şubat 2021); Ateizm Derneği TV, *YouTube* (Erişim 25 Şubat 2021).

¹⁵ Ateizm Derneği TV, "TANRIYI ARAMAK - Bunlar Ateist! - 3.24 - Doç. Dr. Enis Doko, Taner Beyter", *Youtube* (19 Mart 2021).

¹⁶ Ateizm Derneği Resmi Sitesi, "Hedeflerimiz" (Erişim 25 Şubat 2021).

¹⁷ Ateizm Derneği Resmi Sitesi, "Biz Kimiz? " (Erişim 25 Şubat 2021).

¹⁸ Ateizm Derneği, "Hedeflerimiz" (Erişim 25 Şubat 2021).

hangi soruları sordukları, hangi argümanları işledikleri bu bağlamda ortaya çıkacaktır. Doğal olarak kendilerini nasıl tanımladıkları da bu temelden hareketle ortaya çıkacaktır. Öncelikle tanımda olumsuz temellendirme dikkati çekmektedir. Ateistlere göre ateizm bir inanç değildir, zira o bir din değildir ki inancı olsun, hatta ateizm bir iddia da değildir.¹⁹ Onlara göre teizmin tanrısına ya da tanrılarına inanmayan ateizm, Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamak zorunda da değildir. Çünkü böyle bir ispata gitmeden de ateist olunabilmektedir. Ateizm başlı başına bir rettidir. Açıklamalar yapmak zorunda olan, iddia sahibi olan ateizm değil teizmdir. Ateistler teizmin cevaplarını cevap olarak kabul etmeyip, onların iddialarının yanlış, boş ve zandan ibaret olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla hiçbir ateistin evrenin nasıl oluştuğu, canlılığın nasıl meydana geldiğine dair sorulara cevap verme zorunluluğu ve kaygısı bulunmamaktadır. Ayrıca ateistler ateizmin evrenle ilgili ve felsefî bütün sorulara cevap olabilecek bir dünya görüşü olmadığını vurgulamaktadırlar.²⁰

Ateistlere göre teizmin belirli bir Tanrısı yoktur ve inananların Tanrıyla alakalı bilgileri azdır, hatta çoğunluğunda ise hiç yok denecek kadar azdır. Esasında ateistlere göre teistlerin belirli ve sabit bir tanrısının olmaması onları Tanrı hakkında ve hatta Tanrısızlık hakkında konuşabilmek için 'hangi Tanrı?' sorusunu sormaya yönelmektedir. Bu soru cevaplandığı takdirde kendilerinin de güçlü veya zayıf ateizmden bahsedebileceklerini, kendi iddialarını da bu sabitede öne sürebileceklerini ifade etmektedirler.²¹

Ateistler güçlü (pozitif) ateizm ve zayıf (negatif) ateizm olmak üzere iki görüş etrafında toplanmışlardır. Güçlü/pozitif ateizm; Tanrı'nın var olmadığı iddialarını geliştiren kimselerin anlayışını, zayıf/negatif ateizm ise Tanrı hakkında yorumda bulunmayıp onun varlığının olup olmadığıyla ilgilenmeyen, bir bakıma agnostik bir duruş sergileyen kimselerin anlayışını ifade etmektedir.²² Tanrı hakkında epistemolojik olarak agnostik olup ontolojik anlamda ise inançsız/ateist olmak bu ayrımla mümkün görünmektedir. Tanrı'nın var olup olmadığı hakkında kesin malumatların eksikliğinden kaynaklanan bilgisizlik ve bu bilgisizlikten doğan inançsız bir hayat makuldür. Çünkü bu iki farklı duruş aslında iki ayrı sorunun cevabıdır. Agnostisizm Tanrı'nın var olması sorusuna 'bilinemez' cevabını verirken, ateizm ise 'Tanrı'ya inanıyor musun?' sorusuna olumsuz yanıt vermektedir.²³

Dinlerin kısıtlamadığı bir düşünce yapısına sahip olduklarını iddia eden ateistler, kendi yaptıkları araştırmalarının muhtemel sonuçlarını benimsemekte yahut bazı konularda agnostik kalma tavrını gösterebilmektedirler. Belirli bir politik görüşe sahip olma özelliği de göstermeyen ateistlerin içinde demokrat, liberal veya komünist düşüncüyü benimseyen kişiler bulunabilmektedir. Nasıl ki belirli bir politik düşünce yapısı ortaya koymuyorlarsa, aynı şekilde belirli bir ahlakî kurallar çerçevesi de çizmemektedirler. Buna mukabil ateizmin bütünüyle ahlak temelinden yoksun olduğunu da reddetmektedirler. Ateistler evrenle ilgili içinde akıllı tasarımcı

¹⁹ Ateist Medya Ateizmi bir de ateistlerden dinleyin (Ateist Medya), "Ateizm Nedir?" (Erişim 25 Şubat 2021); Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Ateizm ne değildir?" (Erişim 25 Şubat 2021).

²⁰ Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Ateizm Hakkında Bir Önyargı" (Erişim 25 Şubat 2021).

²¹ Pozitif Ateizm, "Ateizm ne değildir?" (Erişim 25 Şubat 2021).

²² Pozitif Ateizm, "Ateizm ne değildir?" (Erişim 25 Şubat 2021).

²³ Pozitif Ateizm, "Ateizm ne değildir?" (Erişim 25 Şubat 2021).

temaları içermeyen açıklamaları tercih etmektedirler. Bir ateist, evrenin nedensiz var olduğunu ancak bu nedenin akıllı ve bilinçli bir varlık olmadığını, evrenin başlangıcı ve sonu olmadığı kabulüyle yaratılmamış olduğunu birbirinden farklı görüşlerle savunabilmektedir. Onlar evrenin kökeni, yaşamın amacı, canlıların çeşitliliği gibi felsefi konularda yaratılıştan ve Tanrı'dan bağımsız düşünmektedirler. Bu konularda kişiden kişiye değişebilen tek bir düşünce sistemleri olmamakla birlikte böyle düşüncelerini öğütleyen bir kutsal kitapları da bulunmamaktadır. Ateistlerin kendi ifadeleriyle:

“Ateizmin ortak bir dünya açıklaması, değerler sistemi ya da ahlak felsefesi yoktur. Ateistlerin Tanrı konusu hariç diğer felsefi konulara ilişkin ortak bir dünya görüşü olmak zorunda değildir. Fakat ateistlerin büyük çoğunluğu bilimsel/materyalist dünya görüşüne sahip kişilerdir ve dünya ve evren açıklamaları konusunda çağdaş bilimin bulgularını kullanırlar. Dolayısıyla temel felsefi sorulara bilimin cevap verebildiği ölçüde cevap verirler. Başka bir ifadeyle, ateistler evrenin kökeni, canlılığın ortaya çıkışı, hayatın anlamı gibi temel felsefi konularda verilmesi gereken cevapları bilime havale etmişlerdir.”²⁴

Ateizm, teizmle ve teizmin Tanrı tasavvuru ve varlığına ilişkin iddialarının çürütülmesiyle ilgilenmektedir. Bu nedenle araştıran, okuyan, sorgulayan bir seyirde entelektüel bir ilgi ile meseleyi ele aldıkları söylenebilir. Onlara göre kendileri, toplumun sosyo- kültürel olarak üst kesiminden örnek insanlardır.²⁵ Bu tarz örnek bireyler, modern çağın ahlakî prensiplerine uymalıdır. Yani ateist, kendisini ateist yapan özellikler nedeniyle uygar, çağdaş, bilimsel gelişmelere ayak uyduran ahlaklı bir kimsedir. Batı'da yapılan bazı istatistiksel araştırmalardan da destek alan ateistlere göre bu çalışmalar ateistlerin ortalama olarak muhafazakârlardan daha zeki olduklarını göstermektedir.²⁶ Yine araştırmalara göre ateistlerin boşanma oranının ve suç oranının inançlılara göre daha az olduğu ortaya çıkmıştır. Ateistler kendilerini toplumun dinsel şartlanmalarından izole etmelerinin bir sonucu olarak iyi karakterli insanlar olmalarının daha anlaşılabilir bir durum olduğunu savunmuşlardır.²⁷ Onların büyük çoğunluğu bilimsel materyalist görüşü benimsemektedir. Bilimsel kuşkucu olmanın gereği de aralarında dayanaksız, şüpheli iddialara inananların az olduğuyla kendini göstermektedir. Kısacası bu sitelere göre; “Ateizm bizleri dinlerin insanları uyuşturan, ıllıklığe ve bağınazlıığa iten ve günümüzün sözde ileri toplumunu bile esir almış özelliklerinden kurtarabilecek, en azından bu konulardaki mücadelede katkı sağlayabilecek bir bilimsel ve felsefi bakış açısıdır.”²⁸

2. Tanrının Varlığına Dair Argümanlara Yaklaşımları

Tanrı'nın varlığına dair teistler tarafından geliştirilmiş ve kullanılan belli başlı argümanlar bulunmaktadır. Bu argümanlar; kozmolojik, ontolojik, teleolojik, ahlakî, transandantal, çoğunluktan yola çıkmak, antropolojik, sonsuzluk, tanık, dinsel kişi ve kaynaklara dayalı argüman ve 'ya varsa' argümanı olarak ele alınabilmektedir. Ateist siteler bu argümanların aslında iddia edildiği kadar güçlü olmadığı iddiasıyla bu delillere reddiyeler geliştirmişlerdir.

²⁴ Ateist Medya, “Ateizm Nedir?” (Erişim 25 Şubat 2021)

²⁵ Pozitif Ateizm, “Ateizm ne değildir?” (Erişim 25 Şubat 2021).

²⁶ Ateizm Blogspot, (Ateizm Blog), “Zeki insanlar daha az inanıyor” (Erişim 25 Şubat 2021).

²⁷ Pozitif Ateizm, “Ateizm ne değildir?” (Erişim 25 Şubat 2021).

²⁸ Pozitif Ateizm, “Ateizm ne değildir?” (Erişim 25 Şubat 2021).

Kozmolojik argümana ilk sebep argümanı da denilmekle birlikte en yaygın kullanılan delillendirme biçimidir. Bu argüman isminden de anlaşılacağı gibi 'kozmos'dan yani âlemde yola çıkarak bir Tanrının var olduğuna ulaşan delildir.²⁹ Ateistler bu delilin öncüllerini genel olarak şu şekilde aktarmışlardır;

- Bazı şeylerin sebebi vardır.
- Hiçbir şey kendi kendisinin sebebi olamaz.
- Öyleyse, sebebi olan her şey, kendisi haricinde bir şey tarafından sebep olunmuş demektir.
- Nedensellik zinciri zamanda sonsuza kadar gidemez.
- Nedensellik zinciri sonsuza gidemezse, demek ki bir ilk sebep olmak zorundadır.
- Tanrı, sebebi olmayan ilk sebep demektir.
- Demek ki Tanrı vardır.³⁰

Kozmolojik argümana genelde üç şekilde eleştiri getirilmektedir. Bunlar; tüm olayların nedensel olup olmadığı, ilk sebebin semavî dinlerin tanrısı olup olmadığı ve son olarak argümanın tutarlı olup olmadığı şeklinde sıralanmaktadır. Birinci argümanın öncüllerinden ilk öncülün şüphe içerdiğini, “her şeyin bir sebebi vardır” önermesinin her zaman ve mekânda doğruluğunun genel geçer olmadığını ve kanıtı ihtiyaç duyduğunu savunmaktadırlar.³¹

Bu önerme yalnızca günlük hayatımızda kullandığımız akıl yürütmelerimiz yoluyla ulaştığımız bir sonuçtur ancak tüm evren için doğru olup olmadığı bilinmemektedir. Bilimdeki yeni gelişmelerle birlikte kuantum fiziğinde bazı atomların bazı atomlarla birleşip kaybolduğu ancak bu birleşip kaybolmaların bir sebebinin bulunmadığı vakıadır. Dolayısıyla bu iddia doğruluğu şüpheli bir iddiadır. “Nedensellik zinciri zamanda sonsuza kadar gidemez” öncülünün kesinliği de ispat edilmiş değildir. Nedensellik zinciri sonsuza kadar gidebilir ve aksini düşünmek için elimizde hiçbir sebep bulunmamaktadır. Kozmolojik argümana ateistler tarafında getirilen ikinci eleştiri olarak ‘Tanrı sebebi olmayan ilk sebeptir.’ önermesinde Tanrı kavramının keyfî bir biçimde tanımlanması zikredilebilir. Tanrı’ya “sebebi olmayan ilk sebep” denilerek semavî dinlerin kutsal kitaplarındaki Tanrı tanımlaması yapılmış, ancak bu çıkarımın yapılabilmesi ateistler için mümkün görünmemektedir. Tanrı kavramını evrenin sebebine indirgemek semavî dinlerin kastettiği Tanrı’dan uzaklaşmak anlamına gelmekle birlikte evrenin birçok sebebinin olabilmesi de imkân dâhilindedir. Yani ateistlere göre: “*Bu argüman, Tanrı hakkında, var olduğu haricinde hiçbir şeyi kanıtlamayı hayal dahi edemez.*”³² Son eleştiri olarak da kozmolojik argümanın tutarlılığının şüphe içinde olması öne sürülmektedir. Bu argüman kendi içinde çelişkiler barındırmakta, nedensellik zincirinin hem bitirilmeye hem de devam ettirilmeye çalışılması ateistler için büyük problem teşkil etmektedir. Yani sonsuz nedensellik silsilesi sonlandırılmaya çalışılırken sebebi olmayan bir Tanrı kavramının ortaya atılmasıyla daha büyük sorunlara yol açılmış olmaktadır. Bu delil kendisine bir sebep aramakta, ancak sebep ararken bir sebepsiz varlık önermektedir. Bu ise açıklayıcı değil daha çok karmaşaya sürükleyen bir iddiadır.

²⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 39.

³⁰ Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı”, (Erişim 25 Şubat 2021).

³¹ Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

³² Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

Ateistler kozmolojik delili eleştirdikten sonra felsefedeki 'tutumluluk ilkesi'ne göre evrene "sebepsiz" demenin Tanrı'ya sebepsiz demekten daha basit bir açıklama olması sebebiyle Tanrı kavramından vazgeçmek gerektiğini belirtmektedirler. Sebepsiz bir evren tasavvurunun, bir sebebi olmayan Tanrı tasavvurundan daha kabul edilebilir ve kolay anlaşılabilir olduğu, dolayısıyla daha kolay anlaşılabilenin tercih edilmesi gerektiğini ifade ederler. Bu delil Tanrı hakkında onun varlığı hariç hiçbir şeyi kanıtlamamaktadır. Yani kutsal dinlerin kitaplarında ifade edildiği gibi Tanrının 'sonsuz güç sahibi', 'tek', 'eşi ve benzeri olmayan', 'sonsuz iyi' olduğu hiçbir şekilde bu delilden çıkarılamamaktadır. *Kısacası, kozmolojik argüman zannedilenin aksine oldukça çürük bir argümandır.*³³

Ontolojik delil diğer delillerden yapı itibarıyla çok farklıdır ve tasavvur edilebilecek 'en yüce', 'en mükemmel' ve 'en muazzam' şeyin Tanrı fikri olduğuna varmaktadır. Tanrının varlığı bu kavramın tahlilinden çıkarılmaktadır.³⁴ Bu çıkarımın sonucunda teistler Tanrı'yı "var olmaması mümkün olmayan şey" olarak tanımlamaktadırlar. Ateistler bu delile de eleştiriler getirmekte ve ateist sitelerde bu argümanın ilk defa Anselm (1033-1109) tarafından ortaya atıldığını söyleyerek teoriyi şu şekilde kurmaktadır;

- Tanrı kendisinden daha büyüğü tahayyül edilemeyecek olandır.
- Her şey aynı kalmak üzere, hem de gerçekte var olan bir varlık sadece zihinde var olan bir varlıktan daha yücedir.
- Demek ki Tanrı hem zihinde hem de gerçekte vardır.³⁵

Bu delillendirmede Tanrı düşünülebilen en mükemmel şey olarak tanımlanmaktadır. Zihindeki bir düşünce mi yoksa gerçeklik mi daha yücedir kıyaslaması sonucunda Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ateistlere göre bu argümana gelen en eski itirazlardan biri Gaunilo'nun (994-1083) itirazıdır. O bu delili 'en mükemmel olacak şekilde bir ada hayal edelim. O halde bu ada gerçekte de var olmalıdır. Ancak en mükemmel ada gerçekte yoktur. O halde Tanrı da yoktur' şeklindeki kıyaslaması ile çürütmektedir. Yani Gaunilo'nun dikkat çekmek istediği nokta zihinde her hayal edilen varlığın gerçek dünyada bir karşılığının bulunmayacağıdır. Ateistlerin zikrettiği ve ontolojik argümana getirilen bir başka eleştiri de Gasking'den (1911-1994) gelmektedir. O, varlık durumunun yokluktan daha mükemmel olduğunu savunmaktadır. Zira varlıkta bir asimetri bulunması halinde mükemmelliğin bozulacağını söylemektedir. Gasking'e göre yokluk sınırsız, zamansız ve basit olmasıyla varlığın sınırlı, karmaşık ve asimetrik halinden daha mükemmeldir. Dolayısıyla daha az mükemmel olan varlığı meydana getiren bir Tanrı bulunmamaktadır. Descartes'in zihindeki en yüce varlık kavramından yola çıkarak tanımladığı Tanrı kavramı³⁶ da ateistlere göre yanlıştır. Descartes; "zihnime 'en yüce varlık' fikrini kim koymuş olabilir?" sorusundan yola çıkmakta ve bu en yüce varlığın gerçekte var olmasının zihinde var olmasından daha mükemmel bir şey olduğunu ifade etmektedir. Ancak ateistlere göre zihinde tanımlanan bir şeyin gerçekte var olduğu düşüncesi hatalı bir düşüncedir. Bunu delillendirirken de Noel Baba, ya

³³ Ateist Medya, "Tanrı'nın varlığı" (Erişim 25 Şubat 2021).

³⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 27.

³⁵ Ateist Medya, "Tanrı'nın varlığı" (Erişim 25 Şubat 2021).

³⁶ Descartes'in ontolojik argümanının geniş hali için bk. Aydın, *Din Felsefesi*, 30.

da denizkızı gibi bir kavramın da zihninizde var olduğunu ama bu kavramların gerçek hayatta bir karşılığının bulunmadığını söylemektedirler.

Kozmolojik ve ontolojik delilde geçen mantık önermeleriyle Tanrının varlığına ulaşmak ateistlere göre baştan kabul edilmiş fikri önermelerle kanıtlamaya çalışmaktır. İlave bir bilgi gelmeden mantık önermeleri ve zihindeki kavram tasavvurlarından yola çıkılarak böyle bir sonuca varmak zor, hatta imkânsızdır. *“Dışarıdan gelen hiçbir veri kullanmadan sadece zihinde yapılan tanım ve mantıksal çıkarımlarla Tanrı'nın varlığını kanıtlama fikri çağlar boyunca pek çok filozofa cazip gelmiş olmasına rağmen, her zaman boş çıkmıştır.”*³⁷

Teleolojik delile “dizayn delili” yahut “tasarım argümanı” da denmekle birlikte bu delil evrenin tasarlanmış olmasından yola çıkarak bir tasarımcıya ulaşmayı amaçlamaktadır. Ele alınan şey her neyse -ki bu göz, beyin yahut herhangi bir şey olabilir- bir tasarım ürünüdür. Tasarım ürünü olan şeyler ya insan ya da Tanrının eseri olmak durumundadır. İnsan ürünü olamayacak şeyler de dünyada bulunmaktadır. O halde “Tanrı vardır” gibi bir sonuca varılacaktır. Ancak ateistler bu delilin ilk önermesini yani incelenen şeyin tasarlanmış olup olmayacağına karar verme mekanizmasını sorgulamaktadırlar. Bir objeye bakıp o eserin tasarlanmış olup olmayacağını anlamının çok yönlü bir şey olduğunu, bakılan şeye ve bakana göre değişeceğini belirtmektedirler. Bir objenin zekâ ürünü olup olmadığını anlamının genel geçer kurallarının olmadığını, tartışmaya açık bir konu olması dolayısıyla birinci kabulü reddetmektedirler. *“Çünkü teistler de dâhil hiç kimsenin, dizaynı uzaktan tanımaya yönelik hatasız ve herkes tarafından hemfikir olunan bir yöntemi yoktur.”*³⁸ Teistlerin iddia ettiği karmaşık varlıkların bir düzenleyici veya tasarlayıcı gerektirdiği iddiası ateistlere göre cahillikten kaynaklanmaktadır. Yani teistler, açıklayamayacakları karmaşık bir yapıyla karşılaştıklarında eğer yapıyı açıklayacak bilgi kendilerinde yoksa bunu Tanrı'ya atfetmektedirler. Ancak ateistlere göre sırf karmaşık olduğu için bir şeyin Tanrı tasarımı olduğunu savunmak manasızdır.

Ateistler teleolojik argüman için teistlerin tasarım iddialarına karşı evrim teorisinden yararlanmaktadır. Teistlerin karmaşık olarak gördükleri yapı aslında milyonlarca yılın sonucunda oluşmuş evrimin ürünüdür. Yine buna paralel olarak teistlerin teleolojik argüman içinde zikrettikleri ‘ince ayar’ ya da ‘indirgenemez karmaşıklık’ teorileri ateistlere göre evrim teorisine açıklanabilmektedir. Bu delildeki bir yapının Tanrı tasarımı olduğu, yani ardında bir zekâ barındırdığı ifadesi kanıtlanırsa bile bu zekânın Tanrı olduğuna ulaşılammamaktadır. Yani bu zekâ Tanrıdan farklı olarak başka şeyleri de ifade edebilmektedir. Aynı şekilde tasarımın zekâ ürünü olduğu ispatlanırsa bile ateistlere göre bu semavî dinlerin kastettiği Tanrı anlamına gelmemektedir. Teleolojik argümanın Tanrı kavramıyla sonuçlanması aslında teistlerin bir ön kabulü ve şartlanmasıdır.

Ahlak delili insanın ahlak tecrübesinden ya da toplumdaki ahlakî kuralların varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan delildir.³⁹ Ateist sitelerde bu argüman eğer ahlak

³⁷ Ateist Medya, “Tanrı'nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

³⁸ Ateist Medya, “Tanrı'nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

³⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 93.

kuralları varsa bu kuralların bir koyucusu da vardır, ahlak kuralları vardır, o halde bu kanunların koyucusu olan bir Tanrı vardır şeklinde anlaşılmaktadır.⁴⁰

Bu delilin bütün öncülleri onlara göre şüphelidir. Çünkü ahlakın var olması Tanrının varlığına bağlı olmamakla birlikte bu kuralların insan üretimi olduğu, ya da yerel ahlak kuralları olduğu birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Argümanın en son öncülünde ulaşılan ahlak koyucunun Tanrı olduğu iddiası da ateistlere göre belirsizdir, çünkü bu kanun koyucu elbette ki başka bir şey olabilir. Tanrı'nın var olmaması halinde ahlakın olmayacağı düşüncesi de safça bir kabulleniş olarak okunmuştur. Yine onlara göre bu argümanı doğrulayabilecek en iyi delil; eğer insanlar ahlakî kuralların Tanrı tarafından konulduğuna inanıyorsa inançlıların inançsızlara göre daha çok kurallara uyması, inançsızların ise kuralları çiğnemedi daha rahat davranması gerekirdi, tezidir. Ancak araştırmaların hapishanelerdeki inançsız insanların inançlılara oranının daha düşük olması, yine aynı şekilde suç işleme oranlarının da teistlere göre düşüklüğü dikkatlere sunulmaktadır. Buna göre inançsızların daha ahlaklı olduğu iddia edilebilir, bu sonuç kaçınılmazdır, “çünkü, din genellikle ayak takımının işidir”.⁴¹ Toplumun sosyo-ekonomik olarak alt tabakasındaki kimselerin çoğu dindarken, okumuş, zeki ve bilgili kimseler ise ateist olmayı tercih etmişlerdir.

Transandantal delile gelince Hristiyan teologların ileri sürmüş oldukları bilim, sanat, mantık gibi ilimlerin Tanrı olmadan manasız olacağı bağlamında anlaşılan bir argümandır. Tanrı olmadığı takdirde bu uğraşlar manasız olacaktır. Ateistlere göre bu argüman objektiflikten uzak, yanlış içerik taşımaktadır. İnsanın bilgi ve tecrübesi Tanrı olmadan da anlamlıdır. Nitekim nasıl ki ateist bir birey ahlaklı olabiliyorsa bu birey bilim de yapabilecek, sanat da icra edebilecek, mantık ilmiyle de ilgilenebilecektir.

Ateist sitelerde bahsedilen “çoğunluk argümanı” kelâm kitaplarında “beşer tarihi delili”⁴² olarak da geçmektedir. İnsanlar tarih boyunca dinî inançlara sahip olmuş, en ilkel kabilelerden en medenî topluluklara kadar bir Tanrı inancı barındırmışlardır. Ateistlere göre bu delillendirme üzerinde durulamayacak kadar zayıftır. Çünkü bir inanca kaç kişinin inandığı değil o inancın doğru olup olmadığı önemlidir. Geçmişte insanlar yeryüzünün düz olduğuna inanmakta Galileo ise tek başına dünyanın yuvarlak olduğunu savunmaktaydı. Dolayısıyla insanların çoğunluğunun Tanrı inancına sahip olması ateistler için bir önem teşkil etmemekte, bir doğruya yüz kişi yanlış dese bile o şeyin doğru olacağını savunmaktadırlar.

Mükemmellik delili ise daha önce yukarıda da bahsettiğimiz Descartes'in zihindeki mükemmel bir varlık tasavvurundan gerçek ve var olması gereken bir Tanrı inancı sonucuna ulaştıran delil olarak tarif edilmektedir. Ateistler bu delile zihnimize var olan her şeyin gerçek dünyada olmasının zorunlu olmadığı şeklinde itiraz etmekte, bu delilin zaten başlangıçta Tanrı inancını gizli bir şekilde içinde barındırdığını savunmaktadırlar.⁴³

⁴⁰ Ateist Medya, “Tanrı'nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁴¹ Ateist Medya, “Tanrı'nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁴² A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 92.

⁴³ Ateist Medya, “Tanrı'nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

Sonsuzluk delili, insanın zihninde sonsuzluk kavramının bulunması, bu kavramın insana kendiliğinden yahut dışarıdaki bir varlıktan gelemeyeceği, çünkü onların da sonlu olduğu, dolayısıyla bu kavramı zihnimize yerleştiren bir sonsuz varlığın bulunduğunu ileri süren delildir.⁴⁴ Bu delil de zayıf bir delil sayılmakta ‘döngüsel akıl yürütme’ denilen⁴⁵, bir şeyin baştan kabulü ile başlayan bir delillendirme olarak literatürdeki yerini almaktadır. Yani bu delilin de Tanrı kavramını gizlice bir şartlanma ile kabul ettirdiği gerekçesiyle reddetmişlerdir. Ayrıca onlara göre bu önerme Tanrının var olmasının gerektiğini göstermemektedir.⁴⁶

Dinî tecrübe delili, -ateist sitelerdeki adıyla tanık argümanı- kozmolojik ve ontolojik delilden farklı bir şekilde dünyadaki diğer varlıklardan yola çıkarak değil inançlı kişinin kendisinden hareketle Tanrı’nın var olduğu sonucuna ulaştıran delildir.⁴⁷ Ateistlere göre bu dinî tecrübeyi yaşayan kişilerin yaşadıkları şeyler kanıtlanamamaktadır. Tamamen kişiye özel olan bu tecrübeler aynı zaman subjektif ve insanların geneli için bağlayıcı değildirler. Dinî tecrübeyi yaşayan kimse bu yaşadığı tecrübeden yola çıkarak başkasına inanmasını tavsiye edemez ya da Tanrı’nın varlığını kabul etmesini öneremez.⁴⁸

Dindar kişi ve kaynaklara dayalı delil, kutsal kitaplardaki bilgileri ve dinin kurucusu olan önemli şahsiyetlerin yaşantılarını güvenilir kabul ederek Tanrı’nın varlığı sonucuna ulaşan delildir. İddiaya göre bu delilin felsefi ya da mantıksal kanıt olacak bir yanı yoktur. “Bir dinin iyiliği, güzelliği veya bir dinsel şahsiyetin bilgeliği felsefi veya epistemolojik konularda verdikleri bilgilerin doğruluğuna işaret olamaz.”⁴⁹

Son olarak bu sitelerde ele alınan delil ‘ya varsa’ delilidir.⁵⁰ İsminden de anlaşılacağı gibi Tanrı’nın var olma ihtimali üzerinden bir temellendirme yapılmaktadır. Varlığı muhtemel tanrıya inanmama durumunda kişinin kaybının büyük olacağı fikrinden yola çıkarak Tanrı’nın varlığının kabul edilmesidir. Bu delil ateistler için felsefi ve ikna edici bir delil olmamakla birlikte politik yandaş toplama anlamında işlevsel görülmüştür. Yani burada karşı taraftan beklenen şey Tanrı’nın varlığına ikna olması ve bunu kanıtlarla kabullenmesi değil, itaat etmesidir. Ayrıca bu delilin Tanrı’nın varlığını kanıtlamadığı gibi böyle bir amacının olmadığı da iddia edilmiştir.⁵¹

3. Yaratılış Teorisine Karşı Evrim Teorisi

Ateist sitelerde ateistler, inananların evrenin bir tasarımcı tarafından yaratılmış olduğu, canlıların bu kadar farklı çeşitlerde olmasının arkasında bir zekâ barındırdığı şeklindeki

⁴⁴ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 94.

⁴⁵ Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁴⁶ Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁴⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 83.

⁴⁸ Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁴⁹ Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁵⁰ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), Pascal’a isnat edilen bu delil ayrıca ‘Bahis Delili’ şeklinde de isimlendirilmektedir. Pascal Tanrı’nın akıl yoluyla bilinmesi hususunda insanların bir tercihte bulunması gerektiğini ve olumlu tercih yapmanın olumsuz tercihten daha mantıklı olacağını belirtmiştir. Tanrı hakkındaki varlık ve yokluk bahsinde Tanrı’nın olduğu düşüncesine inanmak, bu riskli bahiste en kârlı olacak seçimdir. Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Michael Peterson vd. (ed.), *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 141.

⁵¹ Ateist Medya, “Tanrı’nın varlığı” (Erişim 25 Şubat 2021).

iddialarına karşı evrim teorisini kullanmaktadırlar. Evrim teorisinin bilimsel bir teori olması dolayısıyla onu bir açıklama olarak değerlendirmişler, teistlerin evrim teorisine karşı yönelttikleri eleştirilerin salt kavram karmaşasıyla ilgili olduğunu ifade etmişlerdir. Teistler evrim teorisini yalnızca kanıtlanmamış bir hipotez olması sebebiyle güçlü bulmamışlar ve bu sebeple ateistlerin pek çok konuda çıkmaza düştüğünü ifade etmişlerdir. Ateistler ise evrimin bir kuram olduğunu ve olgularla desteklendiğini en başından kabul etmişler ancak bu kuramın yıkılamayacak kadar güçlü olduğunu da belirtmişlerdir. Onlara göre evrim zaten mutlak doğrular iddia etmez, mutlak doğruları yaratılışçılar iddia ederek bilimselliğe karşı çıkarlar.⁵² Evrim teorisıyla birlikte evrenin bir tasarımcı tarafından yaratıldığı açıklamasına ihtiyaç duyulmamakta, ateistlerin tanrının yokluğuna dair iddiaları güçlenmektedir.

Charles Darwin'in (1809-1882) *Türlerin Kökeni* adlı kitabı evrim teorisini hakkındaki ilk kaynak olması ve bu teoriyi birçok farklı örnekle temellendirmesi açısından ateist çevrelerce başucu kitabı mesabesinde ve çok önemlidir.⁵³

"Darwin'in bu tespitlerine duyarlı olmayan çevrelerin sorunu dinî düşünce ile şekillenmiş olan zihin yapılarıdır." diyen ateistler Darwin'e karşı tezler üretilmesini de yine bu kapalı zihin yapılarının bir ürünü şeklinde değerlendirmişlerdir. Ateistlere göre bu reddiyeleri şuanda 'bilim giysisi giymiş akıllı tasarımcılar' yapmaktadır. Yani bilimin ve evrim teorisinin evrenin akıl sahibi olan Tanrı tarafından yaratıldığını desteklediğini iddia eden kişiler aslında Darwin'in bu teorisini reddetmektedirler. Bu kimselerin aksine bazı teistler de günümüzde 'bilim evrim teorisini reddetti' gibi iddiaları savunarak yahut evrimin Tanrı inancına zarar verdiği, bu inanca uymadığı konusunda birleşerek bu teoriyi benimsememekte hatta eleştirmektedirler. Kısacası her iki durumda da evrim teorisini özünden uzaklaştırılmaktadır.⁵⁴

Bütün bu iddialara göre bilimsel gelişmelerle birlikte evrim teorisini reddedilmek bir yana daha da güçlenmektedir. Biyolojik bilimlerin hücre, molekül, genetik ve sinirbilim gibi alanları evrimi kanıtlayan birçok örnek ortaya koymakla birlikte evrim teorisine daha iyi anlaşılmaktadırlar.

Evrin kuramının akla getirdiği ilk kabullerden birisi de insanların atasının maymunlara dayandığı temel kabulüdür. Bu kabulün yanlış bir genellemeyi içerdiğin söyleyen ateistlerin tezi ise şöyledir;

⁵² Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Evrin Kuramı / Teorisi" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁵³ Bu kitapta Darwin çok sayıda örnek göstererek dünyadaki canlı çeşitliliğinin nedenlerini ve oluş mekanizmalarını açıklamıştır. Darwin'e göre doğadaki tüm canlılar ortak bir atadan gelmiş ama basit bir formdan daha gelişmiş türlere evrimleşmişlerdir. Bu canlı değişimi ve canlı türlerinin çeşitliliğinin oluşmasında rol oynayan faktörlerin başında en çok uyum gösterenin hayatta kalması ilkesinin kavramsal ifadesi olan doğal seçim yasası vardır. Bu yasa hayatta kalma mücadelesi anlamına gelmekte olup daha güçlü olanın daha zayıf olanı alt ettiği bir yaşam mücadelesini ifade etmektedir. Darwin doğadaki türlerin çeşitliliğini belli bir sistemde açıklamıştır. Daha önceleri dünyanın yaşı ilahi kitaplarla bağdaştırılarak altı bin yıl olarak belirtildiği için Darwin bu görüşü yıkmış, dünyanın yaşının kutsal kitaplarda belirtilenden daha fazla olduğunu iddia etmiştir. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 97,

⁵⁴ Her bilimsel teori gibi Darwin'in bu teorisini de sınanmaya açıktır. Bilimsel çerçevede meseleye bakan çevreler teorisinin yanlışlanabilir noktaları olmakla birlikte yeni ortaya çıkan buluşlarla güçlendiğini, bu teorisinin yanlışlarını düzeltmekle aslında onu geliştirdiklerini savunmaktadırlar. Neticede yeni yapılan çalışmalar somut olan teoriyi kısmen değiştirirse de büyük resme bakıldığında evrim teorisini özünde yani sistematüğünde aynı kalmakta, sadece örnekleri ve detayları değişmektedir, Pozitif Ateizm, "Evrin Kuramı/Teorisi" (Erişim 25 Şubat 2021).

insanlar ve maymunlar primat deneni atalarından evrimleşmişlerdir. Tüm primatlar ortak bir atadan türemiş olmakla birlikte maymun insanın atası değil, sadece akrabasıdır.⁵⁵

Ateistler, teistlerin tamamen kör bir şekilde ve rastlantıya dayalı olarak devam eden evrimin nasıl olur da zeki canlıları oluşturabileceğine dair sorularını da yanıtlamaktadırlar. Evrim kuramı türlerin genetik malzemelerindeki rastlantısal mutasyonlardan yalnızca türün değişen koşullara daha uygun olmasını sağlayanların kuşaktan kuşağa aktarabileceğini söylemektedir. Bu kuramın tamamı rastlantısal mutasyonlara bağlı olmamakla birlikte rastlantı sadece bir kısmında bulunmaktadır. Bu kuramın ana mekanizmasını doğal seçim oluşturmakta ve bu eleme süreci rastlantıyla değil zorunlu bir şekilde olmaktadır. Doğal seçim gücünün zayıfa galip geldiği acımasız bir mekanizma olmakla birlikte güçlüyü bir sonraki nesle aktarmaktadır. Sadece bulunduğu şartlara en iyi şekilde uyum sağlayan hayatta kalmakta yani bu süreçte acıma, merhamet gibi vicdanî duygular bulunmamaktadır. Bu acıma ve merhamet yokluğu da aslında bir yaratıcının var olmadığının kanıtıdır. Merhamet sahibi bir yaratıcı eğer var olsaydı bu acımasız mücadeleye izin vermez, eğer verirse merhametsiz bir yaratıcı olmuş olurdu. Bu da teistlerin iyi tanrı tanımına uymamaktadır.⁵⁶ Rastlantısal mutasyonların çoğu zararlı ve bozucu ise de bireye faydası olan mutasyonlar sonraki nesle aktarılır ve faydalı genler birikmiş olur. Bu sürece bir örnek olarak insanların iyi hayvanlarla iyi hayvanları çiftleştirmeleri, olgun meyvelerin tohumlarını büyütüp bugüne kadar getirmeleri verilebilir. Ancak bu örnek yapay seçim içindir. Evrim ise doğal bir seçimdir. Doğal seçimde süreç kör ve amaçsız bir şekilde ilerlediği için sonucunu milyonlarca yılda vermektedir.

Teistler evrim tamamen kör bir şekilde işlemekteyse niye gittikçe daha gelişmiş canlıların ortaya çıktığı sorusunu sormaktadırlar. Ateistler ise buna cevaben doğanın çalışma mekanizmasının çok basit olmasına rağmen mutasyon ve seçim gibi ilkelerin çok uzun zaman diliminde sürekli tekrarlanarak kompleks yapıları oluşturduğunu ifade etmektedirler.⁵⁷ Yani bir önceki adımın üzerine yeni bir şey inşa edildiğinde bir öncekinden daha karmaşık bir yapı meydana gelmektedir. Daha basit canlıların mutasyonlar yahut eşeyli üremelerde gen dizilimlerinin rastgele çaprazlanması sonucu daha karmaşık canlılara evrilmesi ve daha karmaşık canlıların oluşması mümkün hale gelmektedir.

Evrimin sonucunda zekâ ve bilinç gibi oluşumlar beklenen yahut amaçlanan bir gelişme değildir. Zaten evrim kör işleyen bir süreç olduğu için amacı ve sonucu da yoktur. Evrimin ürünü olarak zeki ve bilinçli bireylerin ortaya çıkması bir bakıma kazadır. Belli bir karmaşıklığın eşik düzeyini aşması sonucu primatlar ve insanların beyin yapıları gibi nöron ağlarına sahip organlar oluşmuştur. Evrimin dindar bireylerin kabul ettiği şekilde bir amacı yoktur. Bu süreçteki mekanizmalar gözlemlendiğinde hiçbir mekanizmada belli bir somut amaç göze çarpmamakta ve gen çeşitliliği, mutasyonlar gibi faktörler tamamen rastgele işlemektedir. Eldeki verilere bakıldığında bu mekanizmanın bir üst akıl tarafından sonucu insan olan bir ürün versin diye yaratıldığını söylemenin mümkün olmadığı savunulmuştur.

⁵⁵ Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), “Ateistlere Sıkça Sorulan Sorular” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁵⁶ Ateizm Blog, “Ateistlere Sıkça Sorulan Sorular” (Erişim 25 Şubat 2021).

⁵⁷ Ateizm Blog, “Ateistlere Sıkça Sorulan Sorular” (Erişim 25 Şubat 2021).

Evrim karşıtlarının da bazı argümanlarla ateistlere cevap vermeye çalıştıklarını görülmektedir. Bunlardan ilki 'indirgenemez karmaşıklık' ismiyle anılan delildir. Kavramı ilkin Michael Behe, 1996 yılında 'Darwin'in Kara Kutusu' adlı kitabında zikretmiştir. İndirgenemez karmaşıklık terimi bir bütünden herhangi bir parça çıkarıldığında o bütünün ve parçanın çalışamaz hale gelmesini ifade etmektedir.⁵⁸ Bu argüman Darwin'in teorisine karşı kullanılırsa bir kuşun kanadı çıkarıldığında ne kuş ne de kanat çalışamaz hale gelmektedir. O halde bu indirgenemez bir karmaşadır ve kuşun çalışması için onu bütün halde tasarlayan ve çalıştıran bir tanrıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu düşüncesiyle Behe, doğa için bir akıllı tasarımcıya ihtiyaç duyulduğu fikrini kanıtladığını söylemektedir. Ancak ateistler bu görüşe katılmamaktadırlar. Behe'nin görüşlerinin konuyu fazla bilmeyen ve araştırma yapma imkânı bulmayan insanlar tarafından kabul edildiğini söylemektedirler.⁵⁹ Aslında bu görüşün evrim teorisini çürüttüğü kabul etmeyen biyologlar bu fikre çeşitli cevaplar vermişlerdir. Yaratılışçılar tarafından evrim teorisinin bilim adamlarınca artık inanılmadığına dair iddialar ortaya atılsa da onlara göre bu durum gerçeğin çarpıtılmasından ibarettir ve esasen bu durum yaratılış savunucularının elinin güçlü olmayıp kendilerine bir çıkış yolu aradıklarının da bir kanıtı olarak anlaşılmıştır.

İkinci karşıt görüş; gözün evrimin içinde barındırdığı mutasyon, doğal seçilim gibi ilkelerle açıklanamayacak kadar karmaşık yapısının onun ancak kudretli bir ilah tarafından yaratılmış olmasıyla açıklanmaktadır. Darwin de bu konuya dair elle tutulur bir açıklama yapmamıştır. Ancak yeni elde edilen bulgularla insan gözünün beyindeki ışığı algılayan kısmından evrimleştiği görüşüyle, yaratılış teorisi savunucuları haksız çıkarılmaya çalışılmıştır.⁶⁰ İnsanın gözü de dâhil yaratılışındaki mükemmellik iddiası bu konuda bilinen bir tezdur. İnsanın mükemmel tasarlanmış bir varlık olması ve onun vücudunda gereksiz hiçbir şey bulunmadığı şeklindeki savunuların aksine evrim teorisini destekleyen ateistler ise insan vücudunda apandisit, kulak kası, yirmilik diş gibi organların hiç kullanılmadığını ancak vücudumuzda evrimin bir sonucu olarak yer aldığını savunmuşlardır. Bu anlamda yaratılışçılar evrim teorisini çarpıtarak aktarmışlar ve bu teoriyi çürütülmüş bir bilim artığı noktasına kadar çekmişlerdir. Yine bu sitelerde yaratılışçıların onları karalayan açıklamaları ve aktarımları düzeltilmekte ve bu çarpıtmaların yaratılışçı vakıflar tarafından bilinçli olarak desteklendiği ifade edilmektedir.⁶¹

Bu başlık altında son olarak şunu ifade etmeliyiz ki ateistlere göre ateizmin yegâne ve tek dayanağı evrim teorisidir. Ateizm evrim teorisinden de önce ortaya çıkmıştır ve onunla birlikte doğmamıştır. Ateistler bu teoriyi yeryüzünde hayatın ortaya çıkışını, canlı türleri ve çeşitliliğini herhangi bir doğaüstü güce dayandırmadan açıkladığı için teistlerin kullandıkları yaratılış teorilerine karşı kullanmakta ve desteklemektedirler. Bu teori pozitivist ve determinist bilimin bir teorisidir ve ateizmle doğrudan bir ilgisi yoktur. İnançlı bir kişi de evrim teorisini belli rezervlerle benimseyebilmektedir. Ateizmin temel hedefi teist argümanlara, yaratılışçı evren tasavvuruna ve Tanrı kavramını içinde barındıran varlık açıklamalarına reddiye geliştirmek ve onları çürütmektir. Tanrı'yı barındırmayan açıklamalar da yapılabileceğini muarızlarına

⁵⁸ Pozitif Ateizm, "Evrin Kuramı/Teorisi" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁵⁹ Pozitif Ateizm, "Evrin Kuramı/Teorisi" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁶⁰ Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "İnsan Gözünün Evrim Bilmecesi Çözüldü" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁶¹ Ateizm Blog, "Ateistlere Sıkça Sorulan Sorular" (Erişim 25 Şubat 2021).

kanıtlamayı kendilerine görev sayan ateistlerin evrim teorisini bilimsel kanıtlanmış kabul etmeleri bu teoriye sahip çıkmalarını destekleyen bir olgudur. Bu sebeple her ne kadar ateistler aksini iddia etseler de bize göre evrendeki canlılığı açıklamada evrim teorisi, ateistlerin fikirlerinin omurgasını oluşturmuş görünmektedir.

Ateistlerin sitelerinde, teizmin evrim teorisi hakkında yalnızca şiddetle karşı çıktığı görüşlerinin zikredilmesi onların dinlere ve teizme olan derinlikten uzak anlayışlarının bir göstergesidir. Teistlerin azımsanamayacak çoğunluğu evrim teorisini dine aykırı ve Tanrı'yı ekarte eden bir teori olarak görmemektedir. Erken dönem İslâm âlimlerinden Câhiz'in (ö. 255/869) evrim teorisini çağrıştıran görüşleri bilinmektedir.⁶² Ancak o, döneminde bu görüşleri sebebiyle kınanmamıştır. Yine son dönem Osmanlı âlimlerinden bazıları da evrim teorisini desteklemiş, Allah'ın yarattığı bir düzen içerisinde dünyadaki canlı çeşitliliğini oluşturabilecek yasa olan bu teori makul görülmüştür.⁶³ Ateistlerin bütün dindarları kapsayacak bir biçimde evrim teorisinin reddedildiğini iddia etmeleri gerçeklikten uzaktır. Kaldı ki teistlerin evrim teorisine olan eleştirileri öncelikle onun Tanrı ile ilişkilendirilmemesi ve yaratılmışların en şerefli/şeref-i mahlûkat olan insanın değerine gölge düşürmesi açısındandır. Ateistlerin bu kapsayıcı üslubu kullanmalarında, dinlerin bilimsel olan her şeyi reddettiği ve rasyonaliteye karşı geldikleri iddialarını desteklemek ve devamında ateizmin ne kadar tutarlı olduğunu takipçilerine kanıtlamak gibi aceleci ve pragmatist bir gaye güdülmektedir.

4. Din- Bilim İlişkisine Bakışları

Din ile bilimin çatışıp çatışmadığı düşüncesi son birkaç yüzyıl içinde tartışılmaya başlanmış ve bilimsel sonuçların dine uyumu dindar çevrelerce açıklanmaya çalışılmıştır. Ateist sitelerin ele aldığı başat konulardan birisi de din-bilim ilişkisi olup konu bilimin lehine meselenin tartışılmasından ibarettir. Ateistlere göre dindar olmanın kötü taraflarından biri de bilime özgürce yaklaşmamak ve onun verilerini kabul etmekte zorlanmaktır. Ateistler kendilerini hiçbir inanç sistemiyle sınırlamadıkları için ve dinî düşünceleri sebebiyle çatışma yaşamayacakları ihtimaline dayanarak bilimin bulguları karşısında daha özgür olduklarını ve ona güven duyma noktasında sıkıntı yaşamadıklarını iddia etmektedirler.⁶⁴ Ateistlere göre din, bilimle apaçık bir biçimde çatışmakta ve bağdaşmamaktadır. Dindarlar kendi dinlerinin peygamber sözleri ya da kutsal kitaplarından bilime önem veren sözleri zikredip bilimle dinin çatışmadığını ifade etseler de bu özünde bağdaşamaz iki düşüncedir. Ateistlere göre dinin bilimle çeliştiği iddiasını öne sürmeleri dindarlar için din karşıtlığına bir bahane gibi görünmekte ancak ateistler bunu kendilerince bazı kanıtlarla açıklamaktadırlar. Buna göre din ile bilimin uyuşmamasının bir sebebi 'yanlışlanabilirlik' ilkesidir.⁶⁵ Bilimdeki bir önermeyi yanlışlayabilmek her zaman ve mekânda mümkünken dinde bu yapılamamaktadır. Buna örnek olarak bir kitabın renginin mavi olduğu iddiası reddedilebilir ve buna karşıt kanıtlar geliştirilebilir. Ancak dindeki ölümden sonra ahiret inancı gibi konular yanlışlanamaz, bu iddialar denetlenmeden kabul edilmelidir. Dinde test

⁶² Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/24-26.

⁶³ Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019), 182.

⁶⁴ Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "İnançsızlığın Faydaları" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁶⁵ Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Bilim ve Din" (Erişim 25 Şubat 2021).

edilebilir iddialar çok az bulunmakta, bunların ana yapısını da genelde yanlışlanamaz iddialar oluşturmaktadır. Bu iddialar ateistlere göre esasen yanlışlanabilir yapıdayken şartlanmalar şeklinde kabul edilen dinî önermeler dindarların bu durumu görmesine engel olmaktadır. Dindeki bu yöntemi bilimde de kullanmaya kalksaydık birçok hataya düşmekle birlikte bilimin bugünkü gelişmiş haline ulaşması mümkün olmayabilirdi. Vardığımız yargılara dört elle sarılarak onların mutlak doğru olduklarını kabul ederdik. Bilimin olaylara karşı takındığı kuşkucu hal onun test edilebilir ve dinamik bir düzlemde olmasını sağlamış, bunun aksine dinin ön kabulleri olaylara sırf açıklama getirebilmek için önermelerde bulunmayı sağlamıştır. 'Dünya düzdür' önermesini kabul etmek ve ona sıkı sıkıya sarılmak dindar bir insanın tavrı olmakta iken, bu önermenin doğru olup olmadığını araştırmak ve önermelere şüpheyle yaklaşmak ise bilim insanının tavrı olmaktadır. Dindarların dinî önermelere karşı bu tavrı ateistlere göre onların dünya görüşlerini ve evreni anlamlandırmadaki tutumlarını sığlaştırmaktadır.

Bilim ile din arasındaki bağdaşmazlığın başka bir sebebi ise ateistlere göre bilimde yargıya varılmadan önce yapılan deneydir. Ortaya konulan teoriler deneyle doğrulandıktan sonra kural haline gelmekte, eğer deney farklı bir sonuca götürüyorsa o teori kabul edilmemektedir. Dinî olay ve önermelerde ise bu uygulama yapılamamakta, yargılar baştan kabul edilerek daha sonra testler bu kabullerle doğrulamaya çalışılmaktadır. Bir Müslümana göre Kur'an'ın içindeki her bilginin doğruluğu Müslüman olmanın gereği olarak kabul edilmekte Kur'an'daki bilgilerin bilim ile uyuşmaması halinde ise ayetlerin yorumlanması farklılaşmaktadır. Ancak Kur'an'a iman ve ayetlerin doğruluğu inancı değişmeden kalmaktadır. Müminlerin bu düşünce tarzıyla kutsal kitaplarında geçen bir inancı yanlışlayan bir bilgiyi ortaya çıkarma ihtimalleri de zaten bulunmamaktadır. Çünkü kutsal bilgiyi sorgulayan bir zihin yapısına sahip bulunmamaktadır. Yine ateistlere göre dinsel düşünce şekli evrenin yaratılışı, insanlığın nasıl meydana geldiği, canlıların nasıl çeşitlendiği gibi konuları merak edip araştırma ihtiyacı duymamakta çünkü bu gibi konuları kutsal kitaplarda açıklandığı şekliyle olduğu gibi kabul etmektedir. Sorgulamanın önüne geçen bu düşünce tarzı, bilimin yeni bulgularıyla dinsel yorumunu güncellemekten başka bir şey yapmamaktadır. Bu şekilde düşünmeyi desteklemesi açısından da din, bilim için motivasyon oluşturmamaktadır. Bu sebeplerden ötürü ateistlere göre dindar kesimden yani Yahudi, Müslüman ya da Hıristiyanlardan bilimsel buluş çıkmamaktadır.⁶⁶

Ateistler dinlerdeki ahiret inancının bilimin yapılamaması ve din ile bilimin uyuşmamasına neden olan bir başka sebep olarak zikretmektedirler.⁶⁷ Dünya hayatının geçici olduğu fikri ve sonsuz hayatın ahiret hayatı olması, inanan kesimin bilimle uğraşmasını engellemektedir. Zira imtihan olan bu dünya ibadet ve taatle geçirilmeli ebedi olan hayata hazırlık yapılmalıdır. Dinî yaşantının bütün hayatı şekillendirmesi, beş vakit namaz kılma gerekliliği gibi dindeki unsurlar bilimin yoğun temposuna uymamaktadır. Ayrıca dindar insanların bilimin uğraştığı kelebek-böcek inceleme gibi araştırmaları önemsiz ve gerekli görmediği, bu imtihan dünyasının gereksiz şeylerle harcanmaması gerektiği ateistler tarafından zikredilmektedir. İnanan kesim her ne kadar din ile bilimin çatışmadığına eski çağdaki dindar insanların bilimle ilgili çalışmalarından örnek verseler de ateistler için bu ikna edici olmamaktadır. Onların eleştirileri daha çok inanan zihnin sorgulayıcı

⁶⁶ Ateizm Blog, "Bilim ve Din" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁶⁷ Ateizm Blog, "Bilim ve Din" (Erişim 25 Şubat 2021).

olmaması noktasındadır. Buna göre söylenen şudur; dinî zihniyet bilimin evrensel bilgiyi arttırma çabasını, deneysel yöntemini desteklememekte yalnızca kendi doğrularının uygulamasını önemsemektedir. Ancak dindarların bu tutumları insanların bilimsel düşünmelerini ve sorgulamalarını engelleyememiş, bilim buna rağmen gelişmiştir. Bilimsel bir zihnin dindar bir insanda bulunamayacağı fikri ateistler tarafından bilim adamlarının dine inanma oranlarının çok düşük olduğu şeklindeki argümanlarıyla da desteklenmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi ateistlere göre eğitilmiş, okuyan-araştıran, zeki bir kimsenin ateist olması dindar olmasından daha yüksek bir olasılıktır.⁶⁸

Ancak ateist sitelerde bu iddialar zikredilirken ateistlerin bilim tarihi ve bilim felsefesi okumalarından uzak oldukları apaçık bir biçimde görülmektedir. Tarihi verilere bakıldığında üniversite gibi bilim üreten kurumların dinî oluşumlar tarafından desteklenerek ortaya çıktığı, bilim adamlarının kilise tarafından desteklendiği de bir vakıdır.⁶⁹ Gerek Hıristiyanlıkta gerekse İslâm'da dinî ve siyasi çevreler bilimi desteklemiş, desteklenmeyen hususî konularda ise sebep din değil genelde siyasi meseleler olmuştur. Ateistlerin bilimsel verileri öznellikten uzak en objektif bilgi kaynağı olarak sunmaları ise bu alanın körlüğü üzerinden anlaşılmalıdır. Zira bilimdeki paradigma değişimlerinin sosyal etkilere açık olduğu, bilim adamlarının kişisel görüşlerinin yaptıkları deneylere ve dolayısıyla bilimsel verilere etki ettiği bilinmektedir.⁷⁰

Buraya kadar ateistlerin genel olarak dinî çevrelerin bilim hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalıştık. Peki, bir dinin kendi perspektifinden meseleye bakıldığında bu ilişki nasıl kurulmaktadır. Örneğin ateistler İslâm-bilim ilişkisini nasıl değerlendirmektedir? Bu konuda da ateistlerin yukarıda ifade etmeye çalıştığımız görüşlerinden çok da farklı düşünmediklerini söyleyebiliriz. Onlara göre günümüzde siyasi partilerin sloganlarında, eğitimcilerin söylemlerinde ve hatta okul kitaplarında İslâm'ın bilimle olan yakın ilişkisi sık sık gündeme getirilse de burada hedeflenen bilimin düşünmeyi ve sorgulamayı amaçlayan yapısını vurgulamak değil İslâm'ı gençlere ya da halka aşılmasıdır.⁷¹ Yani bir anlamda İslâm-bilim ilişkisi İslâm'ın propagandası için kullanılan araçsal bir keyfiyetten başka bir şey değildir. Burada yapılan ikinci hata da din merkezli bir bilim eğitimi verilerek eski çağlardaki bilim ortamına geri dönülmesi hedeflenmekte, bu da modern bilimin dinamik yapısına ulaşamama sonucunu vermektedir. Ders kitaplarına kadar giren 'İslâm bilimi teşvik eder' söylemi ateistlere göre İslâm toplumunun geri kalmış ve gelişmeleri yakalayamamış olmasındandır. Dindar olmayan kesim bu geri kalmışlığı dinin insanın her anını düzenleyen yapısıyla ilişkilendirmekte, inanan kesim ise bu söylemi kullanarak dinin bilimde geri kalmışlığına bir gerekçe olarak sunulamayacağını iddia etmektedir. Siyasi kesim ise dinin itaat ettiren yanını kullanmakta, halkın bilimsel düşüncüyü engelleyici fonksiyonu olan dinin bir parçası olmasını desteklemektedirler. Ayrıca siyasiler, açık olan gerçeği yine aynı söylemlerle örtmeye çalışmakta ve bu sloganı eğitimin farklı kademelerinde ders kitapları vasıtasıyla dile getirmektedirler.

⁶⁸ Pozitif Ateizm, "Ateizm ne değildir?" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁶⁹ Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 100.

⁷⁰ Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 67; Bilimdeki paradigma değişimlerinin yapısı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2018).

⁷¹ Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "İslam, bilimi teşvik ediyor mu?" (Erişim 25 Şubat 2021).

Ateistlere göre İslâm'ın bilgi kaynağı olarak tarif ettiği yolların başında vahiy gelmektedir. Vahiy Tanrı tarafından gönderilen bilgi anlamında anlayan ateistler inananların diğer bilgilere bu bilginin referansıya baktıklarını iddia etmişlerdir. Tanrı tarafından gönderilmiş bilgiler ise vahiy, peygamberlerin sözleri ve vahiy ürünü olan bilgilerdir. Kur'an vahyinde ise Tanrı'nın insanlara vahiy aracılığıyla⁷² peygamberlerin geldikleri kavimlere öğretmesiyle⁷³, dualarının sonucu olarak⁷⁴, seçtiği insanlar vasıtasıyla⁷⁵ bilgiyi öğrettiği tespiti yapılmaktadır. Aynı şekilde Kur'an'da birçok yerde doğanın nasıl ölüp yeniden dirildiğine, gecenin ve gündüzün oluşumu gibi tabiat olaylarının gözlemlenmesine dikkat çekilmektedir. Gözlemlenmesi istenen olaylar insanın kendini gözlemlemesi⁷⁶, dış dünyadaki nesne ve varlıkların gözlemlenmesi⁷⁷, yeryüzündeki geçmiş insanların kalıntılarının gözlenmesi⁷⁸ şeklinde gruplandırılabilir. ⁷⁹ Bu ayetlerde insanın deney ya da gözlemlerinin sonucu elde edilen bilgi ateistlere göre yalnızca Tanrı'nın varlığı ve birliği sonucuna ulaşmak, onun güç ve kudretini takdir edip anlamaya çalışmak, öldükten sonra dirilmeye inandırmayı amaçlamaktadır. Tarih sahnesinden silinmiş kavimlerin örnek verilmesi ile de tanrısal cezalandırmadan haber verilmesi vasıtasıyla insanları korkutup psikolojik açıdan onları baskı altına almak, Tanrı'ya ve tanrısal bilgiye inanan kitleyi artırmak hedeflenmektedir. Kur'an'da insanların doğadaki olayları gözlemlemesine yapılan teşvik o olayın ne olduğu ile ilgili değil kim tarafından yapıldığının altını çizmeyi amaçlamaktadır. Buna ek olarak insanın bu düşünce sistemiyle yalnızca kendi sorgulamalarıyla bilgiye erişmesi olanaksızlaşmakta, her bilginin bir şekilde Tanrıyla ilişkilendirilmeye çalışılması meydana gelmektedir. Bu açıklamalar ışığında 'İslâm bilimi teşvik eder' ibaresi ayetlerin zorlama tevilleriyle dindar kişiler tarafından ortaya atılmış olmakta, ayetlerin amacına bakıldığında ise anlamsızlaşmaktadır. İslâm'ın teşvik ettiği bilim eninde sonunda bir Tanrı'ya ulaşmak zorunda olan bir bilimdir. Bu gerçek ise bilimin özgür ve belirli bir amaca bağlanmayan düşünce yapısıyla çelişmektedir.

Sonuç

Ateistler Tanrı'nın varlığını kabul etmediklerinden genel olarak O'nun yokluğunu ispatlamak zorunda olmadıklarını düşünürler. Ancak ateist görüşlerin güçlü (pozitif) ateizm kanadı Tanrı'nın var olmadığına karşı argümanlar geliştiren kimseler iken, zayıf (negatif) ateizm savunucuları ise Tanrı hakkında yorumda bulunmayıp O'nun varlığının olup olmadığıyla ilgilenmeyen, bir bakıma agnostik bir duruş sergileyen kimselerden oluşmuştur.

İncelediğimiz ateizm savunucusu üç site güçlü/pozitif ateizm sergileyen kişilerin kullandığı platformlardandır. Bu platformlarda öne çıkan din karşıtı argümanlardan; ateistlerin Tanrı görüşleri, evrim teorisi hakkındaki görüşleri ve din ile bilim hakkındaki görüşleri ekseninde analizler yaptık. Buna göre aşağıdaki sonuçlara ulaştık;

⁷² Âl-i İmrân 3/61.

⁷³ el-Bakara 2/153.

⁷⁴ Tâhâ 20/114.

⁷⁵ el-Bakara 2/269.

⁷⁶ et-Târik 86/59.

⁷⁷ el-Mülk 67/3-4.

⁷⁸ el-Hacc 22/45-46.

⁷⁹ Ateizm Blog, "İslam, bilimi teşvik ediyor mu?" (Erişim 25 Şubat 2021).

1. Ateistler Tanrı hakkındaki görüşlerini teistlerin kullandıkları deliller üzerinden yürütmektedirler. Bir bakıma orijinal bir tez üzerinden düşüncelerini üretmek yerine antitezci bir tutum ortaya koymaktadırlar. Bu yüzden ele aldığımız üç temel başlıkta da takip ettikleri üslubun değişmediğini gözlemledik.
2. Tanrı'nın varlık delillerini ele alırken aslında bu delillerin güçlü deliller olmadığını, baştan gizlice kabul edilmiş bir Tanrı anlayışıyla savunma yapıldığını ve inananların şartlanmış zihinlerine hizmet ettiklerini savunmuşlardır. Bu anlamda teistlerin delilleri Tanrı'ya inananları değil, aslında inananları muhatap almakta ve onların inancına destek vermektedir.
3. Ateistler evrim teorisini, inananların akıllı tasarım, yaratılış teorisi, indirgenemez karmaşıklık gibi içinde tanrısal zekâ yahut tasarımcı barındıran iddialarını çürütmek için kullanmaktadırlar. Ateistlere göre evrenin bir tasarımcı tarafından yaratıldığı yönünde inananların bir kanıtı bulunmamaktadır.
4. Evrendeki canlı çeşitliliği, dünyanın insanın yaşamasına uygun bir yer olması ya da organlardaki gelişmişlik gibi dindarlar için bir tanrıya işaret eden durumlar aslında evrimin bir ürünüdür. Evrimin iki kuralı olan doğal seçim ve genlerdeki mutasyon en iyi ve güçlü canlı türünün günümüze kadar gelişerek gelmesini sağlamıştır. Bu mutasyonlar rastlantısal bir biçimde meydana gelmiş, en sonunda hiç de planlanmamış olan 'zeki insan' ürününü vermiştir. Evrimin böyle bir ürünü vermesinin sebebi de gelişmişlik eşliğinin aşılmasıdır.
5. Ateistler kutsal kitaplarda pek çok ifadenin bilimsel gerçeklerle uyuşmadığını iddia etmişler, örneğin Tanrı'nın âlemi altı günde yarattığını ifade eden ayetlerin bilimsel bulgularla çeliştiğini savunmuşlardır. Tabiata dair bilgilerimizin tek kaynağı olarak bilimsel çalışmalarını öne çıkararak dini bilgiyi reddetmişlerdir.
6. Ateistlere göre din, bilimi desteklememekle birlikte bilimsel düşünceyi de engellemektedir. Dindarların herhangi bir dine inanmaları sonucu zihinleri olayları sorgulamadan kabul etme şeklinde biçimlenmektedir. Bu da yapısının deneysel düşünmeyi içerdiği bilim için bir zıtlıktır. Bilimsel düşünmede deney yapıldıktan sonra bir teori kabul edilebilir ve eğer o düşünceye aksi bir sonuç ortaya çıkarsa teori kabul edilmemektedir. Ancak bu süreç dinî düşüncede olguyu kabullendikten sonra doğrulama şeklinde gelişmektedir. Bu sebeple inanmayı dogmatik bir zihin dünyasına sahip olmakla eşdeğer saydıklarından inanan bir insanın bilim yapabilmesini ihtimal dâhilinde görmemişlerdir.
7. Ateist sitelere göre dinler, bilimi teşvik eder gibi görünseler de bilimi değil sonunda bir Tanrı'ya ulaştıran bilimi teşvik etmektedirler. Bu ise doğayı kendi gerçekliği içerisinde inceleme imkânını ortadan kaldırmaktadır.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/ 18-19 (Ocak 2005): 347-363.
- AntiDogmatik. "AntiDogmatik". Erişim 25 Şubat 2021. <https://antidogmatik.com/>
- Ateist Medya, Ateist Medya Ateizmi bir de atesitlerden dinleyin Ateist. "Ateizm Nedir?" Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateistmedya.wordpress.com/?s=ateizm+%C3%A7e%C5%9Fitleri>
- Ateist Medya, Ateist Medya Ateizmi bir de ateistlerden dinleyin. "Tanrı'nın varlığı". Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateistmedya.wordpress.com/2009/06/06/tanrının-varlığı/>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. "Ateistlere Sıkça Sorulan Sorular". Erişim 21 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2007/02/ateistlere-ska-sorulan-sorular.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. "Bilim ve Din". Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2007/02/bilim-ve-din.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. "İnançsızlığın Faydaları". Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2007/07/inanszln-faydalar.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. "İnsan Gözünün Evrim Bilmecesi Çözüldü". Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2005/04/insan-gznn-evrim-bilmecesi-zld.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. "İslam, bilimi teşvik ediyor mu?" Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2012/09/islam-bilimi-tesvik-ediyor-mu.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. "Zeki insanlar daha az inanıyor". Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2009/03/zeki-insanlar-daha-az-inanıyor.html>
- Ateizm Derneği, Ateizm Derneği Resmi Sitesi. "Ateizm Derneği Artık Yalnız Değiliz". Erişim 25 Şubat 2021. <http://www.ateizmderneği.org.tr/>
- Ateizm Derneği, Ateizm Derneği Resmi Sitesi. "Biz Kimiz?". Erişim 25 Şubat 2021. <https://www.ateizmderneği.org.tr/tanim/>
- Ateizm Derneği, Ateizm Derneği Resmi Sitesi. "Hedeflerimiz". Erişim 25 Şubat 2021. <https://www.ateizmderneği.org.tr/amaclar/>
- Ateizm Derneği TV. "TANRIYI ARAMAK - Bunlar Ateist! - 3.24 - Doç. Dr. Enis Doko, Taner Beyter". *Youtube*. 19 Mart 2021. Erişim 28 Mart 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=CITq9s0IAOI>
- Ateizm Derneği. *Twitter*. Erişim 25 Şubat 2021. https://twitter.com/Ateizm_Derneği
- Ateizm Derneği TV. *YouTube*. Erişim 25 Şubat 2021. https://www.youtube.com/channel/UCYUQGZqCTi_iPeLuDEgS1tg
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 4. Basım, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Basım, 1999.

- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam Kelâmî Açından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2018
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 1989.
- Hüsameddin, Ekrem. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 30. Basım, 2018.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 10. Basım, 2018.
- Kutluer, İlhan. “Lâedriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/41-42. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Le Poidevin, Robin. *Ateizm İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı, 2. Basım, 2003.
- Martin, Michael (ed.). *The Cambridge Companion to ATHEISM*. United States of America: Cambridge University Press, 7. Basım, 2011.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Peterson, Michael vd. (ed.). *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Ateizm Hakkında Bir Önyargı”. Erişim 25 Şubat 2021. <https://pozitifateizm.wordpress.com/category/ateizm/ateizm-cesitleri/>
- Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Ateizm ne değildir?”. Erişim 25 Şubat 2021. <https://pozitifateizm.wordpress.com/2014/08/03/ateizm-ne-degildir/>
- Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Evrin Kuramı / Teorisi”. Erişim 25 Şubat 2021. <https://pozitifateizm.wordpress.com/category/bilimler/evrim-kurami-teorisi/>
- Şeşen, Ramazan. “Câhiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm ve Ateizm & Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Uzun, Serkan vd. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 3. Basım, 2008.



İslam'da Rasyonel Düşüncenin İmkânı Olarak Hatm-i Nübüvvet, Okültist İtirazlar ve Sosyal Bilimler

Seal of Prophecy (Hatm-i Nubuvvet) as the Possibility of Rational Thought in
Islam, Occultist Objections and Social Sciences

Ertuğrul CESUR

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş/Türkiye
Assistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş/Turkey
e.cesur@alparslan.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3915-8780 | ror.org/009axq942

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2021	15 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
26 Haziran 2021	26 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ertuğrul Cesur).

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ertuğrul Cesur).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Cesur, Ertuğrul. “İslam'da Rasyonel Düşüncenin İmkânı Olarak Hatm-i Nübüvvet, Okültist İtirazlar ve Sosyal Bilimler”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 78-94. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.917214> ”

Öz

İslam'ın ortaya çıktığı 7. yy. Arabistan yarımadası iktisadi ve siyasi açıdan olduğu kadar kültürel olarak da dönemin büyük dünya gücünden biri olan Sâsânî imparatorluğu etkisi altındadır. Sâsânîlerin Mecusi inanç sistemi gibi Cahiliye dönemi Arapları da özünde düalist bir kozmolojiye inanmaktadır. İnsanı, “iyicil” ve “kötücül” güçler arasında kalmış bir varlık olarak düşünen Cahiliye Araplarının dünyasında Allah'ın yanı sıra “cinler, şeytanlar” türünden kötücül güçlerin de insan üzerinde tesirde bulunabildiklerine inanılmaktadır. Genel kabul olarak daha çok “puta tapıcılık” üzerinden anlaşılmalı Cahiliyede döneminde putlar aslında bu metafizik güçlerin tecessüm etmesi için dikilmiş sureta beden işlevi görür. Dolayısıyla putların bizzat kendileri tanrı değildir; tıpkı insan ruhunun, bedende tezahür etmesi gibi metafizik varlıkların “ete – kemiğe bürünmesi” yani görünür âlemde mekân tutmasını sağladıkları için onlara ibadet edilir. Ancak düalist inanış gereği müşrikler meleklerin tecessüm etmesi için şehrin merkezinde Kâbe'nin etrafına putlar diktikleri gibi, şeytani güçler için de yabanıl yerlerde, ıssız mekânlarda putlar diker mabetler, sunaklar yaparlar. İbn Kelbî'nin aktardığına göre örneğin Uzza putu bir dişi şeytan olup sunağı Mekke'nin 45 km. kadar kuzey doğusunda Batn-ı Nahle vadisinde bulunmaktadır. Sonuç olarak Cahiliye dönemi kozmolojinin asıl karakteristik özelliği, iyicil güçlerin yanı sıra kötücül metafizik varlıkların da insan hayatına tesir edebildiği inancıdır. Bu iki metafizik güç arasında kalan insanoğlunun başına gelenler de çatışmanın sentez sonucu şeklinde gerçekleşen ve zaman anlamına gelen “Dehr” kavramı ile açıklanır. İslam, evrende Allah'ın dışında bir gücün varlığına böylesi bir tesir kabiliyetini kesin bir dille reddeder. İslam'ın “şirk” olarak nitelediği ve lanetlediği çoktanrıcılık da özünde bu düalizmdir. Kur'an'da bu durum, “İki ilah edinmeyin, O tek bir ilahdır” (en-Nahl, 16/51.) şeklinde vurgulanır. İslam, kozmolojik olarak sadece Allah'ın iradesini geçerli kılmakla fizik âlemdeki düzeni ve akli da tekleştirmiş olur. Böylece tek bir aklın hükmünün geçerli olduğu evrende rasyonel düşünce yönünde önemli bir adım atılmıştır. Hatta Kur'an'da Hz. Peygamber'in diğer insanlar gibi bir “beşer” olduğu, doğaüstü herhangi bir kabiliyetinin olmadığı, “gayb” yani zamanın ya da maddi imkânların el verdiği ötesine ilişkin olayları bilmediği vurgulanır. Nitekim Hz. Peygamber'in insanüstü bir iddiasının olmaması nedeniyle müşrikler onu “sıradanlıkla” suçlarlar ve anlattıklarının da sadece “insan sözü” olduğunu ileri sürerler. Ancak İslam burada da kalmaz, Hz. Muhammed ile nübüvvetin de sona erdiğini ilan eder. Buna göre Allah'ın Hz. Muhammed'den sonra başka bir kimseyi toplumsal bağlayıcılığı olan bir ilahi mesajın taşıyıcısı olarak muhatap alması söz konusu olmayacaktır. Bundan böyle insanoğlu rasyonel, tutarlı tek bir aklın geçerli olduğu dünyada yolun devamını kendi başına yürüyecektir. Elbette ki bu yolculukta başta son vahiy Kur'an'ın ve insanlığın o güne kadarki tüm müktebatının ışığından faydalanılacaktır, ancak bir peygamber rehberliği söz konusu olmayacaktır. Klasik literatürde “peygamberliğin mühürlenmesi” olarak tarif edilen bu durum, düşünce tarihi bakımından da insanoğlu için yeni bir aşamayı ifade etmektedir. Ne var ki İslam tarihinde Hz. Peygamber'in vefatı sonrası yaşanan ihtilafın tarafları, siyasi pozisyonlarını okültist argümanlarla temellendirmeye yönelince tüm bu rasyonelleşme akamete uğrar. Özellikle Emevîler döneminde siyasi meşruiyet toplumdaki alınamadığından metafizik iddialarla temellendirilir. Klasik kaynaklara göre ilk defa Muaviye için “tanrının yeryüzündeki gölgesi” ifadesi kullanılır. Aynı yöntemle Kербela'da yaşananlar gibi trajik olaylara ilişkin de teolojik izahlar getirme imkânı doğar. Bu durum Cahiliye döneminde bilinen ve Dehr kavramını ortaya çıkaran iyicil ve kötücül güçler arasındaki diyalektik ilişkinin bu sefer de Allah'a “kötülük” (şer) isnat edilerek yeniden üretilmesine yol açar. Tüm bu yorumlara karşı itirazlar İslam düşüncesinde Allah'ın zatına ilişkin ilk tartışmaların da temelini teşkil eder.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Rasyonel düşünce, Okültizm, Peygamberlik, Son peygamber, Aydınlanma, Sosyal bilimler.

Abstract

In the 7th century, when Islam emerged, the Arabian peninsula was under the influence of the Sassanid empire, one of the two great world powers, culturally as well as economically/politically. Like the Sasanian/Zoroastrian belief system, the Arabs of the Ignorance period had a dualist cosmology in essence. In the world of the Arabs of Ignorance, who think of man as a being between "good" and "evil" forces, it is believed that evil forces such as "jinn and devils" can have an effect on people, as well as Allah. In the period of ignorance, which is generally accepted to be understood through "idol worship", idols actually function as a form for the embodiment of these metaphysical powers. Therefore, idols themselves are not gods; just like the manifestation of the human spirit in the body, they are worshiped because they enable metaphysical entities to "take on flesh and bones", that is, to occupy a place in the visible realm. However, in accordance with the dualist belief, the polytheists place idols around the Kaaba in the center of the city so that the angels can be incarnated, they also place idols in the wild and desolate places and build temples and altars for demonic forces. According to Ibn al-Kalbî, for example, the idol of al-'Uzzâ is a female devil and its altar is located in the Batn al-Nahle valley, 45 km northeast of Mecca. As a result, the main characteristic feature of the cosmology of the Age of Ignorance is the belief that evil metaphysical beings can affect human life as well as benevolent forces. What happens to human beings caught between these two metaphysical powers is also explained by the concept of "Dahr", which means time, which occurs as a result of the synthesis of the conflict between the two. Islam flatly denies the ability of a power other than Allah to have such an effect on existence in the universe. Polytheism, which Islam qualifies and condemns as "shirk", is essentially this dualism. In the Qur'ân, this is emphasized as "Take not (for worship) two gods: for He is just One Allah." (an-Nahl, 16/51). By making only the will of Allah valid in the universe, Islam also unifies the order in the physical world and the mind. Thus, an important step has been taken towards rational thinking in the universe where the rule of a single mind is valid. Even in the Qur'ân, it is emphasized that the Prophet was a "human" like other people, did not have any supernatural abilities, and did not know the "unseen", that is, events beyond what time or material means allowed. As a matter of fact, since the Prophet did not have any superhuman claims, the polytheists accuse him of "ordinariness" and claim that what he tells is only the "word of man". However, Islam does not stay here either, it declares the end of prophethood with Muhammad. According to this, it will not be possible for Allah to address another person after Muhammad as the carrier of a divine message that must be socially obeyed. From now on, human beings will walk the rest of the way on their own in a world where a single rational, consistent mind is valid. Of course, in this journey, the light of the Qur'an, the last revelation, and all the acquis of humanity up to that time will be benefited, but the guidance of a living prophet will no longer be in question. This situation, which is described as the "sealing of the prophethood" in the classical literature, represents a new stage for human beings in terms of the history of thought. However, all this rationalization fails when the parties to the conflict in the history of Islam after the death of the Prophet tend to justify their political positions with occultist arguments. Especially in the Umayyad period, political legitimacy is based on metaphysical claims rather than being taken from the society itself. According to classical sources, the expression "the shadow of God on earth" is used for the first time for Mu'âwiya. With the same method, it is possible to provide theological explanations for tragic events such as the events in Karbala. This situation leads to the reproduction of the dialectical relationship between good and evil forces, which were known in the Ignorance period and revealed the concept of Dahr, this time by attributing "evil" (shar) to Allah. Objections to all these interpretations also form the basis of the first debates about the essence of God in Islamic thought.

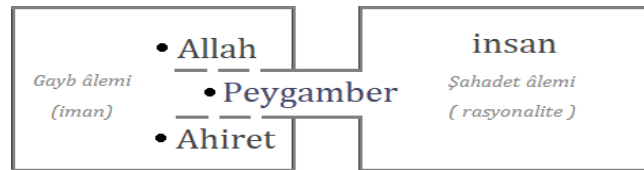
Keywords: Kalam, Rational thought, Okültizm, Prophecy, Last prophet, Enlightenment, Social sciences.

Giriş

“Bilginin sosyal olarak kurulmuş olması gerçeği, daha geçerli bilgiye ulaşmanın da ancak sosyal olarak mümkün olması anlamına gelir. Bilginin sosyal temelleri olduğunu kabul etmek, nesnellik kavramıyla çelişkili değildir. Tam tersine biz, geçmişteki uygulamalara yönelik eleştirileri değerlendirerek ve hakikaten daha çoğulcu ve evrenselci yapılar kurarak yapılacak bir yeniden yapılandırmanın, sosyal bilimlerin nesnelliğini arttırabileceğine inanıyoruz.”

Gulbenkian Komisyonu

İslam tarihinde Hz. Peygamber’in vefatı sonrası yaşanan ihtilafların tarafları, siyasi pozisyonlarını dinsel argümanlarla temellendirmeye yönelince, ilk mezhepler de teşekkül etmeye başlar. “İtikat ekolleri” kendi amentülerini formüle ederken, aslında bu süreç tümüyle aktüel siyasi çekişmelerin etkisinde gerçekleşir. Ana akım okullarda bu durum ancak 10. yy.da nispeten değişir. Böylece nihayet Emevîlerden beri süregelen kavmiyet odaklı söyleme karşın, Kur’an’ın insanı muhatap alan din dili ve tanrı tasavvuruna daha uygun bir felsefi (evrensel) yorumuna da imkân doğar. Buna göre kelimacılar, İslam’ın ne’liğine ilişkin “Usûl-ü Selâse” dediğimiz üç temel esası tespit ederler: *İlâhiyyât*, *sem’iyyât* ve *nübüvvât*.¹ Bu esaslardan ilâhiyyât; bir “mebde”² (nedensiz neden) olarak insanoğlunun nereden geldiğine ilişkin “Allah’a iman” ilkesinin felsefi/teolojik bir izahıdır. Sem’iyyât; daha ziyade Kur’an çerçevesinde anlaşılması gereken ve ölüm sonrasına (âhiret) ilişkin kümülatif kabulleri ifade eder.³ Bu iki esas, sonsuz geçmiş (mebde/ezel) ve sonsuz gelecek (meâd/ebed) hakkında olup şahadet âlemi⁴ ile sınırlı insan için akli olarak tüketilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla aynı zamanda, Kur’an’ın “gayba iman”⁵ ilkesi çerçevesinde düşünülmesi gerekir ve her şeyden önce insan için bir “beşerî sınır” olgusunu kabulünü gerektirir. Bu iki esasın yanı sıra insani alan ile kesişen üçüncü esas olan *nübüvvât* yer alır. Peygamberin Allah ile olan özel iletişimi (vahiy) yine bir gayb konusudur. Ancak peygamberin kendisine özgü bu özel tecrübeden sonrası, rasyonel - insani alana dâhildir. Peygamberler kendileri de insan olduğu ve insana hitap ettikleri için bu yönüyle insani bir olgu ve bilgi ile karşı karşıya bulunduğu, *imanın* yanı sıra *idraki* gerektirdiği açıktır. Hatta yalın iman konusu olan *ilâhiyyât* ve *sem’iyyât* alanları da buraya isnat edilir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber’in tutarlılığı konusundaki idrakimiz, onun söylediklerine imanı mümkün kılar.



¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212.

² İbn Sina, *el-Mebde ve'l-meâd*, (Tahran: Vezaratu't-Türâs el-Kavmî es-Sekâfî, 1998), 2.

³ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fi'l-Erkânî'l-İslâmîyye*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992), 76.

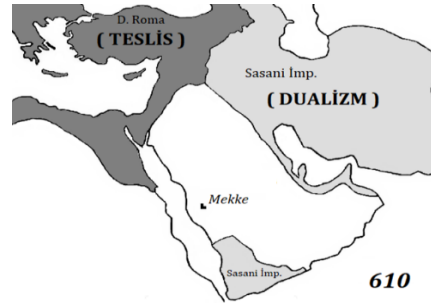
⁴ İlyas Çelebi, “Şehâdet Âlemi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/422.

⁵ el-Bakara, 2/3.

Fakat İslam konuyu burada da bırakmaz. Bilindiği üzere İslam itikadına göre Hz. Muhammed (as) son peygamber olup bir daha Allah'ın bir insanı "nübüvvet", yani toplumsal bağlayıcılığı olan bir ilahi mesajın taşıyıcısı olarak muhatap alması söz konusu olmayacaktır.⁶ Klasik literatürde "peygamberliğin mühürlenmesi" (hatm-i nübüvvet)⁷ olarak tarif edilen bu durum, düşünce tarihi bakımından da insanoğlu için yeni bir aşamayı ifade etmektedir.⁸ Toplumsal hayatın dizaynında bağlayıcılığı olan yeni bir metafizik tecrübe yaşanmayacağına göre peygamberliğin sona ermesi bir çeşit rasyonelleşmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim peygamberliğin nihayete erişimin yanı sıra "son peygamberin" pratiği ve getirdiği "son mesajdaki" akıl vurgusu⁹ da bu durumu fazlasıyla ifade etmektedir. Ne var ki bu aklâniyet Hz. Peygamber'den sonra çok sürmemiştir. Hilafeti saltanata dönüştüren Emevîlerin bu süreçte yaşananları normalleştirme ve kendilerine metafizik meşruiyet arayışları, rasyonel düşüncüyü aşındırmanın ötesinde açıkça "Cahiliye dönemi" okültizmini yeniden üretmiştir. Yaşananlar İslam öncesi Arap kültür zeminiyle mukayeseli okunduğunda, nasıl bir alt - üst oluşla karşı karşıya kalındığı gözler önüne serilecektir.

1. Cahiliye Dönemi Dualist (Okültist) Kozmoloji

İslam'ın ortaya çıktığı 7. yy. başında Arabistan yarımadasının kuzeyinde Hristiyan Doğu Roma, doğusunda ise Mecûsî Sâsânî imparatorluğu hüküm sürmektedir. Askeri ve ekonomik olarak daha çok Sâsânî imparatorluğu nüfuzu¹⁰ altında olan yarımada düalist kozmoloji hâkimdir. Bu durum, İslam'ın doğduğu yıllarda yaşanan Sâsânî - Doğu Roma savaşında müşriklerin, Sâsânîlerin zaferinden (618) sevinç, Müslümanların üzüntü duymalarına neden olacak¹¹ ve Kur'an'a da yansiyacaktır.¹² Sâsânîlerin Doğu Roma karşısındaki zaferi, Cahiliye Araplarının da inanç dünyasını teşkil eden ve Allah karşısında şeytan gibi diğer kötücül güçlere de tanrısallık atfedilen düalizmin, "teslis" karşısındaki başarısıdır. Müslümanların Hristiyanlardan yana tavrı, tefsir literatüründe tartışılmış ve "ehli kitap" olmalarına bağlanmıştır. Fakat konunun felsefi temellerine inildiğinde bu yorumun çok da açıklayıcı olmadığı ortadadır.



Tevhit ve teslis arasındaki problemin felsefi çözümlemesiyle kıyaslandığında, düalizm ile olan sorunun çok daha farklı ve kronik bir durum arz ettiği görülmektedir. Zıtlık üzerine kurulu düalizmde Allah ile birlikte şeytana da bir "ilahi kudret" atfedilirken tesliste böyle bir durum yoktur. Teslisteki problem, Hz. İsa'nın mahiyeti konusunda yaşanan zat-sıfat tartışmalarının, tanrı tasavvurunu sakatlayan bir çeşit tevhitte sapma durumudur. Bu sapmanın nedeni Hz. İsa değil, onu takip ettiğini iddia edenlerdir: "...İnsanlara sen mi Allah'ın dışında beni ve annemi birer tanrı

⁶ el-Ahzâb, 30/40.

⁷ Metin Yurdağır, "Hatm-i Nübüvvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/477.

⁸ Bkz. Metin Yurdağır, "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15, (İstanbul 1997), 305.

⁹ Bk. Mustafa Şentürk, *Kur'an'da Akıl*, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 13.

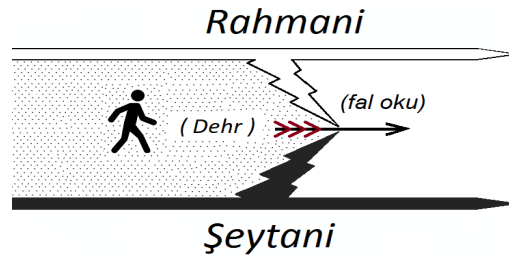
¹⁰ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2009), 266.

¹¹ Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 6/3796.

¹² er-Rûm, 30/2-5.

*kabul edin dedin? ... Hâşâ! Seni tenzih ederim. Hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz...*¹³ Oysa düalizm, bizzat kendileri “Allah’a âsi”¹⁴ (ابى واستكبر) şeytani/kötücül güçlere de tanrısallık atfettiği için temelde bir çeşit satanizmdir. (*Nitekim düalist Yezîdîlik’te gazap sıfatlarından arındırılmış tanrı imgesi, işi tanrıyı bırakıp şeytana tapmaya vardırırmıştır.*) Bu nedenle klasik metinlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber döneminde müşriklerin, “şeytani güçlere” tanrısallık atfetmeyi reddeden Müslümanlığa kimi zaman “Hıristiyanlaşma” (تنصّر) demelerinden de anlaşılmaktadır.¹⁵

Cahiliye dönemi düalist inanişâ göre “metafizik âlem”, bir tarafta “Allah” ve ona itaatkâr melekler, diğer tarafta ise Allah’a “asi” iblis ve diğer şeytanlaşmış “cinler” şeklinde iki kutupludur.¹⁶ Bu iki kutup arasında çatışma yaşanmakta, insan da bu çatışma ortamında “arada kalmış” durumdadır. Bu nedenle müşrikler yolculuklarda özellikle kendilerini güvensiz hissettikleri ve şeytanların hâkim olduğunu düşündükleri mekânlarda oranın “şerir varlıklarının efendisine” sığınma şeklinde duada bulunurlar.¹⁷ Zerreden küreye her şeye etki eden bu çatışma, insanoğlu için de kendi iradesinin ötesinde “zamanda yolculuğunu” belirleyen bir *sentez sonuca* götürür. Müşrikler buna “zaman” anlamında *Dehr* derler.¹⁸ Bu okültizm, cahiliye döneminde pek çok çeşidi görülen falcılığın da temelini teşkil eder. Buna göre fal, hayatın her alanına sirayet eden bu iki karşıt güç arasındaki çatışmanın nasıl bir sentez sonuca yol açacağını bir şekilde öngörülebileceği kabulünden ibarettir.



Bu düşüncenin temelini teşkil eden *Dehr* aslında Mecûsîlik’teki *Zurvan* kavramının birebir tercümesinden başka bir şey değildir¹⁹ ve müşriklerin zihninde kahredici - ezici bir tanrısallık kudret olarak yer etmiştir. Yaratıcı olarak Allah’a inanılmaktadır ancak Allah tarafından konmuş bildik “doğa yasalarına” aykırı (harikulade) hareket edebilen, insanlara tesir gücü (sihir) olan “cinler” Allah’ın otoritesini sarsmaktadır. Bu inaniş, dünyayı her türlü sürprize açık hale getirdiği gibi Allah’ın evrende mutlak hükümran (*el-Müheymîn*) olmadığı sonucunu düşündürmektedir. Ortalıkta cinler cirit atıp insanların hayatını dahi alt - üst edebilirken Allah’ın tüm bunları zapturapt altına alacak bir “müdahalesinin olmaması” yaratıcıya olan itimadı (güven/iman) sarsıcı bir durum oluşturmakta, böylece Allah ile birlikte bu şerir güçlerin de insan hayatının

¹³ Maide, 5/116.

¹⁴ Bakara, 2/34.

¹⁵ Bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1995), 26.

¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1999), 7/ 7.

¹⁷ Celâleddîn el-Mahallî - Celâleddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971), 572.

¹⁸ Mustafa Abdullatif Ciavuk, *el-Hayâtu ve'l-Mevtu fi'ş-Şi'ri'l-Cahiliyyi*, (Bağdat: Vizâratu'l-Âlâm, 1977), 193.

¹⁹ Bk. Josef Van Ess, “İslam Dinî Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (İzmir 2005), 171.

akışında belirleyici olduğu sonucuna götürmektedir. Bu durum evrende olup bitenlerin tek bir elden çıkmadığı, bir *birlik (vahdet)* olmadığı anlamına gelmektedir. Allah'a rağmen -hem de oldukça- etkin olabilen bu metafizik "kötücül güçler" de "tanrı/ilah" vasfına bürünmüş, Araplarda "kötü güçlere tapmaya" yol açmıştır. Kur'an'da geçen kıssalardan hareketle kadim zamanlarda gelmiş peygamberlerin mucizeleri kendi zamanları açısından misyonlarını güçlendirecek bir delil (ayet) işlevi görmüşse de insanların bunu da çarpıtmaları çok sürmemiştir. Tevhit inancının delili olarak mucize ile gelen peygamberlerin ardından zihinlerde mucizedeki hikmet gitmiş, "doğüstünün imkânı" kalmıştır. Öyle ki, kendilerini Hz. İbrahim'e nispet eden müşriklerde tevhitte eser kalmamış, Hz. İbrahim'e "hürmetlerini eksik etmeden" Allah'a şirk koşar olmuşlardır. Bu durumda (müşriklerin talep ettiği üzere) Hz. Peygamber'in yeni mucizelerle gelmesinin de bir anlamı kalmamıştır. Peygamberlerden sonra yaşanan yozlaşmayla mucizeler, her devirde eksik olmayan istismarcıların bâtil işleri için meşruiyet alanına dönüşmüş, şer fikirliler ve tasarruflar da buradan beslenmiştir. İslam, peygamberlik müessesesini kaldırarak aslında peygamberlikten öte buradaki sapmayı sonlandırmak, bu yola bir daha geçit vermemek üzere bu kapıyı mühürlemiştir. Kur'an ve Hz. Peygamberin pratiği; İslam'ın nihai amacı bu gözle okunduğunda problemin mucize ve peygamberlik değil, -başta siyasal maksatlar olmak üzere- istismar edilen metafizik iltisak (okültizm) iddiası olduğu, İslam'ın bu sorunu, insanın varlık ile ilişkisini doğa yasalarına; akli - insani sınırlara çekerek aştığı görülmektedir.

2. İslam'ın Getirdikleri

Müşriklerin okültist dünya algısını yıkan İslam'ın tevhit öğretisi temelde düalizmin reddidir: "İki ilah edinmeyin, O bir tek ilahdır."²⁰ Kur'an'da bu durum kozmolojik olarak temellendirilmiştir. Bilindiği üzere İslam ile birlikte "göklerin kapıları kapatılmış", şeytanlar için ilahi âlemden "gizli bilgileri" dinleme imkânı kalmamıştır.²¹ Şeytanlar, gerçekte insanlara etki edebilecek bir güce de malik değildir.²² Doğada Allah'tan başka bir gücün etkisi söz konusu olamaz. Buna göre insan - doğa ilişkisi rasyonel bir temelde yeniden tarif edilir. İnsanların başlarına gelen kötülüklerin (şer) nedenleri "şerir ruhlar" değil, insanların kendi elleriyle işlediklerinden dolayı olup²³, doğada "kötülük" yoktur. İslam ile birlikte doğaya ilişkin algının nasıl değiştiğini gösteren en çarpıcı olaylardan biri, müşriklerin şerir varlıklar için diktikleri putların ve sunakların imhasına ilişkin rivayetlerde görülür. Müşrikler İslam'dan önce tapındıkları *iyicil* ve *kötücül* güçlere sunaklar yapmakta, buralarda kurbanlar verilmektedir. Bunlardan biri Mekke'nin kuzey doğusunda 45 km. mesafede bulunan *Batn-ı Nahle* vadisinde Uzza adlı bir tür "dişi şeytanın" sunağıdır.²⁴ Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber etrafa askerî birlikler gönderip, müşriklerin kültlerini yıkmalarını emreder. Hâlid bin Velid de Batn-ı Nahle'deki bu sunak için görevlendirilir:

"...*Batn-ı Nahle'ye git, orada üç semüre ağacı bulacaksın, birinciyi kes! Hâlid varıp kesti ve geri dönüp geldi. Peygamber (as) ona: Bir şey gördün mü? dedi. Hayır, cevabını alınca, öyleyse git ikinciyi de kes!* dedi. Kesip geldiğinde de ona tekrar, *bir şey gördün mü* diye sordu. Yine hayır deyince, *git üçüncüyü de kes!* dedi. Hâlid bin Velid kesmek üzere gittiğinde kendisini vazgeçirmek isteyen çıplak bir

²⁰ en-Nahl, 16/51.

²¹ es-Sâffât, 17/6-10.

²² en-Nahl, 16/98-99.

²³ er-Rûm, 30/41.

²⁴ Bk. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Dini Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 29.

kadınla karşılaştı. Saçlarını dağıtmış, ellerini ensesine koymuş ve dişlerini gösteren bu şeytan kılıklı kadının arkasında da bakıcı olan Dübeyye bin Harmesselemi Eşşeybani, Hâlid'e bakıp şöyle diyordu: *Ya Uzza! Haydi, yalan çıkarma, Hâlid'in üzerine şiddetli bir şekilde saldır. Örtüyü bırak ve kollarını sıva, çünkü sen bugün Hâlid'i öldürmezsen peşin bir zilletle dönecek ve Hıristiyanlaştırılacaksın.* Halid de şöyle dedi: *Ya Uzza sana saygı yok, inkâr var. Gördüm ki, Allah seni zelil kıldı.* Sonra kılıçla başına vurdu ve onu öldürdü, peşinden de ağacı kesti ve Dübeyye'yi de öldürdü, daha sonra da Resulullah'a gelip durumu haber verdi. Peygamber de, "o Uzza idi, artık bundan böyle Araplara Uzza yok dedi."²⁵

Batn-ı Nahle ile ilgili tamamlayıcı ve İslam öncesi okültist evren algısı hakkında fikir veren bir başka bilgi de İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelir. "Göklerin kapanması" üzerine cinler adeta şaşkınlık yaşayarak çaresizliklerini İblis'e iletirler. İblis, "Bu daha önce görülmemiş, yeni bir durum (ما هو إلا) (من أمر حديث)" der. Ardından bir grup şeytanı Batn-ı Nahle'ye gönderir. Gizlice Uzza'nın mekânını kolaçan eden şeytanlar sunağın yıkıldığını ve Hz. Peygamber'in burada namaz kıldığını görürler. Derhal geri dönüp durumu İblis'e rapor ederler.²⁶ İblis'in tepkisi şöyle olur: "İşte olan budur." İblis, Hz. Peygamber'in gelmesiyle dünyada işlerin değiştiğini, cinlerin, şeytanların eski "başıboş" zamanlarının geride kaldığını anlar. Dünya artık şeytanların serserilik yaptığı *eski dünya* (Ancien Regime) değildir. Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. *Yeni çağ* (الحدائث) şeytanların nüfuz edemediği, Allah'ın doğayı yaratırken takdir ettiği ölçünün (kader/miktar) aşamadığı, insani - rasyonel sınırlar içerisinde bir varlık felsefesine dayanmaktadır.

Kıscası İslam ile birlikte cincilik, kâhinlik ve medyumluk gibi işler biter, gaipten haber verme iddialarına set çekilir. Böylece zaman ötesinin bilgisinden haberdar olma iddiası sonlandırılır. "Eğer gaybı biliyor olsaydım, bundan çok faydalanırdım, başıma kötü işler de gelmezdi..."²⁷ gibi ayetlerle ifade edildiği üzere değil başkaları, Hz. Peygamber için bile bu kapılar kapalıdır. Bundan sonra sıra şirk'in bir başka dayanağı olan sihir (büyü) türünden eşyanın doğasına, doğaüstü tasarruf iddialarına gelir. Fakat müşrikler elbette şeytanla iltisaklı olduklarını alenen dillendirmezler, kendilerine alan açmak için peygamberlerin mucizelerinden hareket ederler. Kur'an, geçmiş peygamberlerin mucizelerinden söz eder ancak İslam ile birlikte o kapı da kapanmıştır: "Bizi, mucizeler göndermekten alıkoyan şey, evvelkilerin onu bile inkârdır..."²⁸ Buna göre Allah'ın mucize ile ilgili kuralı şudur: "Onlar, *Rabbinden ona mucizevi bir gösterge indirilmesi gerekmez miydi* derler... Kendilerine mucize geldiği halde inanmadıkları takdirde helak olacaklarının bilincinde değiller."²⁹ Bizzat Hz. Peygamber'in o çok bunaldığı zamanlarda - dillendirmese de- bir mucize beklentisi içine girdiği anlaşılmaktadır. Ancak Allah son derece ilkesel bir üslupla bu beklentiyi geri çevirir:

"Eğer yüz çevirmeleri sana ağır geliyorsa haydi; onlara bir ayet (mucize) getirmek için yerde bir tünel açmaya veya göğe bir merdiven dayamaya gücün yetiyorsa yap. Eğer Allah dileseydi, onların tümünü hidayet üzere toplardı. Öyleyse sakın cahillerden olma!"³⁰

Medine dönemi Müslümanlar açısından artık bu yeni kozmolojiye göre rasyonel temellere dayalı toplumsal düzenin pratik zemini olur. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Yesrib'e hicret ettiği de

²⁵ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 25-26.

²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, 7/7.

²⁷ el-A'râf, 7/188.

²⁸ el-İsrâ, 17/59.

²⁹ el-En'âm, 6/37.

³⁰ el-En'âm, 6/35.

yeni toplum düzenini şekillendirirken insanları ikna etmek için “olağanüstülükler” gösterme çabasına girmemiştir. Aksine; bugün de geçerli olan rasyonel bir yola başvurmuş; bir “yazılı belge” ile kentteki tüm unsurları bir arada yaşayabilecekleri ortak bir paydada buluşturmuştur. Son derece eşitlikçi âdilane ilkelerden oluşan belgede bir *ümme* tarifi de görülür. Bu tarifi sadece Müslümanları değil, belgeye imza koyan herkesi kapsadığı açıktır.³¹ Bundan böyle Yesrib şehri bir “Medine” vasfı (Yesrib Medinesi) kazanmıştır. İşlerin “şura” ile yürütüldüğü Medine (bir özel isim değil) bir yönetim biçimi, bir çeşit “cumhuriyet” (Yunanca: *Polis*) anlamındadır. Buna göre Hz. Peygamber’in tesis ettiği toplum düzeninde metafizik, iktidara doğrudan değil, ahlaki açılımı olan bir rasyonel/sosyolojik süreçle dolaylı olarak kaynaklık etmemektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber Medine’si, “metafizik seçilmişlik” kültürüne dayanan bir “teokrasi” ya da “ruhban oligarşisi” değildir. Medine; belli bir coğrafyayı yurt edinmiş, birbirlerinin hukukuna saygı çerçevesinde bir arada yaşama idealini yansıtan bir yazılı belgeye imza koymuş, bu belgeyi iktisadi ve askeri olarak da koruyabilecek *güce sahip* topluluk (ümme) olduğu söylenebilir.³² Öyle ki Medine’de yaşayan ve bu belgeye imza koyanlar ümmetten sayıldığı halde, Müslüman olup hala hicret etmemiş olanlar ümmet mefhumunun dışında tutulmaktadır: “İman edip de hicret etmeyenler ise hicret edinceye kadar onlarla sizin bir velayetiniz yoktur.”³³

Ümmet tarifinden de anlaşılacağı üzere İslam’ın siyaset felsefesi, *varlık şuuru* son derece güçlü bireyleri gerektirir. Böylesi güçlü bir birey imgesine “akıl” vurgusunun eşlik etmesi tesadüfi değildir. Bu rasyonellik sayesinde, davranışlarını mensubu olduğu gruba ve o grubun kimi metafizik seçilmişlik göstergeleri atfedilen liderine endeksleyen *kabile* benzeri yapıların aksine bireyler bilinçli tercih yapmaya çağırılır.³⁴ İslam’ın bu güçlü birey vurgusu Kur’an’ın insan felsefesini anlatan Hz. Âdem’in yaratılış kıssasında çok daha belirgindir.³⁵ Yeryüzünde Allah adına tasarrufla görevlendirilen insan³⁶ toplumsal düzen için de yetkilendirilmiş³⁷, Âdem’in şahsında “insan türü”³⁸ kastedilmiştir. Buna göre tüm insanlar için “Allah’ın halifesi” sıfatı³⁹ geçerlidir.⁴⁰ Kur’an’da bu kavramın bir diğer kullanımı Davut Peygamber hakkındadır.⁴¹ Buradaki ise liderin topluma vekâleti (hilafeti) anlamındadır. Kur’an’da yönetimle ilgili bir diğer esas da “şura”

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Beirut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2/143.

³² Bk. Abdurrazzak Cübran, *Cumhuriyetü'n-Nebi*, (Beirut: İnsan, 2007), 131.

³³ el-Enfâl, 8/72.

³⁴ el-Bakara, 2/170.

³⁵ el-Bakara, 2/30.

³⁶ Rafîî, *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 13.

³⁷ Bk. Râfîî, *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz*, 18.

³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 1/251.

³⁹ Fahreddîn Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Kahire: Müessesetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1938), 2/165.

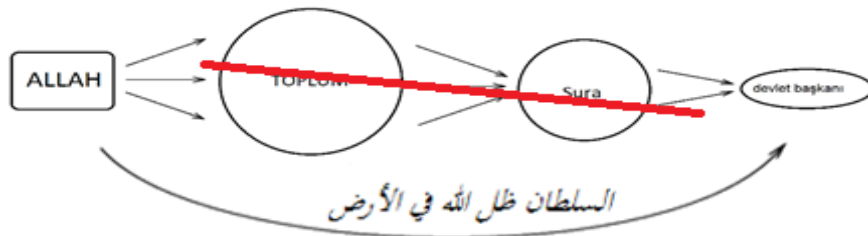
⁴⁰ Kavrama ilişkin bu kadar kesin bir ifade kullanmamızın nedeni, aksi yorumun, Kur’an’ın insan ve tarih felsefesi ile ilgisinin olmaması nedeniyle. “İnsandan önce insanımsı varlıklar bulunduğu, insanoğlunun da onlara *halef* olarak yaratıldığı yönündeki yorum tutarsız olup ancak Tevrat’a, o da zorlamayla dayandırılabilir. Kaldı ki, aşağıda da geleceği üzere Muaviye’den başlayarak hükümdarlar için “Allah’ın halifesi”, “Allah’ın gölgesi” gibi tabirler kullanılmış olup dünyanın her yerinde monarşist-teokratik siyaset felsefesinin toplumsal süreçten kopukluğunun temelini teşkil eder. Muaviye bunu dediğinde de kimse çıkıp, “*Sen Allah’ın değil, Âdem öncesi insanımsı varlıkların halifesisin*” dememiştir. Aksine; daha önce Hz. Ebubekir için de bu tabir kullanıldığı, onun, “Allah’ın değil, Resûlullah’ın halifesiyim” dediği mervidir. Ayrıca bkz. Ali Abdurrazık, *İslam’da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 32.

⁴¹ es-Sa’d, 38/25.

ilkesidir.⁴² Bu, toplumsal düzeni rasyonel temellere oturtma sürecinde İslam bir adım daha atarak Hz. Peygamber'den sonra başka bir peygamberin söz konusu olmayacağını bildirir. Buna göre Allah'ın bir daha bir insanı “nübüvvet”, yani toplumsal bağlayıcılığı olan bir ilahi mesajın taşıyıcısı olarak muhatap alması söz konusu olmayacaktır. Elbette gösterilen hedef doğrultusunda başta son vahiy Kur'an ve insanlığın o güne kadarki tüm müktesebatı ışık tutmaya devam edecektir. Ancak bundan böyle insanoğlu rasyonel, tutarlı tek bir aklın geçerli olduğu dünyada –canlı bir peygamber rehberliği olmaksızın- yolun devamını kendi başına yürüyecektir. Klasik literatürde “peygamberliğin mühürlenmesi” olarak tarif edilen bu durum aslında düşünce tarihi bakımından da insanoğlu için yeni bir aşamayı ifade etmektedir.

3. Emevîler ve Okültizmin İhyası

Tarih 632'yi gösterdiğinde emr-i hak vaki olur; Hz. Peygamber de ebedi âleme göçer. Ne var ki Hz. Peygamber'in ardından Müslümanlar çok da iyi bir sınav veremezler. Siyasi iktidar konusunda daha ilk günden başlayan “kabile” esaslı tartışmalar⁴³ derinleşir. İlk iki halifenin ardından sıcak çatışmalara dönüşen hoşnutsuzluklar ve Hz. Ali'nin hilafetini tanımayan, en nihayetinde iktidarı zorla ele geçiren Emevîler ile birlikte hilafet resmen saltanata dönüşür. Olayların izahına ilişkin *insani sınırlar* yerine “doğüstü işaretlere, telmihlere” dayalı *okültist* argümanlar üzerinden yeni bir “teoloji inşası” başlar. Buna göre Muaviye iktidarı ele geçirmiş olmasını insanüstü fevkaladeliklerle; “Allah'ın takdiri ve yardımı”⁴⁴ ile açıklar. Toplumsal mekanizmaları bypass ederek kendisinin (doğrudan) *Allah'ın halifesi* (خليفة الله) olduğunu⁴⁵ ileri süren Muaviye için ilk defa, “Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesi” (السلطان ظل الله في الأرض) tabiri kullanılır.⁴⁶



Böylece siyasal sistem, toplumsal süreç olmaktan çıkarılarak yeniden gizil / okültist bir el yordamıyla “göklerle iltisaklılık”, “seçilmişlik” öğretisine dönülür. Hz. Peygamber'in vefatından sadece 30 yıl kadar sonra yaşanan o iç savaşlardan Hz. Hüseyin'in katline (61/680), tüm bu “şer” olayların bir “yazgı” neticesi gerçekleştiği ileri sürülerek insani sorumluluk buharlaştırılır. Olup bitenleri Allah'ın ezelden “yazdığı” (konuştuğu: *mütekellim*) üzerinden “şer” Allah'a nispet

⁴² eş-Şûrâ, 42/38.

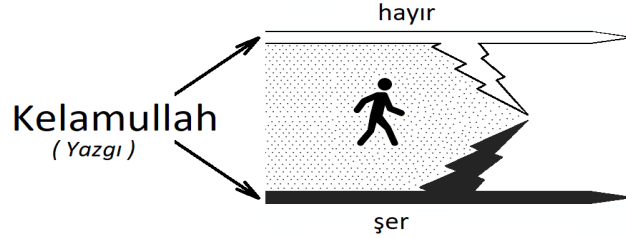
⁴³ Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 1/ 196.

⁴⁴ Bk. Muhammed Salih es-Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Ârâhu el-Kelâmiyye*, (Kahire: Mektebetu Nahdati'ş-Şark, 1985), 96.

⁴⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), 5/27.

⁴⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 7/111.

edilerek Cahiliye düalizminin *dehr* kültü de geri dönmüş olur: “*Dehre sövmeyiniz çünkü dehr Allah'tır.*”⁴⁷



Bu iddialara karşı itirazlarla tartışma dallanıp budaklanır; olup bitenler bir kenara bırakılıp “kadim yazgının imkânı” üzerinden Arapçanın kîdemi konusuna gelinir.⁴⁸ Allah’a Arapça nispet edilemeyeceğini, dilin “insan icadı” olduğunu savunan Mutezile’ye göre, Allah’a bir “ses” de nispet edilemez. Ses en nihayetinde havada bir titreşim olup “konuşma” anlamında tıpkı insandaki gibi bir organ (ağız) ve buna bağlı olarak sınırları belli (bir yerde bulunup aynı anda başka bir yerde olmamak, intikal) bir “beden” gerektirir. Bu itirazlara karşı Allah’ın bulunduğu yerin “arş” olduğu ve buna göre bulunmadığı yerler olduğu, diğer şeyler gibi bir “şey” olduğu, ondan “ses” sadır olmasının da yadırganamayacağı ileri sürülür.⁴⁹ “Ses” (konuşma) üzerinden Allah’ı bu şekilde somutlaştırma konusundaki ısrar, her dilde olduğu gibi Arapçada da olan ve Kur’an’a da yansıyan Allah’a ilişkin kimi deyim ve ifadelere yöneltir. Böylece, “Allah’ın eli”⁵⁰ (يد الله), “Rahman arşa istiva etti”⁵¹ (الرحمن على العرش استوى) gibi ifadelerden Allah’ın -şekli belirsiz- ama “el”, “göz” vb. olarak organlarının olduğu ileri sürülür. Bunun Allah’ı cisimleştirmek⁵², Allah’ı yaratılmış varlıklar gibi görmek anlamına geleceği itirazına ise Allah’ın zaten diğer şeyler gibi bir “şey” olduğu, aksini iddia etmenin, dolaylı yoldan Allah’ı inkâr (ta’til) etmek anlamına geleceği ileri sürülür. Sonuç olarak Emevîlerin iktidarı ele geçirme sürçlerinde yaşanan ve “fitne” olarak adlandırılan olaylar, Kur’an’ın aşkın tanrı tasavvurunu zedeleme pahasına kadim “yazgı” ile izah edilerek insani sorumluluk yadsınır. Bu tavır elbette siyasi isyanların yanı sıra pek çok bilginin de itirazına neden olur. Bu bilginlerden biri de Hasan Basri’dir. Hasan Basri (ö. 110/728) bir keresinde resmi görüşü destekleyen Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ile “kader” konusunda tartışma yaşar. Eyyûb es-Sahtiyânî, onu sultana şikâyet etmekle tehdit eder.⁵³ Muhtemelen dediğini de yapar. Halife Abdülmelik (ö. 86/705), Hasan Basri’ye bir mektup yazarak tehditkâr bir üslupla izahat ister:

“Mü’minlerin Emîri Abdülmelik’ten Hasan b. Ebi’l Hasan’a: Selâm üzerine olsun... Senden daha önce geçen âlimlerin hiçbirinden duyulmamış bir tarzda kader üstüne görüş beyan ettiğin Müminlerin Emîrine ulaştı. Biz, kendilerine ulaştığımız sahabeden hiçbirinin bu konuyu senin izah ettiğin gibi

⁴⁷ Müslim, *Sahîh*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 1/1763.

⁴⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2011), 7/365.

⁴⁹ Ahmed bin Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, (Riyad: Dârü's-Sebât, 2003), 137.

⁵⁰ el-Mâide, 5/64.

⁵¹ Tâhâ, 20/5.

⁵² Ahmet bin Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 144.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7/123.

anladığını ve hakkında fikir yürüttüğünü bilmiyoruz. Oysa Müminlerin Emîri, senin iyi halini, dindeki faziletini, ilme karşı olan anlayış, istek ve titizliğini bilmektedir. Müminlerin Emîri, senden aktarılan görüşü beğenmemiş bulunmaktadır. Bu nedenle bu konudaki fikrini Müminlerin Emîrine yaz. Bu iddianda Rasûlullahın ashabından birinin görüşüne mi, kendi fikrine mi ya da Kur'an'ın doğruladığı bir hükme mi dayanıyorsun? Biz senden önce bu konuda tartışan veya fikir yürüten bir kimse işitmedik...”⁵⁴

Emevîlere karşı açık isyan yerine pasif muhalefet tavrını benimseyen Hasan Basri daha sonra da yer yer tehdit edilse de diğer muhalifler gibi katledilmez. Fakat yapılan zulümler karısında gittikçe genişleyen muhalefet cephesi nihayetinde Emevîlerin sonunu getirir (750).

4. Müslümanlarda Deneysel Bilim ve Okültizm

Emevîler döneminde yaşanan tartışmalar, iktidar – muhalefet ilişkisi büyük oranda yer değiştirerek Abbâsîler dönemine sarkar. Muhtemelen (Emevîlerin resmi görüşünün takipçisi Ehli Eser taraftarlarıyla) Allah'a mekân isnadı türünden teolojik tartışmaların da bir uzantısı olarak Abbâsîlerin erken döneminde Müslüman bilginler (Avrupa'dan çok daha önce) özellikle astronomi konusunda önemli çalışmalar yapmıştır. İslam dünyasında ilk rasathane olan *Şemmâsiye Rasathanesi*, Abbâsî Halifesi Me'mûn (ö. 218/833) dönemine rastlamaktadır.⁵⁵ Şemmâsiye'nin kuruluşundan sonra yine Halife Me'mun, Şam'ın kuzeyinde yer alan Kâsiyûn dağı üzerindeki Deyrimurrân Manastırı'nda ikinci bir rasathane kurdurur.⁵⁶ Yine bu dönemde haritacılıktan tıba uygulamalı bilimsel faaliyetler açısından ciddi çalışmalar yapıldığı görülmektedir.⁵⁷ Ne var ki 9. yy.ın ikinci yarısında siyasi dengelerin Ehli Eser lehine şekillenmesi sonucu süreç, özellikle Kur'an'da mecaz olduğunu savunan, deney ve gözlem metoduna açık Mutezile'nin tasfiyesi yönünde gelişir. Böylece ana akım içerisinde rivayet kültürünün yanı sıra tecrübi ilimleri önemseyen bir ekol de kalmaz. Hatta doğaya ve doğa yasalarına yönelenler “Tabiatçılar” (Tabîyyûn)⁵⁸ şeklinde yaftalanır.⁵⁹ Böylece İslam'ın ortadan kaldırdığı okültizm “istidrac”, “keramet” gibi kavramlarla yeniden neşvünema bulur, sihir, ebcet türünden batını öğretilerle sırlı, büyü bir dünyaya yeniden kapı aralanır. Peygamberliğin hâtemiyetiyle mucize de son bulmuştur. Ancak peygamberlerin mucizeleri hakkında söylenenlerin ayımsının, “velilerin kerametleri” hakkında da söylenebileceği iddia edilir: ما صح أن يكون معجزة لنبي صح أن يكون كرامة لولي : *Peygamberin mucizesi hakkında doğru olan, velinin kerameti hakkında da doğrudur.*⁶⁰ İş, (zamanında müşriklerin iddiası olan) Hz. Peygamber'e “sihir yapıldığı” ve onun da bunun etkisi altında kaldığı iddialarına kadar varacaktır.

⁵⁴ Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3-4 (Ankara 1954), 75.

⁵⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 98.

⁵⁶ Ali Bakkal, “İslâm Tarihinde Rasathaneler”, *Bilimname* 39/3, (Aralık, 2019), 108.

⁵⁷ Bk. Kadir Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 247-248.

⁵⁸ Muhammed el-Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (İskenderiyye: Dâru'l-Endelus, 2003), 96.

⁵⁹ Bk. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Yayınları, 1979), 6/209.

⁶⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahr'ul-Kelâm*, (Dimiş: Mektebetü Dâru'l-Farfur, 1997), 227.

5. Batı'da Durum

İslam'dan sonra ikinci bir rasyonel düşünce hareketi Avrupa'da görülecek olan Aydınlanma dönemidir. Orta Çağ'ın sonunda Aydınlanma ile Avrupa'da insanoğlu rasyonel bir dünyaya gözlerini açar. Kant'ın, (Horatius'tan aktardığı) "Aklını kullanmaya cesaret et" (sapere aude) sözü bu rasyonalizmin en çarpıcı ifadesi olur.⁶¹ Özetleyecek olursak; Avrupa'da rasyonel bir dış dünya algısıyla doğa bilimleri alanında kaydedilen gelişmeler artık sosyal alana da yansımış ve skolastik yerine *Sosyal Bilimler* adı altında yeni bir bilimsel faaliyet alanı doğmuştur. Ne var ki orada da Batı sisteminin egemen sınıfları, sosyal bilimlerin siyasi sonuçlarını kendileri açısından bir tehdit olarak görür. Tıpkı Halife Abdülmelik'in Hasan Basri'ye yazdığı gibi Kant da zamanın Prusya Kralı II. Friedrich Wilhelm'den benzer bir tehdit mektubu alır:

"...Zat-ı şahanelerimiz, bir süreden beri felsefenizi Kitab-ı Mukaddes ile Hıristiyanlığın bazı ana ve temel öğretilerini tahrif, tahkir ve lekelemek için suiistimal ettiğinizi, özellikle de bunu *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* başlıklı kitabınız ve dahi diğer küçük makalelerinizde yaptığınızı büyük bir hoşnutsuzlukla izlemektedir. Biz ise hakkınızda daha hayırlı şeyler düşündük. Çünkü gençliğin öğretmeni olarak sahiplendiğiniz vazifeye karşı ne kadar sorumsuzca davrandığınızı ve gayet iyi bildiğiniz üzere devlet reisi olarak üstlenmiş olduğumuz gayelere aykırı hareket ettiğinizi siz de bizzat idrak etmek lüzumundasınız. Sizden en kısa zaman zarfında en itinalı şekilde sorumluluk üstlenmenizi rica ediyoruz. En yüksek gazabımızdan sakınarak gelecekte sizden bu gibi kusurlar işlememenizi, bilakis şeref ve yeteneklerinizi vazifenize uygun halde olmak üzere, devlet reisi olarak gayelerimizin şimdikinden daha çok gerçekleşmesi için sarf etmenizi bekliyoruz. Bu konudaki inadınıza devam ettiğiniz takdirde nahoş tasarruflarımızla karşı karşıya kalmanız kaçınılmaz olacaktır."⁶²

Ünlü tarihçi Arnold Toynbee'ye göre Modern Çağ 1475'te başlar, 1875'te biter ve *Postmodern Çağ* başlar.⁶³ Toynbee'nin Postmodern Çağ için verdiği tarih Batı'da *Teosofi Derneği* (*Theosophical Society*)⁶⁴ gibi aydınlanma karşıtı masonik - okültist cemiyetler ve akımların ortaya çıkış ve yükselişi açısından dönüm noktasıdır. Buna göre Osmanlı'da "asrileşme" (modernleşme) tartışmaları yeni başlarken aslında Avrupa'da modernitenin siyasal dili geriletilmiş, hatta aydınlanma karşıtları yeni bir saldırı başlatmıştır. Bu ayrışma Batı'da aydınlanmacılar ile restorasyoncular (1789 öncesine; Ancien Regime'e dönüş) şeklinde iki karşıt siyasi akım haline gelirken sömürge siyasetinin bir sonucu olarak Batı dışı dünyada da ulusal modernleşme hareketlerine karşı okültizmi besleyen, daha genelde ise sosyal bilimleri skolastikle boğan bir kültürel propaganda süreci başlar. SSCB döneminde özellikle "komünizmle mücadele" adı altında yürütülen propaganda faaliyeti 1991 zaferinden sonra dünyayı yeniden dizayna (Yeni Dünya Düzeni - YDD) koyulur.

⁶¹ Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)", *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt. (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984), 213.

⁶² Kaan H. Ökten, "Kant ve Prusya'da Dini Sansür", *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Yaz 2016), 89.

⁶³ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, (USA: Oxford University Press, 1987), 39.

⁶⁴ Ali Gül, "Modern Okültizmde Bir Köşe Taşı: Helena Petrovna Blavatsky", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, (Aralık 2017), 299.

Sonuç

SSCB'nin dağılması sonrası yeni dünyanın B. Lewis, H. Kissinger, S. P. Huntington, G. Fuller gibi mesihçi – neokon siyaset mühendisleri tarafından teorileştiriliyor ve Batı merkezli küresel sermaye odakları tarafından hayata geçiriliyor olması, 19. yy. sonrası süreci çözümlemekte aciz kalan Batılı muhalif aydınlar için tam bir şok olur. Yaşananlar epistemolojik bir krizle karşı karşıya olduğunu gösterir. 1996'da başını Immanuel Wallerstein'in çektiği bir grup aydın tarafından hazırlanan *Gulbenkian Raporu*, sosyal bilimlerin içine düştüğü bu krizin çözümlemesidir. Geline duruma ilişkin saptamalara yer verilen raporda krizden çıkış için öneriler de sunulur. Ancak rapor, gelişmelerin şiddeti karşısında aşırı akademik ve yetersiz kalmış, bugüne kadar da ciddi bir ilerleme kaydedilememiştir. Raporda çok sınırlı yer verilen, aslında daha 19. yy.dan başlayarak sosyal bilimlerin nasıl saptırıldığına, küresel sermayenin aydınları yönlendirme, süreci belirleme kapasitesine ilişkin çok daha ciddi çözümlemelere ihtiyaç olduğu açıktır. Gelişmelere bakıldığında sosyal bilimlerin özgürlükçü doğasının çıktığı yüzyıldan itibaren küresel sermaye tarafından bir tehdit olarak algılandığı ve kadraja alındığı anlaşılmaktadır. Tarih okumalarında çoğunlukla, tüm o pozitivist söylemin zirve yılları olarak görülen 19. yy.ın aynı zamanda neo okültist - spiritüalist akımlar için de yeni bir başlangıç dönemi olduğu gözlerden kaçırılmaktadır. Toynbee'nin dönemlendirmesinden hareketle; bir buçuk asırlık postmodern propagandanın sonunda artık her yeni yıla Baba Vanga'nın, Shipton Ana'nın kehanetleriyle girmek, küresel sermaye baronlarının bize ne "sürprizler" hazırladığını *The Economist*'in "kapak falından" öğrenmek moda olmuştur.

Batı merkezli tüm o keşifler, sanayileşme ve aydınlanma çağlarını izlemekle geçiren İslam dünyası açısından ise durum çok daha vahimdir. "Soğuk Savaş" denenen ara dönemi de değerlendiremeyen Müslüman coğrafyası, SSCB sonrası geçtiğimiz otuz yıl boyunca küresel güçlerin hesaplaşma sahasına dönüşmüştür. İçinde bulunduğumuz durum, hoşumuza gitmese de bir *muhassebeyi* ve *yapısalcı* çözümlenmeleri zorunlu kılmaktadır. Buna göre İslam dünyasının hâlihazır gerçeği, Hz. Peygamber'in bıraktığı rasyonelliğin değil, erken dönemlerden itibaren başlayan ve müesses dini düşüncenin temelini teşkil eden okültist sapmaların mantıksal sonucudur. Son yıllarda iyice alenileştiği üzere, muhafazakâr dindar kitlelerin hâkim okültist din dili, "oryantalist bakış açısı" klişesiyle yeni bir İslam aydınlanmasının imkânını baltalarken, asıl Batı güdümlü olanın bu muhafazakâr yapılar olduğunu göstermiştir. Oryantalist okumalarla Müslüman aklı gayet iyi çözümlenmiş bulunan küresel sermaye finanslı düşünce merkezleri, Batı'da Judeo-Hıristiyan (evanjelik) teorilerle üretilmiş eskatolojik senaryolara kolaylıkla Müslüman kitleleri de dâhil edebilmektedir. 20. yy. boyunca NATO konseptinde yürütülen okültist propaganda, 21. yy.da "armageddon", "tanrıyı kıyamete zorlama" senaryolarının İslam dünyasına uyarlanmasına varmış, Amerikan istihbaratının Çin ile mücadeleye ilişkin verdiği 2022 tarihi bir de ebcet hesabıyla çıkarılmıştır. Elbette iktidarının izahı için okültizmi besleyen zamanının "gölge sultanları" sayesinde, şifresi çözülecek sırlı, telmih dolu bir klasik literatür bizde de mevcuttur. Nitekim her kriz döneminde tedavüle sürülen "siyah bayraklılar", "Horasan'dan gelecek atılılar" türünden rivayetlerin bir kez daha "postmodern mütenebbiler", "utangaç mehdiler" tarafından ısıtıp küresel senaryolar uyarınca yeniden servis edildiği görülmektedir.

Dünya genelinde rasyonellikten uzaklaşıldıkça sakilleşen, insan onuru ile alay eden okültist hoyratlığın (şer), Cahiliye dönemi müşrikleriyle olan benzerlikleri muvahhit bir bilinç için çok şey anlatıyor olmalıdır. Kur'an'da oldukça güçlü bir *kıyamet* ve *ahiret* vurgusu elbette vardır. Ancak

Kur'an'dan ne satanist zorlamalarla kıyameti koparacak bir tanrı tasavvuru çıkar, ne de Tevrat eskatolojisi gibi bir kaos senaryosu. İslam'da kıyamet, şifrelenmiş bir yıkım planı değil, yüksek bir *bilinç* olup ahlaksal temelleri gayet açık, insanoğlunun yeryüzündeki varoluş felsefesine matuf, kendi kararlarıyla yürüdüğü yolun hesabıdır. İslam'ı postmodern hurafelerle küresel senaryoların malzemesi haline getirmeye çalışanlar bilmeliler ki, İslam Peygamberi bu kapıyı 1400 yıl önce bir daha açılmamak üzere mühürlemiştir. Hurafeleri “kadim bilgelik” sosuna bulayanların kıdemi gitse gitse *putçu - köleci - tefeci* cahiliye paganizmine; İbrahim adını dilinden düşürmeden Kâbe'yi puthaneye çeviren, insanı iblisin oyuncağı haline getiren dehri satanizme gider. Karanlık küresel odaklarla ilişkiye girenler bilmeliler ki, maddiyat karşısında doymuşluk hissi vermeyen, tahakküm arzularını frenlemeyen, şer hesaplarda karlı ortaklık arayışlarından sakındırmayan bir dindarlaşıma, dindarlık değil; okültist/satanist bir sapmadır. İhtiraslardan beslenen, insanlığı intihara zorlayan bu postmodern cahiliyeden çıkış da cin dili tekerlemelerle değil, 1400 yıl önce olduğu gibi yine, bileklerden önce yüreklerdeki ve zihinlerdeki prangaları kıran tevhit akidesiyle olur: “*Kime dilerse hikmeti ona verir; şüphesiz kendisine hikmet verilene büyük bir hayır da verilmiştir. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp düşünmez.*”

Kaynakça

- Abdurrazık, Ali. *İslam'da İktidarın Temelleri*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Ahmed bin Hanbel. *Er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. Riyad: Dâru's-Sebât, 2003.
- Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l Âfâki'l-Cedîde, 2009.
- Bakkal, Ali. "İslâm Tarihinde Rasathaneler". *Bilimname* 39/3 (Aralık 2019): 105-141
- Bayrakdar, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*. Cilt 1. İstanbul: Merve Yayınları, ts.
- Ciavuk, Mustafa Abdullatif. *el-Hayatu ve'l-Mevtu fi'ş Şi'ri'l-Cahiliyyi*. Bağdat: Vizâratu'l- Âlâm, 1977.
- Cübran, Abdurrazzak. *Cumhuriyetu'n-Nebi*. Beyrut: İnsan 2007.
- Çelebi, İlyas. "Şehâdet Âlemi". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 16/422-423. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Doğan, Lütfi – Kutluay, Yaşar. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *AÜİFD*, 3-4 (1954): 75-78.
- Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. Cilt 6. İstanbul: Remzi Yayınları, 1979.
- Gazali, Muhammed. *el-Munkız mine'd-Dalâl*. İskenderiyye: Dâru'l-Endelus, 2003.
- İbn Hişâm. *es Sîretü'n-Nebeviyye*. Cilt 2. Beyrut: Dârü'l-Kitâbil Arabî, 1990.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. Cilt 7. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1999.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Cilt 7. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Sina. *el-Mebde ve'l-Meâd*. Tahran: Vezaratu't Tûrâs el Kavmî es-Sekâfî, 1998.
- İbnü'l Kelbî. *Kitâbü'l-Esnâm*. Kahire: Dâru'l Kütübi'l Mısriyye, 1995.
- Kan, Kadir. *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)". *Seçilmiş Yazılar*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.
- Müslim. *Sahih*. Cilt 1. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahr'ul-Kelâm*. Dimaşk: Mektebetü Dâru'l-Farfur, 1997.
- Ökten, Kaan H. "Kant ve Prusya'da Dini Sansür". *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, (Yaz 2016): 87-101.
- Rafî. *el-Azîz şerhü'l-Vecîz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Fahreddin. *et Tefsîru'l-kebîr*. Cilt 2. Kahire: Müessesetu'l Matbûâti'l İslâmiyye, 1938.

- Salih es-Seyyid, Muhammed. *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu el-Kelâmiyye*. Kahire: Mektebetu Nahdati's Şark, 1985.
- Suyûtî. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Cilt 7. Beyrut: Dâri'l-Fikr, 2011.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'an'da Akıl*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. USA: Oxford University Press, 1987.
- Van Ess, Josef. "İslam Dinî Düşüncesinde Septisizm". Çev. Murat Memiş. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (2005): 167-183.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 42/212. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Cilt 6. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Dini Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006
- Yurdağür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 16/477-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yurdağür, Metin. "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15, (İstanbul 1997): 305-312.
- Zemahşerî. *Keşşâf*. Cilt 1. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.



İbn Ebu'l-Hadîd'e Göre Ali b. Ebû Tâlib'in Siyasî Kararları

An Assessment of 'Alî b. Abî Tâlib's Political Decisions in Ibn Abî al-Ĥadîd's Account

Ahmet SONAY

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Adana/TÜRKİYE

Dr., Ministry of National Education, Adana/TURKEY

ahmet_sonay@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-9913-1809 | ror.org/00jga9g46

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2021	15 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
14 Haziran 2021	14 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ahmet Sonay).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Sonay).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sonay, Ahmet. “İbn Ebu'l-Hadîd'e Göre Ali b. Ebû Tâlib'in Siyasî Kararları”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 95-119. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.917058> ”

Öz

Mutezile'nin Bağdat kolunu Basra kolundan ayıran en önemli hususlardan biri, Ali b. Ebû Tâlib'e (ö. 40/661) bakış açısidir. Basra kolu ilk dört halifenin fazilet sırasını bunların göreve gelme sırası olarak kabul etmiş, Bağdat kolu ise ilk üç halifeyi meşru saymakla birlikte Ali b. Ebû Tâlib'i onlardan daha faziletli görmüştür. Bağdat Mutezilesi içerisinde bu hususu en yüksek tonda dile getirenler Ebû Cafer el-İskâfî (ö. 240/854), Ebu'l-Kâsım el-Kabî (ö. 319/931) ve İbn Ebu'l-Hadîd (ö. 656/1258) olmuştur. Özellikle ekolün son temsilcilerinden olup "Mutezile'nin Allâmesi" unvanını taşıyan İbn Ebu'l-Hadîd, *Nehcu'l-belâga*'ya yazdığı şerhte Ali'nin üstünlüğünü kararlılıkla ve samimiyetle savunmuştur. O, bununla yetinmeyerek bazı çevreler tarafından Ali'nin siyasî kararlarına yöneltilen birtakım eleştirileri Bağdat Mutezilesi'nin bakış açısıyla ele almış ve tenkit etmiştir. Bu tenkitler üslup ve içerik bakımından ilgi çekici olmanın yanı sıra önemli tahlilleri barındırmaktadır. Bu makale İbn Ebu'l-Hadîd'in bahsi geçen tenkitlerini konu edinmiş, bu suretle içerdikleri tahlillere dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Makalede tasvirî yöntemin yanı sıra yorumlayıcı yöntem de kullanılmıştır. İbn Ebu'l-Hadîd, İmâmîyye gibi Ali'nin ismetini vacip görmese de kabul etmiştir. Dolayısıyla Ali'ye yöneltilen eleştirileri, Ali'nin ismeti noktasından hareketle cevaplandırmıştır. İbn Ebu'l-Hadîd'e göre: (a) Ali b. Ebû Tâlib Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafeti talep etme hususunda taksiratta bulunmamıştır. O, başkalarının hilafeti talep edeceğine ihtimal vermediği için acele davranmaya gereksinim duymamış, ancak olaylar kimsenin beklemediği yönde gelişince İslam'ın maslahatı gereği kılıcını çekmeyerek var olan durumu kabullenmiştir. (b) Ali, Ömer b. el-Hattâb'ın (ö. 23/644) ölmeden önce belirlediği şuraya katılmakla doğru yapmıştır. Zira bu şura, hilafetin kendisine geçmesi, böylelikle de kitap ve sünnetle amel etmesi ve Resûlullâh'ın sünnetini yaşatması için bir fırsattı. (c) Ali'nin halife Osman (ö. 35/656) kuşatıldığında Medine'den ayrılmaması bir hata değildir. Çünkü o, isyancıların Osman'a ulaşmasını önlemesine rağmen Ümeyye ailesi tarafından Osman'ı öldürmekle suçlanacağını tahmin etmemiştir. (d) Ali, Osman'ın öldürülmesinden sonra insanların yoğun rağbetine istinaden hilafeti üstlenmiştir. Böylece hilafetin liyakatsiz kişilere geçmesini engellemiştir. (e) Cemel Savaşı'nın patlak vermesinde, şeriatın vurguladığı adalet esasını uygulamak isteyen Ali'ye muhalefet eden dünya sevdalısı grup suçludur. (f) Ali, hilafeti devraldığında Muaviye'yi (ö. 60/680) Şam valiliğinden azletmekle isabet etmiştir. Zira Muaviye Şam valisi olarak kalsaydı bile kesinlikle Ali'ye muhalefet etmekten geri durmayacaktı. Ali, tek çözümün kılıç olduğunu önceden görmüş, bu sebeple zaman kaybetmeden Muaviye'nin üzerine yürümüştür. (g) Ali, Şam ordusunu Fırat'ın suyundan mahrum bırakmamakla şeriata uymuş ve kendisine yakışan müsamahakâr bir tavır sergilemiştir. (h) Sıffin Savaşı'nın tahkim ile sonuçlanması ve kararın iki liyakatsiz hakeme bırakılmasında Ali değil, tüm uyarılarına rağmen onu buna mecbur bırakan kendi safındaki isyancı muhalifler suçludur. (i) Ali, Sıffin'daki ateşkes antlaşmasında isminin önünden halife unvanını silmeye razı olurken Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması'nda isminin önünden nübüvveti silmesini örnek almıştır. (j) Ali'nin şair Necâşî gibi bazı taraftarlarının Muaviye'nin safına katılmaları kendi ayıplarıdır. Bunlardan bazıları, işledikleri suçlar nedeniyle cezalandırıldıkları için, bazıları da Muaviye'nin bahşişlerine nail olmak için Ali'yi terk etmiştir. (k) Muaviye'nin Mısır'ı ele geçirmesinde Ali'yi, Mısır valisi Kays b. Sa'd'ı (ö. 60/680) ve halefi Muhammed b. Ebû Bekir'i (ö. 38/658) suçlamayı gerektirecek bir durum yoktur. (l) Son olarak Ali, kendisine suikast düzenlenmesine ihtimal vermediği için korumasız dolaşmıştır.

İbn Ebu'l-Hadîd bu görüşlerini ortaya koyarken her ne kadar Ali'nin ismetini esas almışsa da genel anlamda tutarsız yorumlar yapmamış ve tarihî gerçeklere aykırı şeyler söylememiştir. Dolayısıyla onun söz konusu görüşlerinin ilmfî değer taşıdığını teslim etmek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ali b. Ebû Tâlib, İbn Ebu'l-Hadîd, *Nehcu'l-belâga*, *Şerhu Nehci'l-Belâga*.

Abstract

One of the most important issues that distinguishes the Baghdadī branch of the Mu‘tazila from the Baṣran branch is their view on ‘Alī b. Abī Ṭalīb (d. 40/661). Basra branch accepts the order of virtue of the first four caliphs as their order of coming to office, while the Baghdad branch considers the first three caliphs legitimate, but considers Ali more virtuous than them. The Baghdadī Mu‘tazilis who outspokenly defended this idea were Abū Ja‘far al-Iskāfī (d. 240/854), Abū al-Qāsim al-Ka‘bī (d. 319/931) and Ibn Abī al-Ḥadīd (d. 656/1258). Among them, Ibn Abī al-Ḥadīd was renowned as “the greatest scholar of the Mu‘tazila” and was considered one of the last representatives of this school. He ardently defended ‘Alī’s superiority in his commentary on *Nahj al-Balāgha*, the famous collection of Ali’s sermons, letters and wisdom sayings. In his defense, he rebutted some criticisms about ‘Alī’s political decisions from his school’s point of view. Many items of Ibn Abī al-Ḥadīd’s rebuttal are worthy of analysis in terms of their content, style and approach. This article aims to present a detailed account of Ibn Abī al-Ḥadīd’s aforementioned refutations. In addition to the descriptive method, the interpretative method was also employed in the article.

Although Ibn Abī al-Ḥadīd did not consider Ali’s infallibility necessary (*wājib*), unlike Imamiyya, he accepted it. Therefore, he responded to the criticisms directed at Ali, starting from the point of Ali’s innocence. According to Ibn Abī al-Ḥadīd: (a) After the death of the Prophet, ‘Alī insisted on becoming the new leader of the Muslim community. He did not act hastily to assume the caliphate because he was not expecting any opposition to that. However, when the events took a different turn, he did not escalate the situation, rather accepted the *status quo*. (b) ‘Alī also did the right thing by participating in ‘Umar b. al-Khaṭṭāb’s (d. 23/644) electoral *shūrā*. This was an opportunity for him to become the next caliph, and reinstitute a system in accordance with the Qur‘ānic principles and *sunna* of the Prophet. (c) It was also not an error when ‘Alī decided to stay in Medina during the events of ‘Uthmān’s murder (d. 35/656). He played an active role in dissuading the rebels from their attempt to kill ‘Uthmān, but he was in no position to know that his activity would be used against him later by the Umayyads who accused ‘Alī of being complicit in ‘Uthmān’s murder. (d) ‘Alī took the caliphate after ‘Uthmān because of his popularity among the people. In this way, he managed to prevent an unqualified person to occupy the seat of the caliphate. (e) When the Battle of Camel broke out, those who demanded justice and opposed ‘Alī were in error. (f) When ‘Alī became the new caliph, his decision to remove Mu‘āwīya (d. 60/680) from the governorship of Syria was correct. This is because Mu‘āwīya would have refused to accept ‘Alī’s leadership even had he stayed in office as a governor. ‘Alī understood that the conflict would end only through fighting, so he did not lose time in marching against Mu‘āwīya. (g) During the battle he abided by the *shar‘a* and allowed the Syrian army to access water. (h) It was not ‘Alī, but those defectors in his army who obliged him to end the fighting through arbitration. (i) When ‘Alī agreed to sign the Ṣiffīn ceasefire agreement and did not use his title *amīr al-mu‘minīn*, he followed the Prophet’s example since the latter also refrained from using his title during the Ḥudaybiyya agreement. (j) ‘Alī also cannot be blamed for those among his supporters, such as the poet al-Najāshī, who defected and joined the ranks of Mu‘āwīya. The motivations for the defectors were either to attain worldly gains or to escape from punishment for the crimes which they had committed. (k) When Mu‘āwīya managed to conquer Egypt, ‘Alī’s governors of the province, Qays b. Sa‘d (d. 60/680) or Muḥammad b. Abī Bakr (d. 38/658), did nothing for which they could be blamed. (l) And finally, ‘Alī never had guards to protect him because he was never afraid of being assassinated.

Although Ibn Abī al-Ḥadīd took Ali’s innocence as a basis while presenting these views, he did not make inconsistent comments in general and did not say things contrary to historical facts. Therefore, it is necessary to acknowledge historical value of his views in question.

Keywords: Kalām, ‘Alī b. Abī Ṭalīb, Ibn Abī al-Ḥadīd, *Nahj al-Balāgha*, *Sharḥ Nahj al-Balāgha*.

Giriş

Ali b. Ebû Tâlib'in¹ ilim, takva, ihlas, samimiyet, fedakârlık, şefkat, kahramanlık ve şecaat gibi yüksek ahlakî ve insanî vasıflar bakımından müstesna bir mevkie sahip olduğu noktasında Müslümanlar arasında ittifak vardır.² Ali'yi sevip saymak hiçbir zaman Şîa'ya özgü bir hâdise olmamış, Ehl-i Sünnet büyükleri de Ali'ye sevgi ve saygılarını her daim dile getirmişlerdir. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “Resûlullâh'ın ashabından hiçbiri hakkında Ali b. Ebû Tâlib hakkında nakledildiği kadar fazilet nakledilmemiştir.” diyerek Ali'nin yüksek makamına işaret etmiştir.³ Ömer b. el-Hattâb'ın torunlarından olup çağının önde gelen edip ve şairleri arasında yer alan Abdülbâkî el-Ömerî (ö. 1279/1862), Ali'yi duygu yüklü zarif kasideleriyle övmüştür.⁴ Ezher'in şeyhlerinden Selîm el-Bişrî (ö. 1334/1916), Ali'nin faziletlerinin rakamlarla ifade edilemeyeceğini, onun bunlara ve bunlardan daha da fazlasına layık olduğunu dile getirmiştir.⁵ Sünnî âlimler Ali'ye ve soyuna hürmetlerini eser düzeyinde de ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Nesâî'nin (ö. 303/915) *Hasâisu Emîri'l-Mü'minîn Ali İbn Ebî Tâlib*,⁶ İbn Talha eş-Şâfiî'nin (ö. 652/1254) *Matâlibu's-seûl*,⁷ Sibt İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Tezkiretü'l-havâs*,⁸ el-Kencî eş-Şâfiî'nin (ö. 658/1260) *Kifâyetu't-tâlib*,⁹ İbrahim el-Cüveynî'nin (ö. 8./14. asrın ortaları) *Ferâidu's-sımtayn*,¹⁰ İbnu's-Sabbâğ el-Mâlikî'nin (ö. 855/1452) *el-Fusûlu'l-muhimme*,¹¹ el-Kundûzî el-Hanefî'nin (ö. 1294/1877) *Yenâbü'u'l-mevedde*¹² ve Şeblencî'nin (ö. 14./20. asrın başları) *Nûru'l-absâr*¹³ adlı eserlerini zikretmek mümkündür. Bu eserler, Ali'nin Müslümanlar için bir ortak değer olduğunun açık delilleridir.

¹ Ali b. Ebû Tâlib hakkında bilgi veren bazı klasik kaynaklar için bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 3/17-38; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Akâşe (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.) 203-218; Ahmed b. Ebû Yakub b. Cafer el-Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1431/2010), 2/74-121; Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, thk. Abdülmunim Âmir (Kahire: y.y., 1379/1960), 144-215. Ali b. Ebû Tâlib hakkında ülkemizde yapılan akademik çalışmalardan bazıları için bk. Abdülhalik Bakır, *İdarî ve İktisâdî Yönden Hz. Ali Dönemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990); İbrahim Sarıçam, “Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu (08-10 Ekim 2004 Bursa)* (Bursa: y.y., 2005), 17-26; Âdem Apak, “Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasî Hadiselerdeki Rolü”, *Marife* 5/1 (Bahar 2005); Gencal Şenyayla, *Hayatı ve İlk Dönem İslâm Toplumundaki Yeri Açısından Hz. Ali* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

² Ethem Ruhi Fırlalı, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/374.

³ Nesâî ve Ebû Ali en-Nisâbü'rî de bu görüşe katılmaktadırlar. bk. Abdülhüseyn Şerefüddîn el-Müsevî, *el-Mürâca'ât* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1426/2005), 269-270.

⁴ Abdülbâkî el-Ömerî, *Divânu'l-bâkiyâti's-sâlihât* (Kum: İntişârâtü's-Şerîfi'r-Radî, 1412/1992), 19-37, 56-64.

⁵ Müsevî, *el-Mürâca'ât*, 270.

⁶ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Hasâisu Emîri'l-Mü'minîn Ali İbn Ebî Tâlib*, thk. Ahmed el-Bellûşî (Kuveyt: Mektebetü'l-Mu'allâ, 1406/1986).

⁷ Ebû Sâlim Muhammed İbn Talha eş-Şâfiî, *Matâlibu's-seûl fi menâkıbı âli'r-resûl*, thk. Abdülaziz et-Tabâtabâî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.).

⁸ Sibt İbnu'l-Cevzî Yûsuf b. Kızıoğlu, *Tezkiretü havâssi'l-ümme fi hasâisi'l-eimme* (Tahran: Mektebetü Nînova el-Hadîse, ts.).

⁹ Muhammed b. Yusuf el-Kencî eş-Şâfiî, *Kifâyetu't-tâlib fi menâkıbı Ali İbn Ebî Tâlib* (Necf: Matba'atü'l-Garî, 1356/1937).

¹⁰ İbrahim el-Cüveynî, *Ferâidu's-sımtayn fi fadâili'l-Murtadâ ve'l-Betûl ve's-Sıbtayn*, thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî (Kum: Dârü'l-Habîb, 1428/2007).

¹¹ Ali b. Muhammed İbnu's-Sabbâğ el-Mâlikî, *el-Fusûlu'l-muhimme fi ma'rifeti'l-eimme*, thk. Sami el-Garîrî (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422/2002).

¹² Süleyman b. İbrahim el-Kundûzî, *Yenâbü'u'l-mevedde* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1418/1997).

¹³ Mümin b. Hasan eş-Şeblencî, *Nûru'l-absâr fi menâkıbı âli beyti'n-nebiyyi'l-muhtâr* (Kum: Müessesetü's-Şerîf er-Radî, ts.).

Ali, ilk dönem İslâm tarihinde yaşanan olayların merkezinde yer almış çok önemli bir dinî-siyasî aktördür. Bu sebeptendir ki onun söz, davranış ve tutumları iman, kader, vaat-vaîd, imamet gibi kavramların çeşitli şekillerde yorumlanmasına, dolayısıyla da çeşitli mezheplerin doğuşuna ve/veya gelişimine olanak sağlamıştır. Bununla birlikte Ali'nin bazı siyasî kararlarının eleştiri konusu yapıldığı da bir gerçektir. İbn Ebu'l-Hadîd bu eleştirilerin bir kısmını, Ali'ye ait hutbe, mektup ve veciz sözleri içeren bir antoloji olan *Nehcî'l-belâga*'ya yazdığı geniş şerhte zikretmiş ve mensubu olduğu Bağdat Mutezilesi'nin bakış açısıyla cevaplandırmıştır.¹⁴ Bu konuya geçmeden önce Bağdat Mutezilesi'nin Ali'ye bakış açısını ortaya koymakta fayda vardır. Söz konusu bakış açısına göre Ali, Hz. Peygamber'den sonra ahirette tüm kulların en üstünüdür ve cennette en yüksek makama sahip olanıdır. O, dünyada da kulların en üstünü, en çok meziyet ve menkıbeye sahip olanıdır. Ona düşmanlık eden, karşısında savaşan ya da kin güdenlerin tamamı ise Allah'ın düşmanlarıdır ve onlar kâfirler ve münafıklarla birlikte sonsuza kadar ateşte kalacaklardır. Tövbe edip onun velâyeti ve sevgisi üzerine öldüğü kesin olanlar bundan hâriçtir. Çünkü Hz. Peygamber'in ona, "Savaşın, benim savaşımıdır. Barışın da benim barışımıdır." ve "Allah'ım! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol." ve "Seni ancak bir mümin sever. Senden ancak bir münafık nefret eder." dediği sabittir. Ali ile Hz. Peygamber arasında nübüvvet mertebesi dışında bir fark yoktur. Nübüvvet dışında Ali'nin Hz. Peygamber'le ortak olduğu tüm faziletler kabul edilmelidir.¹⁵

İbn Ebu'l-Hadîd bu bakış açısını benimsemenin ötesinde Bağdat Mutezilesi içerisinde Ali'ye en çok değer veren, onu en samimi ve kararlı şekilde savunan âlim olmuştur. Bunda Şîilerin yoğun yaşadığı Medâin'de doğup büyümesinin ve hocaları arasında yer alan Basra Nakibi Ebû Cafer el-Hasanî'nin (ö. 7./13. asrın ilk çeyreği) etkisi altında kalmasının belirleyici olduğu söylenebilir. İbn Ebu'l-Hadîd, Basra Mutezilesi'nden İbn Metteveyh'in (ö. 5./11. asrın ortaları) yaptığı gibi Ali'nin ismetini kabul etmiş, bununla birlikte imâmiyye'den farklı olarak bu ismeti zorunlu görmemiştir.¹⁶ Onun Ali'yi savunma bağlamında yazdıklarını doğru değerlendirebilmek açısından bu hususların bilinmesi önem taşımaktadır.

İbn Ebu'l-Hadîd'in Ali'yi savunma bağlamında yazdıkları, İslam Tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelâm disiplinlerini ilgilendiren önemli veriler içermektedir. Dolayısıyla bunların bilinmesinde büyük fayda vardır. Bu makalede Ali'nin bazı siyasî kararlarına yöneltilen eleştiriler ve İbn Ebu'l-Hadîd'in bunlara verdiği cevaplar maddeler halinde aktarılmış, ayrıca her bir maddenin akabinde o maddeyle ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Değerlendirmelerde tarihî verilerden yola çıkılmış, bu veriler mantıksal düzlemde analiz edilmiştir. Makalede İbn Ebu'l-Hadîd'in *Şerhu Nehcî'l-Belâga*'sı merkeze alınmış, bazen de tamamlayıcı bilgiler içeren farklı kaynaklara başvurulmuş veya işaret edilmiştir.

¹⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehcî'l-Belâga*, 3/238-250.

¹⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehcî'l-Belâga*, 5/512.

¹⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehcî'l-Belâga*, 2/275.

1. Ali b. Ebû Tâlib'in Siyasî Kararlarına Yöneltilen Eleştiriler ve İbn Ebu'l-Hadîd'in Bunlara Verdiği Cevaplar

1

Eleştiri: Ali, Medine'de halife olarak kendisine biat edildiğinde, yönetimini istikrara kavuşturana kadar Muaviye'yi Şam valiliğinde bıraksaydı,¹⁷ Muaviye ve Şam ehli ona biat ettikten sonra ise Muaviye'yi azletseydi, aralarında savaş çıkmasını engellemiş olurdu.¹⁸

Cevap: O zamanın şartları dikkate alındığında, Emîrülümünîn, Muaviye'nin Şam valisi olarak kalsa da kendisine biat etmeyeceğini biliyordu.¹⁹ Muaviye'nin Şam valisi olarak kalması, Muaviye'nin konumunu güçlendirecek, biatten imtina etmesine zemin hazırlayacaktı. Eleştiri sahibi, şu üç seçenekten başka bir şey söyleyemez: 1) Ali, Muaviye'den biat istemeli, hemen ardından Şam valiliğini ona vermeliydi. Böylece iki işi bir arada yapmalıydı. 2) Ali, öncelikle Muaviye'den biat istemeliydi. 3) Ali önce Muaviye'yi Şam valisi yapmalı, ileriki bir zamanda da ondan biat istemeliydi. Birinci seçenekte, Muaviye'nin Şam ehline sadece valilikle görevlendirildiğini söylemesi mümkündür. Bu durumda o, Şam ehlinin nezdinde durumunu sağlamlaştıracak, kafalarında, "Şayet buna ehil olmasaydı, Ali ona itimat etmezdi." şeklinde bir algı oluşturacaktı. Sonra biat talebini geçiştirerek Ali'yi sürekli oyalayacaktı. İkinci seçenek, Emîrülümünîn'in yapmış olduğu tercihtir. Üçüncü seçeneğe gelince, bu, birinci seçenek gibidir, hatta Muaviye'nin muhalefet ve isyan arzusunu daha çok kamçılayan bir veçhete sahiptir. Siyer ilmîni bilen biri, nasıl olur da Muaviye'nin Şam valisi olarak bırakıldığı takdirde Ali'ye biat edeceği vehmine kapılabilir? Nitekim ikisi arasında çözüme kavuşturulması mümkün olmayan eski kan davaları ve kinler mevcuttu. Ali, aynı savaş meydanında Muaviye'nin kardeşi Hanzala'yı, dayısı Velîd'i ve dedesi Utbe'yi öldürmüştü.²⁰ Osman döneminde ikisi arasında sert tartışmalar yaşanmıştı. Hatta Muaviye Ali'yi şu sözlerle tehdit etmişti: "Ben Şam'a gidiyor ve bu ihtiyarı -yani Osman'ı- senin yanında bırakıyorum. Vallahi onun bir teline bile zarar gelirse sana yüz bin kılıçla saldıracağım." İbn Abbas'ın Ali'ye, "Onu bir ay vali yap, sonra ömür boyu azlet." demesi ve Muğîre b. Şu'be'nin sunduğu öneri ise tamamen ikisinin tahayyülü, galip gelen zannı ve tahminlerinden ibarettir. Ali, Muaviye'nin halini onlardan daha iyi biliyordu. Bu halin tedavi edilemez olduğunun farkındaydı. Muaviye'nin halini, sinsiliğini, hilelerini, Osman'ın öldürülmesi sebebiyle ve Osman'ın öldürülmesinden önce Ali'ye güttüğü kını bilen kişi, nasıl olur da Muaviye'nin Şam valiliğinde bırakılmakla kandırılabilceğini, bunun karşılığında Ali'ye sağ elini uzatarak biat edeceğini hatırına getirebilir? Muaviye bununla kandırılmaktan daha dâhiydi. Ali, Muaviye'yi Şam valiliğinde bırakarak kendine çektiği takdirde biatini elde edeceğini zannedenlere nazaran onu daha iyi tanıyordu. Ali'nin yanında bu hastalığın tek ilacı kılıçtı. Durum kaçınılmaz bir şekilde buna evriliyordu. Bu sebeple Ali son çareyi başa aldı.²¹

Değerlendirme: Yukarıdaki eleştiri, bir varsayım üzerine kurulmuştur. İbn Ebu'l-Hadîd bu varsayımın gerçekleşme ihtimalinin bulunmadığını cevabındaki makul delillerle göstermiştir. O,

¹⁷ Ali'nin vali politikası ve valileri hakkında bilgi için bk. Ünal Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", *Hz. Ali Sempozyum Bildirileri 24-25 Ekim 2007* (İzmir: y.y., 2009), 317-335.

¹⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/238.

¹⁹ Muaviye'nin Ali'ye karşı isyanı hakkında bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 174-180.

²⁰ İbn Ebu'l-Hadîd'in bu tespiti tarihî, sosyolojik ve psikolojik gerçeklerle örtüşmektedir. Nitekim Arapların kan davaları yüzünden yıllarca savaştıkları ve bu mevzudan doğan kinlerini nesiller boyu taşıdıkları bilinmektedir.

²¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/238-239.

cevabından sonra Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö. 256/870) *el-Muvaffakiyyât*'ta rivayet ettiği bir haberi zikretmiş, buna vâkıf olanın şunu anlayacağını belirtmiştir: “Muaviye asla Ali'nin itaati altına girmeyecek ve ona biat etmeyecekti. Onun Ali'ye zıtlığı, siyahın beyaza zıtlığı gibiydi. Bu ikisinin bir araya gelmesi imkânsızdı. Muaviye'nin Ali'ye karşıtlığı, menfi kutbun müspet kutba karşıtlığı gibiydi. Bu karşıtlığın zeval bulması kesinlikle mümkün değildi.” İbn Ebu'l-Hadîd bu sözlerinin ardından Mervan b. el-Hakem'in Muaviye'ye Osman'ın öldürüldüğünü bildiren mektubunu, Muaviye'nin bu konuda Talha, Zübeyir, Mervan b. el-Hakem, Saîd b. el-Âs, Abdullah b. Âmir b. Küreyz, Velîd b. Ukbe ve Ya'lâ b. Ümeyye'ye yazdığı mektupları ve bunların cevaplarını *el-Muvaffakiyyât*'a dayanarak aktarmıştır. Saîd b. el-Âs haricinde hepsinin Muaviye'yi savaşa tahrik ve teşvik ettiklerini, Saîd'in ise onu uyardığını, Ümeyyeoğullarının ne yanında ne de karşısında durduğunu ifade etmiştir. Söz konusu mektuplara vâkıf olanların, durumu tedavi etmeye imkân bulunmadığını, kılıçtan başka çare olmadığını ve Ali'nin kararında isabet ettiğini net bir şekilde göreceğini söylemiştir.²² Kanaatimizce bu tarihî verileri göz ardı etmek mümkün değildir.

Muaviye'nin had safhada saltanat sevdalısı olduğu herkesçe bilinmektedir. 20 yıllık Şam valiliği bu sevdasını daha da kamçılamiş, saltanat yolunda ihtiyaç duyduğu malî ve askerî alt yapıyı oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Yakın akrabası olan halife Osman'ın öldürüleceğini bilmesine rağmen ona yardım elini uzatmamasını, Osman öldürülünce de kan davasını güderek Ali'ye isyan etmesini onun saltanat hırsı bağlamında değerlendirmek gerekir. Muaviye, Sıffin Savaşı'nın ilerleyen merhalelerinde, Osman'ın katillerinin kendisine teslim edilmesi durumunda bile Ali'ye biat etmeyeceğini söyleyerek bir kez daha gerçek niyetini açığa vurmuştur.²³ Bu durumda İbn Ebu'l-Hadîd'in yukarıdaki cevabının tarihsel gerçeklerle örtüştüğünü itiraf etmek gerekmektedir.

2

Eleştiri: Ali, Talha'nın ve Zübeyir'in umre için Mekke'ye gitmelerine izin verdi.²⁴ İkisini yanında tutmayı ve yanından uzaklaşmalarını engellemeyi aklına getirmedi.²⁵

Cevap: Talha ve Zübeyir'in Medine'den ayrılmasının Ali'nin izniyle olup olmadığı konusunda raviler ihtilaf etmiştir.²⁶ İkisinin, Ali'nin izni ve bilgisi olmadan Medine'den ayrıldığı kabul edilirse yukarıdaki eleştiri geçersiz olur. İkisinin umre için Ali'den izin aldığı, onun da izin verdiği kabul edilirse -zira Ali'nin ikisine, “Vallahi amacınız umre değil, bana ihanettir!” dediği, ikisini fitneye koşmaktan Allah'la korkuttuğu rivayet edilmiştir- cevap şöyle olur: Ali'nin ikisini hapsedmesi ne şeriat ne de siyaset açısından caizdi. Şeriat açısından, insanın yapmadığı bir şey için ya da yapacağı zannedilmekle birlikte gerçekleşmemesi caiz olan bir şey için cezalandırılması mahzurdur. Siyaset açısından ise, şayet Ali ikisini töhmet altında bıraksaydı -ki ikisi sahabenin önde gelenlerinden ve kıdemlilerinden, muhacirlerin sayılı simalarındandı- insanları kendinden soğutur, eleştiri oklarını üzerine çekerti. İnsanların şöyle demesini engelleyemezdi: “O, imametinden emin değil. Bu nedenle ümmetin ileri gelenlerini itham ediyor, fazilet sahiplerine güvenmiyor.” Ayrıca Talha ona ilk biat edendi, Zübeyir de hâlâ ona verdiği destekle tanınıyordu.

²² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/239-244.

²³ İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 28; Apak, “Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”, 138.

²⁴ Ali'nin Talha ve Zübeyir hakkındaki görüşleri için bk. Muhammed Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1422/2003), 1/63, 99; 2/284-286, 350, 436-437.

²⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/245.

²⁶ Ayşe, Talha ve Zübeyir'in Ali'ye karşı isyanı hakkında bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 180-186.

İkisini hapsedeydi ve ikisinden şüphelendiğini açığa vursaydı, hiç kimse ona meyletmez, herkes ona itaatten imtina ederdi. “Gönüllerini almak için ikisini vali atasaydı, taleplerini yerine getirerek bağlılıklarını temin etseydi!” diyenler olursa onlara şöyle denir: Sözümden anlaşıldığı kadarıyla siz Emîrül-müminîn'den imâmette sözü dinlenmeyen, yönetiminde başkalarının fetvasıyla hareket eden biri olmasını, Muaviye'yi Şam'a, Talha ve Zübeyir'i Mısır ve Irak'a vali olarak kerhen atmasını istiyorsunuz. Hâlbuki Ali'den önceki halifeler böyle şartlar altına girmemiş, imametten yalnızca ismin, hilafetten yalnızca lafzın kendilerine ait olmasına rıza göstermemişlerdir. Hatta Osman bazı valilerini azletmesi için kuşatılmasına rağmen buna yanaşmamıştır. Hal böyleyken siz nasıl olur da Ali'yi bu küçük düşürücü hamleyle yönetimini başlatmaya ve bu plana razı olmaya zorluyorsunuz? Bu husus gayet açıktır.²⁷

Değerlendirme: İbn Ebu'l-Hadîd, cevabında tüm olası senaryoları ele almış ve şu isabetli sonuca ulaşmıştır: Nebevî sünnetin uygulanmasından rahatsızlık duyanların tasarrufları yüzünden Ali suçlanamaz. Burada İbn Ebu'l-Hadîd'in konuyla ilgili olarak başka bir münasebetle naklettiği önemli bir bilgiye yer vermekte fayda vardır. İbn Ebu'l-Hadîd'in ünlü Mutezilî tarihçi ve ensâb âlimi Ali b. Muhammed b. Ebû Seyf el-Medâinî'den (ö. 228/843), onun da Fudayl b. Ca'd'dan naklettiğine göre Arapların²⁸ Ali'yi yüzüstü bırakmalarının temel sebebi mal mevzusudur. Ali, soyluları sıradan insanlara ve Arapları Acemlere üstün tutmamış, hükümdarların yaptığı gibi reislerle ve kabile emîrlere ayrıcalık tanımamış ve onları kendine çekmeye çalışmamıştır. Mâlik el-Eşter'in kabile reislerine mal dağıtma yönündeki tavsiyesini kabul etmemiş, adaletten asla taviz vermeyeceğini belirtmiştir.²⁹ Hz. Peygamber'in Ali'ye ümmetin kendisinden sonraki durumu hakkında verdiği bilgiler Fudayl'ın tespitini destekler niteliktedir. Muhaddislerin çoğunun rivayetine göre Hz. Peygamber Ali'ye şöyle demiştir: “Ey Ali! Ümmet mallarıyla sınanacaktır. Ümmetin fertleri Rablerine dinlerini minnet edecekler, O'nun rahmetini dilerken gazabından emin olduklarını sanacaklar, haramını yalan şüphelerle ve aldatıcı arzularla helal sayacaklardır. Böylece içkiyi nebiz, haksız kazancı hediye ve faizi ticaret adı altında helal edeceklerdir.”³⁰ İslâm tarihi, Hz. Peygamber'i haklı çıkaran sayısız örnekle doludur. Ali, nebevî sünneti uygulamak amacıyla hilafeti boyunca çıkar çevrelerine taviz vermemiştir. Onu bu ahlakî siyaseti sebebiyle eleştirmek kanaatimizce büyük bir haksızlıktır.

3

Eleştiri: Ali, Kays b. Sa'd'ı azlederek Muhammed b. Ebû Bekir'i Mısır'a vali tayin etmiş,³¹ bunun sonucunda Muhammed öldürülmüş ve Muaviye Mısır'ı ele geçirmiştir.³²

Cevap: Muhammed'in -Allah ona rahmet etsin- Mısır valiliğine ehil olmadığı söylenemez. Çünkü o, cesur, zâhit, fazilet sahibi, aklı ve görüşü sağlam biriydi. Buna ek olarak o, Emîrül-müminîn'i ihlaslı bir şekilde seven ve var gücüyle ona itaat edenlerdendi. Ali'ye bağlılığında şek, desteğinde şüphe yoktu. O, Ali'nin beslemesi ve yetiştirmesiydi. Ali onu eğitmiş, şefkatine mazhar eylemiş, öz çocuklarından ayırt etmemişti. Ayrıca Mısırlılar onu oldukça çok seviyor ve valiliğini tercih

²⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/245-246.

²⁸ Burada, hem Ali'ye biat etmeyen hem biat etse de emirlerine uymayan Araplar kastedilmektedir.

²⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/246-247.

³⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/90.

³¹ İbn Ebu'l-Hadîd, Ali'nin Mısır'a atadığı valilerin haberlerini İbn Hilâl es-Sekafî'nin *el-Gârât* adlı eserinden nakletmektedir. bk. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/137-153.

³² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/246.

ediyorlardı. Osman'ı kuşattıklarında ve ondan Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i azletmesini istediklerinde Muhammed'in Mısır'a vali atanmasını önermişlerdi. Osman da onu Mısır valisi olarak atadığına dair belgeyi imzalamıştı. Muhammed Mısırlılarla birlikte Mısır'a doğru yola çıktığında, Osman, Abdullah b. Sa'd'a bir mektup yazmış, bu mektupta Muhammed'e ve Mısırlılar'a uygulayacağı şeyi bildirmiştir ki, bu şeyin ne olduğu herkesçe bilinmektedir. Mektup Mısırlıların eline geçince hepsi Medine'ye dönmüş ve Osman'ın katli gerçekleşmişti. Sahih görüş ve doğru karar, Muhammed'in Mısır'a vali olarak tayin edilmesiydi. Mısırlıların ona meyli, onu tercih etmeleri ve üstün özelliklerin kendisinde toplanması sebebiyle valiliğe layık olması bunu gerektiriyordu. Mısır halkının Muahammed'e itaat etmesi, onu desteklemesi ve sevgisi etrafında birleşmesi kuvvetle muhtemel görünüyordu. Ancak olan oldu, yönetim bozuldu ve elden kaydı. Emîrülümünîn bu durumdan dolayı ayıplanamaz. Çünkü imam, maslahat içerdiğini zannettiği şekilde olayları idare eder. Gaybı Allah'tan başka hiç kimse bilmez. Resûllah da Mu'te'de Cafer'i komutan atamıştı. O öldürülünce Zeyd komutan oldu. O da öldürülünce Abdullah b. Revâha komutanlığı devraldı. O da öldürülünce ordu dağıldı. Onlardan Medine'ye dönen, en kötü halde döndü. Herhangi birinin bu yüzden Resûlullâh'ı ayıplamaya ve kararını eleştirmeye hakkı var mıdır?³³

Değerlendirme: Kays b. Sa'd ilim ve takvasının yanı sıra şecaat, basiret ve tecrübesiyle de temayüz etmiş bir şahsiyetti.³⁴ Onun Mısır valiliğinden azlinin sebebi olarak Mısır'daki Osman taraftarlarına ılımlı davranması, bunun da Ali-Muaviye mücadelesinde bazı olumsuz gelişmelere yol açması gösterilmiştir.³⁵ Ancak Ali cephesi açısından olumsuz olan bu gelişmeler Kays'ın ılımlı tutumundan ziyade Amr b. el-Âs'ın dâhice tasarlayıp Muaviye'nin maharetle uyguladığı siyasî planın bir sonucudur.³⁶ Yalan ve hile üzerine kurulu bu plan Mısır'da bulunan yaklaşık 10.000 kişilik Osman taraftarı grup sayesinde tutmuştur. Ortada Ali'yi, Kays'ı ya da Muhammed b. Ebû Bekir'i eleştirmeyi gerektirecek somut bir hata bulunmamaktadır. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, her olumsuz sonucun kişisel hatadan kaynaklanmayabileceği, hasmın tasallut gücünün de belirleyici olabileceği gerçeğidir.

4

Eleştiri: Ali'nin ashabından bir grup ondan ayrılarak Muaviye'ye katılmıştır. Abisi Akîl b. Ebû Tâlib, şairi Necâşî ve ashabının önde gelenlerinden Rakabe b. Maskala bu gruptakilere örnektir. Şayet Ali onlara soğuk davranıp kendisinden uzaklaştırmasaydı, bunlar kendisinden ayrılıp düşmanına katılmazlardı. Bu, siyasetin kurallarına, ayrıca ashabın ve halkın kalplerini ısındırma ilkesine aykırıdır.³⁷

Cevap: Biz her şeyden önce, dünya nimetlerine rağbet edenlerin, dünyanın süsüne ve lezzetlerine aldananların Muaviye'ye meyletmesini garipse miyoruz. Nitekim Muaviye, böylelerine talep ettikleri şeyleri hibe ediyor, ümit ettikleri şeyleri bahşediyordu. Amr b. el-Âs'a Mısır'ın gelirini bağışlıyor, Zülkelâ' ve Habib b. Mesleme'ye umduklarından fazlasını veriyordu. Ali ise Müslümanların kendisine emanet edilen malları konusunda şeriatın hükmünden ayrılmıyordu. O derece ki, Hâlid b. Muammer es-Sedûsî, Albâ b. el-Heysem'i Ali'den ayrılıp Muaviye'ye

³³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/246.

³⁴ Kays'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1390/1970), 4/547-554; 5/162-164.

³⁵ Abdulhalik Bakır, "Kays b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/93.

³⁶ Bu planın nasıl işlediği hakkında bk. Apak, "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü", 137.

³⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/246.

katılmaya teşvik ederken ona şöyle demişti: “Ey Albâ! Aşiretin hususunda Allah’tan çekin! Nefsinin ve akrabalarının menfaatini düşün. Hasan ve Hüseyin’in maaşına, hayatlarının zorluğunu aşana kadar birkaç dirhem zam yapmasını istediğimde buna öfkelenip isteğimi gerçekleştirilmeyen bir adamın yanında ne ümit edersin?”

Akîl’e gelince, güvenilir ravilerin ittifakına göre –ki sahih olan da budur– o ancak Emîrül-müminîn vefat ettikten sonra Muaviye ile buluşmuştur. Onun Medine’de kalıp Cemel ve Sıffin savaşlarına katılmadığı doğrudur. Ancak bu, Emîrül-müminîn’in izniyleydi. Akîl, iki hakemin kararından sonra çocukları ve diğer aile efradıyla Küfe’ye gelmek için Ali’den izin istediğinde Medine’de kalması yönünde emir almıştı. Üstelik meşhur bir habere göre Muaviye, Sıffin’da kendisine yardım etmekten geri duran Saîd b. el-Âs’ı azarladığında, Saîd ona şöyle demişti: “Beni çağırırsaydın sana yakın olurum. Ama ben, Akîl ve diğer Haşimoğulları gibi evde oturmayı tercih ettim. Biz gazveye çıksaydık, onlar da çıkacaktı.”

Necâşî ise Ramazan Ayı’nda içki içti. Ali onu cezalandırdı, üzerine de yirmi değnek vurdurdu. Necâşî bu fazlalığın nedenini sorduğunda, Ali, “Ramazan Ayı’nda Allah’a karşı cüret gösterdiğin için” dedi. Bunun üzerine Necâşî Muaviye’ye kaçtı.

Rakabe b. Maskala ise Benî Nâciye’nin esirlerini sattıktan sonra serbest bıraktı, sonra da aldığı parayı inkâr ederek Muaviye’ye sığındı. Ali onun hakkında, “Başlangıçta efendilere yakışan bir davranış sergiledi, ama sonra köleler gibi firar etti.” dedi. Kanunları askıya almak, dinin hükmünü geçersiz kılmak ve Müslümanların malını ziyan etmek, Allah’ın rızasını ve dine uymayı dileyenlerin yapacağı işler değildir. Ali’nin bu tür şeyleri -ister küçük ister büyük hacimde olsunlar- hoş görmesi beklenemezdi.³⁸

Değerlendirme: Ali’nin Necâşî ve Rakabe’yi dışlaması, işledikleri suçlar nedeniyle doğaldır. Akîl’in durumu ise zannedildiğinden farklıdır. Bunu görebilmek için Akîl’in siretini bilmek gerekmektedir. İbn Ebu'l-Hadîd’in bildirdiğine göre künyesi Ebû Yezîd olan Akîl, kardeşi Ali’den yirmi yaş büyüktü. Resûlullâh onu şu sözleriyle onurlandırmıştır: “Ey Ebû Yezîd! Ben seni iki açıdan seviyorum: Benim akrabam olduğun için, bir de amcamın sana olan sevgisi için.” Akîl, Bedir Savaşı’na amcası Abbas gibi kerhen katılmak zorunda kalmıştır. Bu savaşta esir alınmış, sonra fidye karşılığı serbest bırakılmış ve Mekke’ye dönmüştür. Hudeybiye’den önce Müslüman olup hicret etmiş, 8/629 yılında kardeşi Cafer ile Mûte Savaşı’na katılmıştır. Muaviye’nin hilafeti döneminde 50/670 yılında 96 yaşında hayata gözlerini kapamıştır. Akîl, Kureys’in nesebi ve tarihi konusunda en bilgili kişiydi. Kureys’in geneli, ayıplarını ortaya döktüğü için onu sevmezdi. İnsanların en hazır cevaplılarından ve en güçlü hafızaya sahip olanlarındandı.³⁹ Akîl, uğruna canını verecek kadar kardeşi Ali’ye bağlıydı. Zira o, iki hakemin kararından sonra Dahhâk b. Kays’ın baskını gerçekleştiğinde Ali’ye yazdığı mektupta, Küfe halkının kendisini ortada bıraktığını duyduğunu, dilerse çocuklarıyla birlikte kendisine destek vermek için Küfe’ye gelebileceğini, yaşarsa onunla birlikte yaşamayı ve ölürse onunla birlikte ölmeyi dilediklerini, kendisinden sonra hayatın anlamsız olacağını belirtmiştir. Ancak Ali, abisine kendisinden razı olduğunu söylemiş, ondan bunun bilincinde olarak Medine’de kalmasını talep etmiş, zira öldürüldüğü takdirde kendisiyle birlikte akrabalarının da öldürülmesini istemediğini dile getirmiştir. Ayrıca Kureys’in Resûlullâh’a karşı savaşmak için birleştiği gibi kendisine karşı savaşmak için de birleştiğini, kendisiyle akrabalık bağlarını kopardığını ve yönetimi elinden almak

³⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/246-247.

³⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/369-370.

için uğraştığını zikretmiştir.⁴⁰ Bu tarihsel veriler dikkate alındığında, Akîl'in Ali'yi bırakarak Muaviye'nin safına katıldığı yönündeki iddianın temelsiz bir iddia olduğu anlaşılmaktadır. Bu iddia, Ali'nin ölümünden sonra Akîl'in Muaviye ile buluşmasından kaynaklanmıştır. Sırf bu buluşmanın gerçekleşmesinden yola çıkarak Akîl'in saf değiştirdiği sonucuna varmak hatalıdır.

5

Eleştiri: Ali tahkim konusunda⁴¹ şeriatın cevaz vermediği bir karara itimat etmiştir. Zira Allah'ın dininde kişileri hakem kılmıştır. Hâlbuki Allah şöyle demektedir: “Hüküm yalnız Allah'ındır.”⁴² Diğer taraftan, o, tahkime giden süreci yönetme noktasında yanlış karar vermiştir. Çünkü zafer emarelerini gördükten ve Muaviye'nin boynunu neredeyse ele geçirdikten sonra kararlılığından vazgeçerek tahkime bel bağlamıştır. Tahkimi kabul etmesi, kendinden şüphe duyduğunu gösterir. Ayrıca Basra Savaşı'nda Küfeliileri kendisine katılmaktan alıkoyduğu için fasık saydığı Ebû Musa'nın ve fasıkların en fasıkı olan Amr b. el-Âs'ın hakemliklerine razı olması açık bir hatadır.⁴³

Cevap: Kişilerin dinde hakem kılınması mahzur değildir. Zira yüce Allah, kadınlı eşi arasında bir hakem belirlenmesini emretmiştir. Demiştir ki: “Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin.”⁴⁴ İhramlıyken avlananın cezası konusunda da şöyle demiştir: “Bunu, aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder.”⁴⁵

Ali'nin zafer emarelerini gördükten sonra kararlılığından vazgeçmesine gelince, mütevatir habere göre Şam ehli, Iraklıların zafere ve Muaviye'nin helâk olmaya yaklaştığını görünce mushafı mızraklarına geçirdiler, Iraklılar da bu tuzağa düşerek şöyle dediler: “Bunlara karşı savaşmaya devam etmek haramdır. Caiz olan tek şey, silahımızı bırakmak, savaşı durdurmak ve Mushaf'a müracaat ederek onun hükmüne uymaktır.” Ali onlara bunun bir tuzak olduğunu, bir saat daha sabretmeleri durumunda kesin zafere erişeceklerini söylediyse de onlar buna karşı çıktılar. Ondan, Eşter'e haber gönderip cepheden geri dönmesini emretmesini talep ettiler. Ali, Eşter'e haber gönderdi. Eşter, “Zafer emareleri açıkça görülüyorken nasıl dönebilirim ki?” dedi. Iraklılar, Ali'den bir defa daha haber göndermesini istediler. Ali, haberi gönderdi. Eşter daha önceki cevabını tekrarladı ve kendisine bir saat mühlet verilmesini istedi. Iraklılar bunun üzerine Ali'ye şöyle dediler: “Seninle Eşter arasında, talebimizi kabul etmemesi yönünde bir anlaşma olduğunu sanıyoruz. Eğer onu buraya getirecek birini göndermezsen, Osman'ı öldürdüğümüz gibi seni de kılıçlarımızla öldürürüz. Ya da seni tutuklayıp Muaviye'ye teslim ederiz.” Elçi, Eşter'e dönüp, “Şam ordusunu hezimete uğratıp zafer kazanmayı mı, yoksa Emîrlümünîn'in çadırında öldürülmesini mi istiyorsun?” dedi. Eşter, “Bunu da mı yaptılar? Allah köklerini kurutsun! Muaviye'yi sakalından tutmuşken ve o gözüyle ölümü görmüşken mi döneceğim?” diye karşılık verdikten sonra mecburen geri döndü. Iraklıları yeren sözler sarf etti, onlarla karşılıklı atıştı. Olaylar bu şekilde cereyan ettiyse Emîrlümünîn hangi taksirde bulunmuştur? Sözü dinlenmeyen ve görüşü kabul edilmeyen birine taksir ya da kötü yönetim nispet edilebilir mi? Aynı cevabı, onların, “Tahkim, onun kendinden şüphe ettiğini gösterir.” demelerine karşı

⁴⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/214.

⁴¹ Bu konuda genel bilgi için bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 199-203.

⁴² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-En'âm 6/57.

⁴³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/247.

⁴⁴ en-Nisâ 4/35.

⁴⁵ el-Mâide 5/95.

veriyoruz. Şayet tahkim fikrini ilk önce Ali öne sürseydi, onların dediği doğru olurdu. Ancak onu buna başkası davet etti. Bu davete kendisi değil, ashabı kulak verdi. O, ashabını menetti. İşlerine devam etmelerini onlara emretti. Ama onlar bunu yapmadılar. O, bunun bir tuzak olduğunu açıkladı, ama onlar bunu anlamadılar. Sonuçta onu öldürülmekle ya da düşmanına teslim etmekle tehdit ettiler. Bu durumda tahkimi kabul etmesi, onun kendinden emin olmadığına delâlet etmez. Tam tersine, nefsinden büyük bir zararı defetme arzusuna delâlet eder. Bu şekilde o, iki hakemin Kitab'a göre karar vermesini ve ashabından tahkimi isteyenlerin bu sayede şüpheden arınmalarını ümit etmiştir.

Fıskı açığa çıkmış Amr'ı hakem olarak kabul etmesine gelince, Ali buna razı değildi. Buna razı olan, düşmanıydı. Onun Amr'ı istememesi, düşmanı tarafından reddedildi. İbn Abbas'ın bu meseleyi cevaplarırken Hâricîlere şöyle dediği söylenir: "Yüce Allah şöyle buyurmamış mıdır: 'Erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin.'⁴⁶ Düşünün bakalım, bu kadın Yahudi olsaydı ve ehlinde bir hakem gönderseydi buna karşı mı çıkacaktık?"

Ebû Musa'ya gelince, Emîrül-müminîn onu istemedi.⁴⁷ Onun yerine Abdullah b. Abbas'ı göndermeyi arzuladı. Ancak ashabı, iki hakemin de Mudar'lı olmasını kabul etmedi. Bunun üzerine Ali, Eşter'i önerdi. Ashabı bu sefer, "Savaşın fitilini Eşter'den başkası ateşlemedi ki! Meydanda gördüklerine Eşter'den başkası sebep olmadı ki! Biz Ebû Musa'yı istiyoruz!" diyerek itiraz etti. Ali bunu reddetti. Ashabı, Ali'nin sözünü dinlemeyip Ebû Musa'yı öven sözler söylediler. "Ondan başkasını kabul etmeyiz." dediler. Bunun üzerine Ali, istemeden onu hakem yaptı.⁴⁸

Değerlendirme: İbn Ebu'l-Hadîd'in yukarıdaki cevabı tarihsel verilerle uyumlu ve tutarlı gözükmemektedir. Burada konuyu tamamlayıcı olması açısından Ali'nin tahkimden sonra ashabına yönelttiği şu azarlamayı zikretmek uygun olacaktır:

Öğüt veren, şefkatli, deneyimli âlime karşı çıkmak, hüsrânı ve pişmanlığı doğurur. Şayet zayıfın emrine itaat edilseydi, hakemlerle ilgili emrimi size vermiş, görüşümü bildirmiştim. Ancak sert muhalifler ve ayrılıkçı isyancılar gibi bana muhalefet ettiniz. O kadar ki, size öğüt vereni bile öğüdü konusunda şüpheye düşürdünüz, onun doğru bir görüş ortaya koymasını zorlaştırdınız. Benim sizinle durumum, Hevâzin'li şairin⁴⁹ söylediği gibidir: *Size Livâ'nun kavşığında emrimi bildirmiştim / Fakat öğüdümü ancak ertesi günün kuşluk vaktinde anladınız.*⁵⁰

Bu bilgiler dikkate alındığında Ali'yi tahkimle ilgili bir konuda suçlamak mümkün görünmemektedir. Fiilen kazanılmış bir savaşın ortada sonuçlanmasından tahkime gidilmesine ve liyakatsiz bir hakem seçilmesine kadar yapılan hatalar silsilesinin Ali'ye muhalefet eden bir kısım ashabından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ali'nin sert muhalifler ve ayrılıkçı isyancılar olarak nitelediği bu grubun tasarrufları yüzünden Ali'yi suçlamak büyük bir hatadır.

⁴⁶ en-Nisâ 4/35.

⁴⁷ İbn Ebu'l-Hadîd'in İbn Abdülberr'den (ö. 463/1071) aktardığına göre Ebû Musa el-Eşarî, Ömer b. el-Hattâb tarafından Mugîre b. Şu'be'nin yerine Basra valisi olarak atanmıştı. Osman'ın hilafeti esnasında azledilince Küfe'ye yerleşti. Küfe halkı, Saîd b. el-Âs yerine Ebû Musa'yı vali isteyince Osman bu isteği onayladı. Osman katledilince Ali, Ebû Musa'yı azletti. Ebû Musa bu sebeple Ali'ye dargındı. bk. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 4/136.

⁴⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/247-248.

⁴⁹ Burada câhiliye devri Arap şairi Düreyd b. es-Simma (ö. 8/630) kastedilmektedir.

⁵⁰ Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/107-108.

Bağdat Mutezilesi'nin Ali'ye muhalefet eden bazı sahabîler hakkındaki görüşü İmâmiyye ile benzerlik göstermektedir. Bunun sebebi, Bağdat Mutezilesi'nin Ali'ye muhalefet edip de bundan tövbe etmeden ölenleri cehennemlik görmesidir. Bu çerçevede İskâfî; Muaviye, Amr b. el-Âs, Ebû Hureyre, Mugîre b. Şu'be gibi Ali'ye düşmanlık gösteren sahabîlerden arınmıştır.⁵¹ Kabî; Muâviye ve Amr b. el-Âs'ı mülhit ve zındık kabul edip⁵² Velîd b. Ukbe'nin fâsıklığına hükmetmiştir.⁵³ Mutezile'nin Ebû Musa el-Eşarî hakkındaki görüşünü ise İbn Ebu'l-Hadîd'den öğrenmek mümkündür. O, Ebû Musa hakkında şunları söyler:

Bazıları Huzeyfe'nin önünde Ebû Musa'nın dindarlığından bahsedince, Huzeyfe onlara şöyle çıkışmıştır: “Siz böyle diyorsunuz ama ben tanık olurum ki o, Allah'ın ve Resulünün dünyada ve ahiret gününde düşmanıdır. O gün ki, tanıklar tanıklık edecek, zalimlere mazeretleri fayda sağlamayacak, üzerlerine lanet inecek ve onlar en kötü yere sevk edileceklerdir.” Huzeyfe münafıkları tanıyordu. Zira Resûlullâh kendisine onların durumlarını açıklamış ve isimlerini bildirmişti.⁵⁴

İbn Ebu'l-Hadîd bu sözlerinden sonra Basra Mutezilesi'nden İbn Metteveyh'in (ö. 5./11. asrın ortaları) *el-Kifâye*'sine atıfta bulunur. Mutezile'ye göre Ebû Musa'nın büyük günah erbabından sayıldığını, onunla ilgili hükmün de büyük günah işleyip bu günah üzere ölenlerin hükmüyle aynı olduğunu belirtir.⁵⁵

6

Eleştiri: Hz. Peygamber vefat ettikten sonra amcası Abbas, Ali'ye biat etmek istedi ve ona, “Elini uzat da sana biat edeyim. Böylece insanlar, Resûlullâh'ın amcası, amcasının oğluna biat etti desinler ve senin hakkında iki kişi bile ihtilafa düşmesin.” dedi. Ancak Ali onun dediğini yapmadı.⁵⁶ “Benden başkası hilafete talip mi ki?” diye cevap verdi. Evin kapısındaki gürültü-patırtıyı ve “Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe'ye biat edildi.” nidalarını duyduğunda ise iş işten geçmişti.⁵⁷

Cevap: Bu olaya ve benzerlerine ilişkin bir görüşün doğruluğu ya da yanlışlığı, hangi ihtimalin kuvvetli görüldüğüne bağlıdır. Şüphesiz ki Ali, hiç kimsenin hilafete göz dikeceğine ihtimal vermiyordu. Zira Resûlullâh hilafete ulaşması için gereken alt yapıyı hazırlamıştı. Aklına gelen tek şey, kendisine biat edilmesi için evinden çıkıp hazır olmasının beklenmesiydi. Belki de ya halife olmayı ya da en azından hilafetin kime verileceği konusunda fikrinin alınmasını bekliyordu. Ancak olayın bu şekilde, o fitnenin⁵⁸ patlak vermesiyle yaşanan sürpriz gelişmeyle (felte) sonuçlanacağını tahmin etmemişti.⁵⁹ Kendisine, Abbas'a ve diğer Haşimoğullarına

⁵¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 5/171.

⁵² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/189-190.

⁵³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/484-485.

⁵⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 4/137. İbn Ebu'l-Hadîd, Huzeyfe b. el-Yemân'ın Ebû Musa hakkındaki sözlerini İbn Abdülberri'nin zikretmek istemediğini, Ebû Musa'ya mağfiret dilemekle yetindiğini belirtir.

⁵⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 4/137.

⁵⁶ Hz. Peygamber'in vefatını müteakip sahabe arasında yaşanan siyasî çekişme hakkında bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 54-83.

⁵⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/248.

⁵⁸ İbn Ebu'l-Hadîd'in fitneden maksadı, Sakîfe'de sahabe arasında yaşanan iktidar mücadelesidir.

⁵⁹ Öz'e göre, “Ali'nin halife seçilememesinde en büyük faktör ani gelişen Sakîfe hâdisesidir. Ancak seçilememesine neden olarak, yaşının küçüklüğü, Kureys'in Benî Hâşim'i istememesi, Ebû Bekr'in daha elyak olması gibi birçok gerekçe sayılmıştır. Ne var ki, bunlar tamamıyla tarihî gelişmeler dikkate alınmadan yapılan yorumlardan ibarettir. Şunu açıkça ifade etmek durumundayız ki, şayet toplum, Hz. Ali ile Ebu Bekr arasında bir tercih yapmak durumunda

danışılmadan halife belirlenmesini olası görmemişti. Şayet hilafetin kendisinden çıkmasından endişe duysaydı, sergilediği tavrın bu durumda yanlış olduğu söylenebilirdi. Biati acilen evde, kapalı kapılar ardında almadığı takdirde hilafeti elden kaçıracağı kanaatini taşıyaydı, buna rağmen de biati ihmal edip gerçekleştirilmeseydi, o zaman eleştiriyi hak ederdi. Ancak o, düşüncesini açıkça ifade etmiştir: “Benden başkası hilafete talip mi ki?” Sonra şöyle demiştir: “Ben biati burada almayı istemiyorum. Onu açık alanda almayı istiyorum.” Böylece perde arakasında, gizli bir şekilde biat almayı çirkin bulduğunu, biatin insanların önünde gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir. İleride Osman öldürüldükten sonra evinde kendisine biat edilmek istendiğinde de evde değil, mescitte biat almayı uygun bulmuştur. Sonuç olarak o, gaybın ne sakladığını bilmiyordu. Akıl ve fikir sahiplerinin öngöremediği hâdiselerin gerçekleşeceğini hesap etmemişti.⁶⁰

Değerlendirme: Şüphesiz ki Ali, kendisini hilafete en layık kişi olarak görüyordu. Onun, “Resûlullâh'a hayatında ve ölümünden sonra benden daha yakın biri var mıdır?”⁶¹ tarzındaki cümlelerinden bunu anlamak mümkündür.⁶² O, kendisine danışılmadan Ebû Bekir'e biat edilmesinden fevkalade rahatsız olmuş,⁶³ bunu da biatten imtina ederek açığa vurmuştur.⁶⁴ Bununla birlikte sağduyulu davranmış, fitneye yol açabilecek her türlü hareketten sakınmıştır.⁶⁵ Bu bağlamda, kendisine biat etmek isteyen amcası Abbas ve Ebû Süfyan'a şu cevabı vermiştir:

Ey insanlar! Fitne dalgalarını kurtuluş gemileriyle yarın! Anlaşmazlık yolunu bırakın, övgü yarışına girmeyin! İki kişi iflah olmuştur: Yardımcı bulup da harekete geçen kişi ya da yardımcı bulamadığında var olan durumu kabullenmek suretiyle insanları rahatlatan kişi. Bu, tadı acı olan bir sudur, yiyen kişinin boğazına takılan bir lokmadır. Meyveyi olgunlaşmasından önce koparan kişi, başkasının arazisinde ekin ekmiş gibidir. Konuşursam, mülke tamah etti derler; susarsam, ölümden korktu derler. Heyhat! Büyük ve küçük onca tehlikeye atılmamdan sonra nasıl olur da beni korkmakla itham ederler? Vallahi Ebû Tâlib'in oğlunun ölümle ünsiyeti, bebeğin, annesinin göğsüyle ünsiyetinden daha fazladır. Fakat işin gerçeği şudur ki, ben, gizli bir ilme vâkıf oldum. Onu açıklarsam, derin kuyulara sarkıtılan ipler gibi savrulursunuz.⁶⁶

kalsaydı, tercihleri tartışmasız Ali'den yana olurdu.” bk. Şaban Öz, “Şîî ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e Beyati Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (Haziran 2007), 189.

⁶⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/248.

⁶¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/216.

⁶² Ali'nin benzer cümleleri için bk. Öz, “Şîî ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e Beyati Meselesi”, 188-189.

⁶³ Şenyayla, Ali'nin halifelik seçimi gibi önemli bir konuda görüşünün bile sorulmamasını, onun açısından kabullenilemez bir durum olarak değerlendirir ve bunun onu derinden üzüp kırdığına temas eder. bk. Şenyayla, *Hayatı ve İlk Dönem İslâm Toplumundaki Yeri Açısından Hz. Ali*, 189.

⁶⁴ Buhari'yle Müslim'in de aralarında bulunduğu önde gelen muhaddisler Ali'nin altı ay boyunca biatten imtina ederek evine çekildiğini, hanımı Fâtıma ölene kadar biate yaşamadığını, Fâtıma ölünce ise kendi isteğiyle biat ettiğini zikretmişlerdir. Bu konuda bk. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/171-172. Öz'e göre ise tarihçilik açısından yanlış bir yöntem olsa da Ali'nin Ebû Bekir'e biati için en erken bir iki hafta, en geç bir iki ayla sınırlı zaman dilimi verilebilir. bk. Öz, “Şîî ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e Beyati Meselesi”, 194.

⁶⁵ Ali'nin Ebû Bekir halife olduktan sonra takındığı tavır hakkında bk. Şenyayla, *Hayatı ve İlk Dönem İslâm Toplumundaki Yeri Açısından Hz. Ali*, 187-193.

⁶⁶ Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/60-61.

Bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla Ali, yeterli sayıda yardımcı bulduğu takdirde hilafet için harekete geçmeyi düşünüyordu. Ancak etrafında yeterli destekçi bulamayınca var olan durumu kabullenerek insanları rahatlatmayı tercih etti. Onun konuyla ilgili şu cümleleri daha nettir:

Allah nebisinin canını teslim alınca, Kureyş yönetim konusunda kendisini bize yeğledi ve bizim tüm insanlardan daha fazla hak ettiğimiz bu hakkı almamızı engelledi. Buna sabretmenin, Müslümanların birliğini bozmaktan ve kanlarını dökmekten daha doğru olduğunu gördüm. Kaldı ki o esnada insanlar İslâm'la yeni tanışmışlardı. Din, ayranın yayıkta çalkalanması gibi çalkalanıyordu. En ufak bir zayıflık onu bozuyor, en ufak muhalefet ters yüz ediyordu.⁶⁷

Bu bağlamda Ali'nin şu cümleleri de dikkat çekicidir: “Baktım ki ev halkımdan başka destekçim yok, onları ölüme sürüklemek istemedim. Gözümde çapak olmasına aldırış etmedim, boğazımdaki düğüme rağmen acıyı yudumladım. Nefesimin kesilmesine ve alkamdan⁶⁸ daha acı tadı olan belaya sabrettim.”⁶⁹ Bu bilgilere ilaveten Ali'nin hilafet için mücadeleye girişmeyeceğine ve hilafete getirilene kadar evine çekileceğine dair Hz. Peygamber'e söz verdiği⁷⁰ rivayet edilmiştir. Tüm bunlar dikkate alındığında İbn Ebu'l-Hadîd'in yukarıdaki cevabı tutarlı gözükmektedir.

7

Eleştiri: Ali, Ebû Bekir'e biat edildiğinde hilafeti istemekte taksir etti. Hâlbuki etrafında toplanan Hâşimoğulları, Ümeyyeoğulları ve diğerlerinin desteğiyle hilafet mücadelesi verebilirdi. Ama o, bunda taksir etti. Korktuğu için değil, çünkü o, insanların en cesuruydu. Lâkin tedbirindeki taksir ve görüşündeki zayıflık yüzünden taksir etti. Kâmilîye fırkası bu nedenle onu ve sahabeyi tekfir etmiştir. Onlar şöyle demiştir: “Sahabe ona biat etmediği için küfre girmiştir. Kendisi ise onlarla mücadele etmediği için küfre girmiştir.”⁷¹

Cevap: Bizim mezhebimize göre Ali hakkında nas yoktu. Ali sadece efdaliyet, akrabalık, ilk Müslüman olmak ve cihat gibi özellikleri ileri sürerek hilafeti talep ediyordu. Ebû Bekir'e biat edilince, Ali, İslâm'ın maslahatı gereği mücadele etmemenin daha doğru olduğunu gördü. Çünkü mücadele, dinin bağlarını çözecek ve temellerini sarsacak bir fitneye sebep olabilirdi. Böylece o, kendi isteğiyle biat etti. Kendisi biate razı olunca, rıza gösterdiği kişiye bizim de rıza göstermemiz gerekli oldu; itaat ettiği kişiye bizim de itaat etmemiz icap etti. Çünkü o, uyulması gereken, Hz. Peygamber'in ardında bıraktığı en üstün kişiydi. İmâmiyye'nin bu konudaki cevabı ise başkadır ve kendi ilkeleri vasıtasıyla bilinmektedir.⁷²

Değerlendirme: Daha önce temas edilen tarihî bilgiler, Ali'nin hilafeti talep etmekte taksiratta bulunmasından ziyade Müslümanların birliğini bozmamak için hakkından feragat ettiğini göstermektedir. Onun Mâlik el-Eşter eliyle Mısır halkına gönderdiği mektupta yer alan şu ifadeleri de konuyu açıklayıcı mahiyettedir:

⁶⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, Ali'nin Medine'den Basra'ya giderken irat ettiği hutbede yer alan bu cümleleri ünlü nesep âlimi ve tarihçi Hişam b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'den (ö. 204/819[?]) nakletmiştir. bk. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/142-143.

⁶⁸ Kabakgillerden, tadı çok acı olan bir bitki.

⁶⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/171.

⁷⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/282, 3/91.

⁷¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/248.

⁷² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/248.

Vallahi Arapların bu emri (hilafeti) Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra ne Ehlibeyt'inden⁷³ ne de benden uzaklaştıracağı aklıma gelirdi. İnsanların akın akın falana biat ettiğini görünce hayrete düştüm. Önce biat etmekten imtina ettim. Ancak insanların İslam'dan döndüklerini, Muhammed'in (s.a.v.) dinini yok etmeye davet çıkardıklarını görünce iş değişti. İslam'ı ve Müslümanları desteklemezsem dinin yara alıp yıkılmasından çekindim. Bu musibet gerçekleşseydi, vilayetinizi elimden yitirmekle yaşayacağım musibetten daha büyük olacaktı. Nitekim vilayetiniz birkaç günlük metadan ibarettir. Bu meta, serabın kaybolması ve bulutların dağılması gibi kaybolur. Böylece o olaylarda harekete geçtim. Ta ki bâtil zâil oldu, din huzura kavuştu ve güçlendi.⁷⁴

Bu sözler dikkate alındığında Ali'yi hilafet konusunda taksiratta bulunmakla suçlamanın imkânı kalmamaktadır.

İmâmiyye'nin konuya ilişkin görüşleri Bağdat Mutezilesi ile bazen örtüşse de bazen farklılık arz eder. En büyük fark, İmâmiyye'nin nas iddiasıdır. İmâmiyye'nin görüşleri şöyle özetlenebilir: Ali, Hz. Peygamber tarafından nasla halife tayin edilmiştir. Bunun en büyük kanıtı, Hz. Peygamber'in veda haccı dönüşünde Gadîr-i Hum denilen yerde on binlerce Müslümanın önünde, "Ben kimin mevlası isem Ali onun mevlasıdır. Allah'ım! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol." demesidir.⁷⁵ Ancak sahabe ictihatta bulunarak onun yerine Ebû Bekir'i hilafete getirmiştir. Ali, ilk aşamada Ebû Bekir'e biat etmemekle davasını savunmuştur. Sadece yakın akrabalarının ve dostlarının kendisini desteklediğini, ayrıca ridde olaylarının İslam'ı tehdit ettiğini görünce Hz. Peygamber'e verdiği söz gereği kılıcını çekmemiş, hakkından feragat ederek var olan durumu kabullenmiştir. O, bu davranışıyla hem haklılığını ifade etmiş hem de İslam dinini korumuştur. Bu durumda onu hilafeti istemekte taksiratla suçlamak mümkün değildir. Zira Ali'nin dediği gibi, "Kişi, hakkını ertelediği için ayıplanamaz. Asıl ayıplanması gereken kişi, kendisine ait olmayan bir şeyi alandır." Ali, çeşitli münasebetlerle haklılığını dile getirmiştir. Örneğin hilafeti döneminde Küfe'deki Ruhbe mescidinde sahabeye Gadîr-i Hum gününü hatırlayıp hatırlamadıklarını sormuş, bazıları hatırladıklarını söylemiş, Enes b. Mâlik ise yaşandığı için unuttuğunu bahane ederek tanıklıktan kaçınmıştır. Bunun üzerine Ali, "Eğer yalan söylüyorsan, Allah seni, sarığının gizleyemeyeceği bir beyazlıkla cezalandırsın!" diyerek ona beddua etmiş, kısa süre sonra da Enes'in yüzünü alaca kaplamıştır.⁷⁶

8

Eleştiri: Ali şûraya girmekle yanlış yapmıştır. Çünkü böylelikle kendisini Osman ve diğer dört kişiyle denk göstermiştir. Hâlbuki Allah onu bunlara ve bunlardan öncekilere üstün kılmıştı. Ali, şûraya girmekle kıymetini düşürdü, yüceliğini zedeledi. Görmez misin ki Ebû Hanîfe ve Şâfiî, fıkıh tahsiline yeni başlamış biriyle kendilerini eşdeğer görselerdi bu tavırları çirkin ve kötü olurdu.

⁷³ Bu terimi, dilimizde kalıplaşmış hale geldiği için bu şekilde yazmayı tercih ettik.

⁷⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 5/69.

⁷⁵ İmâmiyye Şîası için büyük önem taşıyan Gadîr-i Hum hâdisesi hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhüseyn Ahmed el-Emînî, *el-Gadîr fi'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1403/1983), 1/35-190. Ehl-i Sünnet'in bu hâdiseye bakış açısı için bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280.

⁷⁶ Mûsevî, *el-Mürâca'ât*, 273-284, 369.

Benzer şekilde, Sıbeveyh ve Ahfeş kendilerini nahivden birkaç bâbı bilen biriyle eşit görselerdi bu tavırları çirkin ve kötü olurdu.⁷⁷

Cevap: Her ne kadar Ali şûra ashabından üstün olsa da⁷⁸ onun kanaatine göre şûra ashabından biri Ömer'den sonra halife olsaydı, bu kişi güzel bir siret ortaya koyamayacak ve İslam'ın bazı temelleri sarsılacaktı. Ali, Ömer'in siretini takdir ediyor ve övüyordu. Böylece Ali, kanaati doğrultusunda, hilafetin kendisine geçmesi beklentisiyle, Ömer'in kendisini dâhil ettiği şûraya dâhil olmayı zorunlu gördü. Bu, kitap ve sünnetle amel etmesi ve Resûlullâh'ın siretini yaşatması için bir fırsattı. Şeriatın gerektirdiği bir şeye itimat etmek, görüşün zayıflığını gerektirmez. Zira şeriatın tedbirinden daha doğru ve isabetli bir tedbir yoktur.⁷⁹

Değerlendirme: Şüphesiz ki Ali, Ömer b. el-Hattâb'ın ölmeden önce hilafeti altı kişilik şuranın⁸⁰ yapacağı seçime bırakmasından ve kendisini şuradaki diğer üyelerle denk göstermesinden rahatsızlık duymuştur. Bunu da şu sözleriyle dile getirmiştir:

Ömer âhiret yolcuğuna çıkarken hilafet konusundaki kararı aralarında benim de bulunduğumu iddia ettiği altı kişiye bıraktı. Hey Allah'ım! Neydi o şura öyle? Onlardan birincisine üstünlüğüm ne zaman tartışıldı ki böyle kişilerle denk tutulmaya başladım? Lâkin onlara uyum gösterdim: Enginden uçtuklarında enginden, yüksekte uçtuklarında yüksekte uçtum.⁸¹

Bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla Ali, kendisinin şura üyeleri bir kenara, onlardan daha üstün olan Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe ile bile kıyaslanamayacağını düşünüyordu. Ancak yine de hakkı olarak gördüğü hilafeti talep etmekten geri durmamak için şuraya katılması gerektiğine inanıyordu.

İmâmiyye âlimlerinden Kutbuddîn er-Râvendî'nin (ö. 573/1178) ise yukarıdaki mesele hakkında ilginç bir görüşü vardır. Ona göre Ali, Hz. Peygamber'in "Nübüvvet ve imamet aynı evde toplanmaz." dediğini iddia eden Ömer'in, kendisini şûraya dâhil etmekle çelişkiye düştüğünü göstermek üzere şûraya katılmıştır.⁸² İbn Ebu'l-Hadîd, Ömer'in Hz. Peygamber'den böyle bir söz nakletmediğini, fakat Abdullah b. Abbas'a şöyle dediğini söyler: "Kavminiz peygamberlikle hilafetin sizde buluşmasını istemedi. Bu gerçekleşseydi, kibriniz ve iftiharınızdan dolayı burunlarınız havaya kalkacaktı!" Buradan çıkan sonuç şudur: Ömer, Hz. Peygamber'den böyle bir cümle nakletmemiş olsa bile bu cümlenin taşıdığı görüşü benimsemiştir. Yani hilafetin Hâşimoğullarına geçmesi durumunda kibirlenmelerinden ve kendileriyle iftihar etmelerinden çekinmiştir.

9

Eleştiri: Ali, Osman kuşatıldığında Medine'de kalmakla hata etmiştir. Şayet Medine'den çıksaydı, Ümeyyeoğulları onu Osman'ın kanını dökmekle suçlayamazlardı. Çünkü Medine'den uzak olsaydı, Ümeyyeoğullarının kendisini bununla itham etmelerinden de uzak olurdu.⁸³

⁷⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/248.

⁷⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, kelâma ilişkin kitaplarında üstün olmanın ne anlama geldiğini, onunla daha çok sevabı olanın mı yoksa daha çok üstün meziyetlere sahip olanın mı kastedildiğini açıkladığını, ayrıca her iki açıdan da Ali'nin üstünlüğünü gösterdiğini belirtir. bk. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/11-12.

⁷⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/248.

⁸⁰ Şura hakkında geniş bilgi için bk. Yakûbî, *et-Târîh*, 2/53, 55-56; Taberî, *et-Târîh*, 4/227-241.

⁸¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/90.

⁸² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/93.

⁸³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/249.

Cevap: Ali, Osman'ın kanını dökmekten beri olsa da Ümeyyeoğullarından fesat ehli olanların kendisini bununla itham edeceğini tahmin etmemişti. Sonuçta gaybı Allah'tan başka hiç kimse bilmez. Ali, Medine'de kalmakla Osman'ın isyancılara galip gelmesini sağlamayı amaçlıyordu. Nitekim kendisi defalarca kuşatma alanına geldi ve insanları oradan dağıttı. Osman'ı korumak üzere iki oğlunu ve yeğeni Abdullah b. Cafer'i görevlendirdi. Ali Medine'de bulunmasaydı, Osman, öldürülme tarihinden çok önce öldürülürdü; yönetimi daha fazla uzamaz ve öldürülmesi bu kadar gecikmezdi. Ancak insanlar Ali'nin Osman'ı destekleyip koruduğunu görünce bir süre onu öldürmekten çekindiler.⁸⁴

Değerlendirme: Kanaatimizce Ali'nin ortalık sakinleşinceye kadar Medine'den uzak kalması, Emevîler tarafından itham edilmesini önlemeye yetmeyecekti. Zira Ali Medine'de bulunmasaydı bile Emevîler Osman'ın öldürülmesinin⁸⁵ perde arkasında onun yer aldığı iddia edebilirlerdi. O esnada Emevîler ile Hâşimîler arasındaki çekişmenin had safhada olduğu hatırlanırsa, bu ihtimalin yüksek olduğu anlaşılacaktır.

Tarihî kaynaklar Ali'nin Osman'ı suikasttan korumak için elinden geleni yaptığını göstermektedir. Bununla birlikte İbn Ebu'l-Hadîd'in dile getirdiği, Ali'nin Osman'ı desteklediği yönündeki iddia isabetli gözükmemektedir. Zira Ali, bazı icraatlarından duyduğu rahatsızlıktan dolayı Osman'ı desteklemeyi caiz bulmamıştır.⁸⁶ Ali, Osman ve katilleri hakkındaki görüşünü şu cümlesiyle özetlemiştir: "Osman, kendine ayrıcalık tanıdı, bu ayrıcalığı abarttı. Siz ise bundan kaygı duydunuz, kaygıyı abarttınız."⁸⁷ Ayrıca Zîkâr'da irat ettiği meşhur hutbesinde Osman'ın insanlara, insanların da Osman'a haksızlık ettiğini söylemiştir.⁸⁸ Ali'nin bu sözleri, iki tarafı da hatalı bulduğunu kanıtlamaktadır.

10

Eleştiri: Osman öldürüldüğünde Ali'nin evine kapanması ve insanların kendisine ulaşmasına izin vermemesi gerekirdi. Araçlar sarsıntı geçirdikten sonra zaten kendisine yönelecekti. Çünkü var olan durumun hükmüyle o, en güçlü halife aday olarak belirmişti. Ancak o bunu yapmadı. Kapısını açarak kendini hilafete aday gösterdi ve elini açtı. Bu nedenle Araçlar dört bir taraftan ona isyan etti.⁸⁹

Cevap: Ali o zaman diliminde harekete geçmenin ihmal edilmemesi gereken bir farz olduğunu düşünüyordu. Çünkü hilafete uygun birinin bulunmadığı kanaatini taşıyordu. Dolayısıyla kapısını kapatıp geri çekilmesi caiz değildi. Ayrıca hilafete layık görmediği Talha, Zübeyir ya da diğerlerinden birine insanların biat etmeyeceğinin bir garantisi yoktu. O günlerde Abdullah b.

⁸⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/249.

⁸⁵ Osman'ın öldürülmesi hakkında detaylı bilgi için bk. Yakûbî, *et-Târîh*, 2/70-73; Taberî, *et-Târîh*, 4/365-396; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 162-168.

⁸⁶ Ali'nin Osman'ı eleştirdiği belli başlı noktalar şunlardır: Resûlullah'ın minberinde oturduğu yere oturması, mescidi genişletmesi, Ömer b. el-Hattâb'ın katili Ebu Lü'lü ve onun dışında üç kişiyi daha öldüren Ubeydullah b. Ömer'e kısas uygulamaması, valiliklere kendi akrabalarını ataması, bazı valilerin uygulamalarındaki infial oluşturan davranışlarını cezalandırmaması ve sahabenin önemli simalarından bazılarını karşı şiddet uygulaması. bk. Şenyayla, *Hayatı ve İlk Dönem İslâm Toplumundaki Yeri Açısından Hz. Ali*, 220. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Fatih Topaloğlu, *Hz. Ali'nin Hz. Osman Devri Siyasî Olaylarına Yönelik Tutumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 53-84.

⁸⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/217.

⁸⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/143.

⁸⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 3/249.

Zübeyir, Osman'ın kuşatma altındayken hilafeti kendisine bıraktığını iddia ediyordu. Mervan taraflardan birine yanaşarak hilafeti uhdesine almayı planlıyordu. Osman'ın amcaoğlu olması ve daha önce hilafet işlerini yönetmesi hasebiyle Ümeyyeoğulları arasında taraftarları ve ashabı vardı. Muaviye de hilafeti ele geçirmeyi istiyordu. Kendisi Ümeyyeoğullarından olup Osman'ın amcaoğluydu. Yirmi yıl Şam valiliği yapmıştı. Ümeyyeoğullarından bir grup da maktul halife Osman'ın çocuklarını savunuyor ve hilafeti onlara iade etmeyi istiyordu. Müslümanlar Ali'yi hilafete getirmek istediklerinde, onun, hilafetin böylelerinin eline geçme riskini bildiği halde bu isteği geri çevirmesi dinen caiz değildi. Bu nedenle o, kapısını açtı. İnsanların kalplerini okumak ve rağbetlerinde samimi olup olmadıklarını anlamak için bir miktar imtina etti. Fakat onların kararlılığını görünce, üzerinde uzlaşmalarına istinaden hilafeti kabul etti. Nitekim hutbesinde şöyle dedi: "Hazır bulunanlar burada bulunmasaydı, destek verenlerin varlığıyla hüccet kâim olmasaydı, hilafet işini olurlarına bırakır ve bu işin sonuyla başı arasında bir fark görmezdim." Bu sözler, söylediklerimizi açıkça desteklemektedir.⁹⁰

Değerlendirme: Ali'nin Osman öldürüldükten sonra kendisini hilafete aday gösterdiği yönündeki iddia gerçek dışıdır.⁹¹ Zira Ali, insanların kendisine biat etmesini şöyle tasvir etmiştir:

Elimi (biat için) açtınız, ben ise çektim; uzattınız, ben ise kapattım. Sonra susuz develerin subaşında izdiham etmesi gibi üzerime çullandınız. Öyle ki ayakkabılar parçalandı, giysiler düştü, zayıflar ayakaltında kaldı. Bana biat etmelerinden dolayı insanlar o kadar sevindiler ki, küçükler neşelendiler, biatime büyükler salınarak, hastalar sırtlarda taşınarak, genç kızlar yüzlerini açarak geldiler.⁹²

Ali, bu konuya Zîkar'daki hutbesinde de şöyle diyerek değinmiştir:

Osman'ın başına ne geldiyse geldikten sonra biat için yanıma geldiniz. Hâlbuki benim buna ihtiyacım yoktu. Evime çekildim, fakat beni dışarı çıkardınız. Elimi kapattım, fakat yeniden açtınız. Üzerime öyle üşüştünüz ki beni öldüreceğinizi ve bazılarımızın diğer bazılarımızı öldüreceğini zannettim. Sonuçta bana biat ettiniz. Ama ben bundan ne mutlu ne de hoşnut oldum.⁹³

Yukarıdaki iki pasaj dikkate alındığında, Osman'ın öldürülmesinden sonra insanların Ali'yi hilafete getirme yönünde yoğun talepleri bulunduğu, Ali'nin ise buna pek hevesli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum şaşkıncı değildir. Zira Osman'ın özellikle son 6 yılındaki bazı icraatlarından bıkan insanlar, özledikleri adaleti sağlayabilecek en güçlü halife adayının Ali olduğunu düşünüyorlardı. Ali ise İslam toplumunun büyük ve karmaşık sorunlarla çalkalandığı bir ortamda halifeliği üstlenmenin zorluğunu sezdiği için bu makamı üstlenmeye sıcak bakmıyordu. Ne var ki ümmetin çoğunun rağbetini görünce, nebevî sünneti ihya etme ümidiyle halifeliği kabul etmek durumunda kaldı. Tüm bunlar dikkate alındığında, Ali'nin hilafete getirilme biçimine ilişkin eleştiriye açık bir husus bulunmadığı anlaşılmaktadır.

⁹⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/249.

⁹¹ Ali'ye yapılan biatin keyfiyeti hakkında bk. Yakübî, *et-Târîh*, 2/75-77; Taberî, *et-Târîh*, 4/427-435; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 168-174.

⁹² Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/473-474.

⁹³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/143.

Eleştiri: Muaviye Fırat'ın suyunu ele geçirdiğinde Irak ehlini sudan menetmişti.⁹⁴ Ali bir hamle yaparak suya sahip olunca Şam ehlini sudan menetseydi, onları kısıvrak ele geçirebilirdi. Ama o bunu tercih etmedi ve suyu kullanmalarına izin verdi. Bu, savaş sanatının hükümlerine aykırıdır.⁹⁵

Cevap: Ali, insanlara susuzlukla azap çektirmeyi Muaviye gibi helal görmedi. Zira yüce Allah, kanlarını mubah ettiği isyankârlardan biri için bile böyle bir şey emretmemiştir. Kısasta, evli zaninin cezalandırılmasında ya da bir yolkesenin öldürülmesinde böyle bir uygulamaya izin vermemiştir. Emîrülümünîn, düşmanını yenmek ve zafere ulaşmak uğruna Allah'ın hükmünü bırakıp şer'î açıdan haram olan bir uygulamaya itimat edecek biri değildi. O, bu sebeple gece baskını, tuzak kurmayı ve anlaşmaları bozmayı da helal görmüyordu. Diğer taraftan, o, suyu paylaşmaması durumunda Şam ehlinin kendi askerlerine daha şiddetli bir şekilde saldıracaklarını, büyük bir öfkeyle ve suya ulaşmaya yönelik yoğun arzularıyla kılıçlarını daha güçlü sallayacaklarını düşünmüş olabilir. Susuzluk, bir ordunun ölümüne savaşması için en güçlü gerekçelerden biridir. Susuzluğu had safhaya varmış, öfkeli, büyük bir ordunun önünde kim durabilir ki? Özellikle bu ordunun askerleri, su ile aralarında kendileri gibi bir topluluktan başka bir engel bulunmadığını, hatta bu topluluğun sayı ve teçhizat bakımından kendilerinden daha az ve zayıf olduğunu biliyorlarsa onları durdurmak daha zordur. Nitekim Muaviye Iraklıları sudan menederken, "Onların suya ulaşmasını engelleyeceğim. Böylece onları susuzluğun keskin kılıcıyla öldüreceğim." dediğinde, Amr b. el-Âs onu şu sözlerle uyarmıştı: "Onların suya ulaşmalarına izin ver. Çünkü onlar suyu görüyorken susuzluğa sabredek değillerdir." Muaviye, "Vallahi suya ulaşmalarına izin vermeyeceğim." deyince Amr onun görüşünü saçma bulmuş ve şöyle demişti: "İbn Ebû Tâlib'in ve Irak ehlinin, su yanı başlarındaiken ve kılıçları ellerindeyken senin karşında susuzluktan öleceklerini mi zannediyorsun?" Ancak Muaviye görüşünde ısrar ederek, "Osman'ı susuz öldürdükleri gibi ben de onlara bir damla su içirmeyeceğim." demişti. Irak ehlinin susuzluğu artınca, Ali, Eş'as'a ve Eşter'e hücum emri vermiş, ikisi de adamlarıyla Şam ehline şiddetli darbeler indirmişti. Muaviye ve beraberindekiler aslanlardan kaçan kuzular gibi firar ederek sudan uzaklaşmışlardı. Muaviye'nin elinden gelen tek şey, başını korumak ve canını kurtarmak olmuştu. Sonuçta Irak ehli suyu ele geçirmiş ve Şamlıları püskürtmüştü. Böylece Şamlılar kendilerini çorak arazide bulmuş, Ali ve ashabı Fırat'ın kıyısına yerleşmişti. Şayet Ali Şamlıları susuz bıraksaydı, onlara tattırdığı acıyı onların da kendine ve ashabına tattırmayacağını garanti edebilir miydi? Susuzluktan ölmenin ötesinde, insanın korkacağı bir hâdise var mıdır? Susuz kalan birinin, kılıcını çekip düşmanına saldırmaktan ve biri diğerini öldürene kadar çarpışmaktan başka çaresi var mıdır?⁹⁶

Değerlendirme: Ali, Sıffin'da Şam ehlini sudan mahrum bırakmamakla hiçbir şart altında şeriatın ve evrensel İslâm ahlakından taviz vermediğini kanıtlamıştır. Kanaatimizce o, böyle davranırken yalnızca İslâm şeriatı ve ahlakına uygunluğu esas almıştır. İbn Ebu'l-Hadîd'in değinmiş olduğu, Şamlıların susuz kalmaları halinde daha canla başla savaşacakları kaygısından hareket etmemiştir. İbn Ebu'l-Hadîd'in başka bir münasebetle dile getirdiği şu değerlendirme daha isabetlidir:

⁹⁴ Irak ve Şam ordularının Fırat suyu konusundaki mücadelesi için bk. Yakûbî, *et-Târîh*, 2/87; Taberî, *et-Târîh*, 4/569-572.

⁹⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/249.

⁹⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/249-250.

Ashabi ve taraftarları Ali'ye, "Ey Emîrül-müminîn! Onlar seni nasıl menettiyse sen de onları sudan menet. Onlara bir yudum bile içirme. Onları susuzluk silahıyla öldür ve kısıvrak ele geçir. Böylece savaşa ihtiyacın kalmaz." deyince onlara şunları söylemişti: "Hayır! Vallahi onlara bana davrandıkları gibi davranmayacağım. Onlara nehir kıyısının bir kısmını açın. Kılıcın ucu, bizi bu yöneme başvurmaktan müstağni kılacaktır." Şayet bu davranışı hoşgörü ve affetmeye nispet edersen, güzellik ve zarafetin zirvesidir. Dine ve takvaya nispet edersen, böylesine güzel bir davranışın onun gibi birinden sâdır olması ne kadar da yerindedir!⁹⁷

12

Eleştiri: Ali, ateşkes sahifesinde isminin önünden halife unvanını silmekle hata etmiştir. Çünkü bu, onu Irak ehli nezdinde zayıflatmış, Şam ehlinin kendisine ilişkin şüphelerini güçlendirmiştir.⁹⁸

Cevap: Hasımı kendisini buna davet edip böyle bir öneride bulununca, Ali, Resûlullâh'ın Hudeybiye sahifesinde yaptığı şeyi örnek almıştır. Nitekim Süheyl b. Amr, Hz. Peygamber'e, "Allah'ın Resulü olduğuna inansaydık, sana karşı savaşmaz, Kâbe'yi ziyaret etmene engel olmazdık." dediğinde, o, isminin önünden nübüvveti silmiştir.⁹⁹ O gün sahifenin kâtibi olan Ali'ye, "Sen de benzer şeye davet edilecek ve icabet edeceksin." demiştir. Bu, onun -üzerine Allah'ın salât ve selamı olsun- nübüvvetinin ve doğru sözlülüğünün delillerindedir. Resûlullâh'ın başına gelen, tıpa tıp Ali'nin başına gelmiştir.¹⁰⁰

Değerlendirme: Yukarıdaki eleştiri ilk bakışta isabetli görünse de İbn Ebu'l-Hadîd'in tatmin edici cevabıyla geçersiz hale gelmektedir. Zira Hz. Peygamber 6/628 yılında Mekkeli müşriklerle yaptığı Hudeybiye Antlaşması'nda "Muhammedü'r-resûlullah" yerine "Muhammed b. Abdullah" yazılmasını kabul ettiği¹⁰¹ için eleştirilemeyeceği gibi, Ali de Sıffin Savaşı'nın sonunda Muaviye tarafıyla imzaladığı ateşkes antlaşmasında isminin önünden halife unvanını sildiği için eleştirilemez. Bu husus, Hz. Peygamber'in Ali'ye, "Sen de benzer şeye davet edilecek ve icabet edeceksin." demesiyle teyit edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in cümlesi, iki kabulün benzerliğini ve doğruluğunu onaylamaktadır.

13

Eleştiri: Ali, korumasız gezmekle hata etmiştir. O, düşmanlarının çokluğunu bilmesine rağmen onlardan korunmak için tedbir almamıştır. Kendisi, üzerinde sadece gömleği ve elbisesi olduğu halde geceleyin tek başına evinden çıkıyordu. Ta ki İbn Mülcem mescitte ona pusu kurup onu öldürene kadar. Şayet tedbir alıp nefsini korusaydı, evinden yalnızca bir cemaat eşliğinde çıksaydı, gece çıktığında yanında ışık ve emniyet güçleri bulunsaydı, hiç kimse kendisine yaklaşamazdı.¹⁰²

⁹⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/18-19.

⁹⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/250.

⁹⁹ Ali, Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi ve saygıdan dolayı ilk etapta bunu içine sindirememiş, ancak Hz. Peygamber'in yaptığı açıklama üzerine duruma rıza göstermiştir. Dolayısıyla Ali'nin Hudeybiye'deki tavrıyla Sıffin'daki tavrı arasında bir çelişki bulunmamaktadır.

¹⁰⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/250.

¹⁰¹ Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/298.

¹⁰² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/250.

Cevap: Şayet bu durum siyasette ve yönetimde bir zaaf kabul edilecekse Ömer'in siyaseti ve tedbiri için de zaaf kabul edilsin. Bilindiği üzere Ömer siyasette ve tedbirde insanların nezdinde en üst tabakada yer almaktadır. Keza Muaviye'nin tedbiri için de bu bir zaaf kabul edilsin. Nitekim Hâricî kâtil, Emîrülümünîn'in öldürüldüğü gece Muaviye'ye kılıç darbesi indirmiş, onu yaralamış, ancak öldürememiştir. Oysaki eleştiri sahiplerine göre Muaviye isabetli tedbirler alan biridir. Keza Resûlullâh'ın tedbiri için de bu bir zaaf kabul edilsin. Zira o, çok sayıda düşmanı bulunmasına rağmen gece gündüz Medine'de tek başına dolaşıyordu. Davet edildiği sofralardan yemek yiyor ve korumasız geziyordu. Hatta bir Yahudi kadının kızarmış kuzusundan yemiş ve zehirlenmişti. Zehirden ölmesinden korkulmuş, kendine geldikten sonra şikâyeti devam etmiş ve sonuçta ölmüştü. Ölürlen şöyle demişti: “Bu yemek sebebiyle ölmem kaçınılmazdır.”¹⁰³ O zamanda Araplar koruma kullanmazlardı. Suikast ve cinayet nedir bilmezlerdi. Bu, onların yanında çirkin ve ayıplanan bir şeydi. Nitekim şecaat bundan başkadır, suikast ise aciz adamların işidir. Ayrıca Ali'nin heybeti insanların kalplerini doldurmuştu. O, hiç kimsenin kendisine suikast düzenleyeceğini ya da savaş meydanında karşısına çıkacağını tahmin etmiyordu. Zira şecaatte gelmiş geçmiş hiçbir insanın kavuşamayacağı bir üne kavuşmuştu. Hatta Arap kahramanlar onun isminden çekinmekteydi. Görmez misin ki Arapların kahramanlarından Amr b. Madikerib -ki şecaati darbi mesel olmuştu- bir suç işlediğinde Ömer b. el-Hattâb ona şöyle yazmıştı: “Vallahi bunu yapmaya devam edersen sana öyle birini göndereceğim ki onun yanında kendini küçük hissedeceksin. O, kılıcını senin başına vurduğunda iki bacağın arasından çıkaracaktır!” Amr mektubu okuduğunda, “Vallahi beni Ali'yle tehdit etti!” demişti. Bu sebeptendir ki Şebîb b. Becere, İbn Mülcem'in karnına ve göğsüne ipek doladığını görünce, ona, “Sen ne yapmak istiyorsun?” diye sormuş, “Ali'yi öldüreceğim.” cevabını alınca, “Keşke anan seni yitireydi! Sen büyük bir işe girişmişsin. Bunu nasıl başaracaksın?” diyerek İbn Mülcem'in muradına ermesini uzak bir ihtimal olarak görmüştü. Bu ve benzeri durumlarda hüküm, ihtimallerin kuvvetine göre verilir. Her kim korumasız dolaştığında selamette olacağına kanaat getirirse korunmak zorunda değildir. Korunmak, korumasız dolaştığında öldürüleceği kanaatini taşıyanlar için zorunludur.¹⁰⁴

Değerlendirme: İbn Ebu'l-Hadîd'in cevabı, Hz. Peygamber'in ölüm sebebine dair aktardığı rivayet istisna tutulursa isabetli gözükmektedir. İmâmiyye'nin konuya bakış açısı ise farklıdır. Zira İmâmiyye'ye göre Ali'nin İbn Mülcem tarafından öldürüleceğini bildiğine yönelik işaretler vardır. Örneğin Ali, Cemel Savaşı başlamadan önce Zübeyr ile görüşmek için öne çıktığında ashâbı onu, “Ey Emîrülümünîn! Zübeyr ile görüşmeye silahsız gidiyorsun, o ise silahını kuşanmış durumdadır. Üstelik onun ne kadar şecaat sahibi olduğunu biliyorsun.” diyerek uyarılmış, kendisi de onlara şu cevabı vermiştir: “O benim kâtilim değildir. Beni, ünü yayılmamış, nesebi tanınmayan biri, savaş sahasında ya da er meydanında değil de suikastla öldürecektir.”¹⁰⁵ Kendisini suikast konusunda uyarılara şöyle demiştir: “Üzerimde, Allah'ın koruyucu kalkanı vardır. Vadem geldiğinde bu kalkan üzerimden kalkacak ve beni teslim edecektir. İşte o zaman ok şaşmayacak, yara kapanmayacaktır.”¹⁰⁶ Öldürüldüğü Ramazan Ayı'nda bir gece Hasan'ın, bir gece Hüseyin'in, bir gece yeğeni Abdullah b. Cafer'in yanında iftar etmiş, iki ya da üç lokmadan fazla bir şey yememiş, sebebini soranlara şu açıklamayı yapmıştır: “Birkaç gece sonra, karnım aç haldeyken

¹⁰³ Klasik İslâm tarihi kaynaklarında böyle bir bilgi mevcut değildir. Örneğin Taberî, Hz. Peygamber'in Veda Haccı dönüşünde Medine'de hastalandığını belirten rivayetlere yer vermesine rağmen zehirlendiği yönünde bir bilgi aktarmamıştır. bk. Taberî, *et-Târîh*, 3/184-185.

¹⁰⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/250.

¹⁰⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/112.

¹⁰⁶ Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/133.

Allah'ın emri gerçekleşecektir."¹⁰⁷ Nihayetinde Ali haklı çıkmış ve birkaç gün sonra İbn Mülcem'in kılıç darbesiyle öldürülmüştür. İmâmiyye'ye göre Ali, bunu Resûlullâh'ın vasıtasıyla bilmiştir. Ali, ne zaman, kim tarafından ve nasıl öldürüleceğini Hz. Peygamber vasıtasıyla bildiği ve şehadeti arzuladığı için koruma kullanmamıştır. Sonuç olarak ister İbn Ebu'l-Hadîd'in verdiği cevap, ister İmâmiyye'nin bakış açısı esas alınsın, Ali'yi suikasta karşı tedbir almamakla suçlamak makul görünmemektedir.

İbn Ebu'l-Hadîd'in yukarıdaki cevabı, Ali b. Ebû Tâlib'in siyasî kararlarına yöneltilen eleştirilere verdiği son cevaptır. O, cevabının sonunda şunları söylemiştir: "Yaptığımız açıklamalar neticesinde, 'Ali'nin tedbiri ve siyaseti başarılı değildi.' diyenlerin iddiasının yanlış olduğu, tam tersine, onun en doğru tedbir alan ve en güzel siyaset yapan insan olduğu açıklığa kavuşmuştur. Ne var ki hevâ ve taassubun çaresi yoktur!"¹⁰⁸ Bu sözler, İbn Ebu'l-Hadîd'in Ali'ye yöneltilen eleştirileri hevâ ve taassup ürünü olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Sonuç

İbn Ebu'l-Hadîd, Ali b. Ebû Tâlib'e yöneltilen eleştirileri Bağdat Mutezilesi'nin bakış açısıyla, Ali'nin ismeti noktasından hareketle cevaplandırmıştır. Bunun doğal sonucu olarak Ali'nin hiçbir siyasî kararında hata yapmadığına hükmetmiştir. Bizim bu konudaki düşüncemiz şöyledir: Ali'nin ismeti meselesinin tartışmalı olduğu müsellem bir gerçektir. Bununla birlikte Ali'ye yönelik mezkûr eleştirilerin isabetli olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira bu eleştirilerde bazen zan ve tahmine dayanıldığı, bazen de tarihî verilerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde çarpıtıldığı müşahede edilmektedir. İbn Ebu'l-Hadîd tartışmalı bir hareket noktası seçmesine rağmen tarihî verileri doğru analiz etmesi sayesinde doğru sonuçlara ulaşmayı başarmıştır. Ancak onun şu üç iddiası istisnadır: 1) Ali'nin Osman'ı desteklemesi, 2) Osman öldürüldükten sonra insanların kendisine biat etmesi için kapısını açması, 3) Siffin Savaşı'nda Şam ordusuyla suyu paylaşmasında, onların susuz kalmaları halinde daha canla başla savaşacakları kaygısının etkili olması.

İbn Ebu'l-Hadîd, Mutezile içerisinde Ali b. Ebû Tâlib'e en fazla değer veren âlimdir. İslâmî ilimlerin tümünde üst düzey donanıma sahip olmasına ve çok sayıda kaliteli eser vermesine rağmen bugüne kadar hak ettiği ilgiyi görmemesinin tek sebebi, Ali'ye verdiği büyük değerden dolayı Şîf zannedilmesidir. Hâlbuki o, hiçbir zaman Şîfliği benimsememiştir. Bunu da *Nehcu'l-belâga*'yı Mutezilî prensiplere göre şerh ederek göstermiştir. Nitekim bundan rahatsızlık duyan İmâmiyye âlimlerinden Ahmed b. Ali Kâşifu'l-Gıtâ (ö. 1926), şerhin İran'da yapılan taş baskısının birinci cildine, "Müellifin inadı hariç tutulursa, çok güzel bir telif" ibaresini not düşmüştür. Bu husus, İbn Ebu'l-Hadîd'in Mutezile ile İmâmiyye arasındaki kalın sınırları hassasiyetle koruduğunu kanıtlamaktadır.

¹⁰⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 5/337.

¹⁰⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/250.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Şerhu Nehci'l-Belâga*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1422/2003.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Apak, Âdem. "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü". *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 121-143.
- Bakır, Abdulhalik. *İdarî ve İktisâdî Yönden Hz. Ali Dönemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Bakır, Abdulhalik. "Kays b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/93. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- el-Cüveynî, İbrahim. *Ferâidu's-sımtayn fi fadâilî'l-Murtadâ ve'l-Betûl ve's-Sıbtayn*. thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. 2 Cilt. Kum: Dârü'l-Habîb, 1428/2007.
- ed-Dîneverî, Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't-tivâl*. thk. Abdulmunim Âmir. Kahire: y.y., 1379/1960.
- el-Emînî, Abdülhüseyn Ahmed. *el-Gadîr fi'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Ebu'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-Belâga*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1415/1995.
- İbn Hilâl es-Sekafî, Ebû İshak İbrahim. *el-Gârât (el-İstinfâr ve'l-gârât)*. thk. Abduzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1407/1987.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Akâşe. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 4. Basım, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Talha eş-Şâfî, Ebû Sâlim Muhammed. *Matâlibu's-seûl fi menâkıbı âli'r-resûl*. thk. Abdulaziz et-Tabâtabâî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- İbnu's-Sabbâğ el-Mâlikî, Ali b. Muhammed. *el-Fusûlu'l-muhimme fi ma'rifeti'l-eimme*. thk. Sami el-Garîrî. 2 Cilt. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422/2002.
- el-Kencî eş-Şâfî, Muhammed b. Yusuf. *Kifâyetu't-tâlib fi menâkıbı Ali İbn Ebî Tâlib*. Necef: Matba'atü'l-Garî, 1356/1937.
- Kılıç, Ünal. "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri". *Hz. Ali Sempozyum Bildirileri 24-25 Ekim 2007*. İzmir: y.y., 2009. 317-335.

- el-Kundûzî, Süleyman b. İbrahim. *Yenâbî'u'l-mevedde*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1418/1997.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- el-Mûsevî, Şerefüddîn. *el-Mürâca'ât*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1426/2005.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Hasâisu Emûri'l-Mü'minîn Ali İbn Ebî Tâlib*. thk. Ahmed el-Bellûşî. Kuveyt: Mektebetü'l-Mu'allâ, 1406/1986.
- el-Ömerî, Abdalbâkî. *Dîvânu'l-bâkiyâti's-sâlihât*. Kum: İntişârâtü's-Şerîfi'r-Radî, 1412/1992.
- Öz, Şaban. “Şî ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e Beyati Meselesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (Haziran 2007), 187-200.
- Sarıçam, İbrahim. *Enevî-Hâşimî İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Sarıçam, İbrahim. “Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti”. *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu (08-10 Ekim 2004 Bursa)*. Bursa: y.y., 2005. 17-26.
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, Yûsuf b. Kızıoğlu. *Tezkiretü havâssi'l-ümme fî hasâisi'l-eimme*. Tahran: Mektebetü Nînova el-Hadîse, ts.
- eş-Şeblencî, Mümin b. Hasan. *Nûru'l-absâr fî menâkibi âli beyti'n-nebiyyi'l-muhtâr*. Kum: Müessesetü's-Şerîf er-Radî, ts.
- Şenyayla, Gencal. *Hayatı ve İlk Dönem İslâm Toplumundaki Yeri Açısından Hz. Ali*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1388-1390/1968-1970.
- Topaloğlu, Fatih. *Hz. Ali'nin Hz. Osman Devri Siyasi Olaylarına Yönelik Tutumu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- el-Yakûbî, Ahmed b. Ebû Yakub b. Cafer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdulemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1431/2010.



Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı

Sayf al-Dîn al-Âmidî's Viewpoint on Takfir

Adem ERYİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Iğdır/Türkiye
Assistant Professor, Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır/Turkey
eryigit81@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-0791-2550 | <https://ror.org/05jstgx72>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2021	15 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
18 Haziran 2021	18 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Adem Eryiğit).

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adem Eryiğit).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

Eryiğit, Adem. "Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı". *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 120-145. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.916583>

Öz

Dinî referanslarla bazı Müslümanların küfrüne hükmetmeyi ifade eden tekfir söylemi, Hz. Peygamber sonrası dönemlerde yaşanan siyasî kargaşalarda ortaya çıkmış ve asırlar boyunca bir ötekileştirme, İslam dışına itme ve bazen de şiddete başvurma aracı olarak kullanılır hale gelmiştir. Siffin savaşında yaşanan hakem olayı sebebiyle Hz. Ali'nin ordusu içerisinde çıkan Hâricîlerin, temelsiz iddialarla başta Hz. Ali ve Muaviye olmak üzere birçok Müslümanı tekfir etmeleri ile başlayan bu süreç, konunun teolojik düzlemde tartışılmaya başlamasıyla farklı boyutlar kazanmıştır. Bu tartışmalar, iman ve küfür kavramlarının tanımlarının yapılmasına, iman ve küfür arasındaki sınırın belirlenmeye çalışılmasına ve özellikle büyük günah işleyenin îtikâdî durumunun münakaşa edilmesine neden olmuştur. Hâricîlerin tekfir söylemi karşısında konuya daha ılımlı yaklaşan Mürcie, daha kapsayıcı bir iman tanımı geliştirmeye çalışarak insanların iman durumu ile ilgili hükmü Allah'a havale etmeyi tercih etmiştir. İmandaki söz ve amel birlikteliğini savunan Mu'tezile, ameli imanın öz yapısına dâhil etmeye çalışmış ve büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili el-menzile beyne'l-menziileteyn söylemini geliştirmiştir. Ehl-i sünnet ulemasının büyük çoğunluğu ise, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu öne sürmüşler, ameli imanın öz yapısına dâhil etmemişler, büyük günah işleyen ya da bazı amelleri terk edenlerin tekfir edilmesine karşı çıkmışlardır. Zaman içerisinde İslam Mezhepleri arasında ortaya çıkan yoğun kelâmî münakaşalar, farklı mezhep mensuplarının birbirlerini tekfir etmeleri boyutuna ulaşmış ve tekfir sorunu herhangi bir fırkanın sorunu olmaktan çok bir zihniyet sorunu haline almıştır. Bu problem karşısında bir sağduyu oluşturmak ve insanların kolaylıkla birbirlerini tekfir etmelerine engel olmak amacıyla bazı âlimler ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği prensibini öne sürmüşlerdir. Ancak bu prensibi kabul eden âlimlerden bir kısmı da dâhil birçok âlim çeşitli gerekçelerle tekfir söylemine başvurmaktan geri durmamıştır. Yaşadığı dönem itibarıyla entelektüel görüşleriyle dikkat çeken Seyfüddîn Âmidî (öl. 631/1233), tekfir konusuna da kafa yormuş ve bu hususta özgün fikirler ortaya koymuştur. O, tekfir alanını minimize etmeye çalışmış, bazı âlimler tarafından tekfiri gerektiren durumlar olarak kabul edilen büyük günah işlenmesi, farzların terk edilmesi, icmâya muhalefet, Kur'an'ın mahlûk kabul edilmesi, rü'yetullahın inkâr edilmesi, Allah'ın sıfatlarının reddedilmesi ya da yanlış te'vil edilmesi, te'vil ile bazı sahâbîlerin ya da onların dışında bazı Müslümanların tekfir edilmesi gibi birçok konuyu yeniden gözden geçirmiş ve tekfire sebep olduğu düşünülen birçok meselenin tekfirle ilişkilendirilemeyeceğini dile getirmiştir. Başta Mu'tezile ve Hâricîler olmak üzere tekfire başvuran fırkaların delillerini çürütmeye çalışmış ve bu hususta bazen kendi mensubu olduğu Eş'arî geleneğe ters düşmüştür. Âmidî, Havâric, Mürcie, Mu'tezile, Müşebbihe ve Şîa gibi fırkalara mensup kimselerin tekfir edilmesine karşı çıkmış ve bu fırkaların tekfire konu olan çeşitli görüşlerini ele alarak bu görüşlerin tekfiri gerektirmeyeceğini aklî ve naklî deliller ve karşı tezlerle açıklamaya çalışmıştır. Âmidî, kendisinden önce birçok âlimin yaptığı gibi yetmiş üç fırka hadisini temel alarak mezheplerin îtikâdî durumunu ele almış ve Fırka-i Nâciye dışında kalan her grubun tekfir edilemeyeceğini; bu fırkalardan Allah'tan başka bir ilahın varlığını ya da ulûhiyetin insanlara hulûl ettiğini kabul etmek, nübüvveti inkâr ya da kötölemek, vâcibi iskât etmek, Hz. Peygamber'in getirdiklerini inkâr etmek ve peygamberlere küfretmek gibi durumlara düşenlerin tekfir edilmesi gerektiği tezini savunmuştur. Bu çalışmada Seyfüddîn Âmidî'nin iman ve küfrün tanımı ve mahiyeti, iman ile küfrün sınırı hakkındaki görüşleri ele alınacak ve tekfir edilen bazı îtikâdî İslam mezheplerinin durumuyla ilgili düşünceleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Küfür, Tekfir, Seyfüddîn Âmidî.

Abstract

This paper examines the thought of Sayf al-Dîn al-Âmidî (d. 631/1233) regarding takfir (declaring another a non-believer), a practice which would become popularized in the generation after the death of the Prophet Muhammad by a sect known as the Kharajites. The Kharajites were a religio-political sect that would use takfir as a kalâmîc tool of excommunication, as well as a justification for violence against other Muslims. The group originates in the first century of hijrah following their excommunication of the Caliph 'Ali for mediating with his political challenger Mu'âwiya. In the centuries following the emergence of this sect, scholars of kalâm such as al-Âmidî would begin to discuss and debate takfir in the context of the greater Muslim community. In contrast to the Kharajites, a number of other sects al-Âmidî would recognize as deviant would hold contrasting beliefs, including the Murji'ites who vehemently opposed the excommunication of anyone so long as they outwardly maintained belief in God and His prophet. While some of these scholarly debates over takfir would become so heated as to result in excommunication between kalâmîc schools, it would later be accepted that excessive takfir was not necessarily a characteristic of any single Sunni sect, but rather a mentality that could manifest in any given kalâmîc school. Many of these scholars would adopt a kalâmîc formula designed to prevent excessive takfir, the principle that the "those belonging to the qibla" (ahl al-qibla) ought not be excommunicated. In his formulation, Al-Âmidî addresses a number of issues debated as potential reasons for takfir, including the committing of major sins (murder, adultery, theft, etc.), abandonment of central Islamic obligations, opposing scholarly consensus, belief in the createdness of the Qur'ân, denying the beatific vision (ru'yâ), misinterpreting the divine attributes (şifât), and the excommunication of prophetic companions or other Muslims. This principle, as shown in this study, would be considered flexible by many of these scholars, who were willing to excommunicate followers of heretical movements. Al-Âmidî, a prominent scholar living in the context of these debates surrounding excommunication, spent considerable energy on the question of takfir and proposed a number of original insights. In attempting to minimize the application of takfir, al-Âmidî analyzed many of the specific issues discussed by previous scholars on the issue, arguing that many acts previously considered excommunicable in fact did not constitute disbelief. These groups include such sects as the Kharajites, Murji'ites, Mu'tazilites, Shi'ites and anthropomorphists, whom al-Âmidî argues must not be excommunicated from the fold of Islam, drawing from both logical ('aqlî) and scriptural (naqlî) arguments. One of the central scriptural sources al-Âmidî deploys is an oft-quoted prophetic tradition concerning the prediction of the Muslim nation splitting into 73 sects, only one of which will be saved from the hellfire – implying that these groups should still be recognized as Muslims. Conversely, questions regarding which al-Âmidî would affirm the obligation for takfir include denying prophecy, any aspect of divine revelation, belief in the divinity of objects or beings, denial of God and divine miracles, and insulting God, the prophets, or any aspect of the religion. This study further analyzes Al-Âmidî's definitions of imân (belief) and kufr (disbelief), the relationship between them, and his views on specific heretical sects as debated in the Sunni tradition.

Keywords: Kalâm, Belief, Disbelief, Takfir, Sayf al-Dîn al-Âmidî.

Giriş

Bir Müslümanı ya da Müslüman zannedilen bir kimseyi iman dairesi dışına çıkarıp küfre nispet etmek anlamına gelen tekfir, ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar Müslümanların ayrışması, çatışması ve hatta savaşmasına sebep olan en önemli sorunlardandır. Tekfir, bedevî kökenli olan ve nasların inceliklerini idrak edemeyen Hâricî zihniyetin elinde zuhur etmiştir. Hâricîler, Sıffin savaşı sonrası ortaya çıkan olaylarda kendileri gibi düşünmeyen herkesi tekfir edecek dereceye gelmişler¹ ve iman dairesini son derece dar bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır.

Müslümanlar arasında inanca dair çatışmaları doğuran Hâricî tekfir ideolojisi, ortaya çıktığı döneme mahkûm olmamıştır. Her dönemde yeniden filizlenmeye müsait yapısıyla yer yer Müslümanlar arasında nüksetmiştir. Nitekim günümüzde çevresindeki birçok kimseyi sağlam teolojik temellere dayanmaksızın naslar üzerinden kurulan basit mantıksal önermelerle - İslam'da tekfirin doğuracağı hukukî ve manevî sonuçları dikkate almadan- sorumsuzca tekfir eden şahıs ve gruplar, İslam düşünce geleneğindeki hangi meşru ve muteber mezhebe mensubiyet iddia ederlerse etsinler Hâricî tekfir ideolojisiyle benzeşmekte ve aynı zihniyeti temsil etmektedirler. Çünkü tekfir sorunu herhangi bir mezhep ya da grubun problemi olmaktan ziyade bir zihniyet sorunudur.

Dinî referanslarla Müslümanların tekfir edilerek ötekileştirilmesi, İslam toplumunun birliğini zedelemiş ve Müslümanlar arasında kapanması zor ayrılık alanları açmıştır. Bu durum karşısında birçok İslam âlimi kible ehlinin tekfir edilemeyeceği prensibini ortaya koymuşlar² ve iman ile küfrün muhtevasının ne olduğunu ele almışlar, iman ve küfrün sınırlarını belirlemeye ve insanları tekfirden sakındırmaya çalışmışlardır. Ehl-i sünnet kelimelerinin birçoğu bu konuya eserlerinde bölüm ayırmıştır. Bunlardan Seyyid Şerif Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*¹ ve Sa'düddîn Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Şerhu'l-Mağâsîd*'i bu konuya geniş yer ayıran eserlerden bazılarıdır. Özellikle Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke* adlı eseri bu amaçla yazılmış müstakil bir eserdir.³

¹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ebî Muhammed Muhammed b. Ferîd (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003), 1/130-135; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelemât Mâtürîdî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 69.

² İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2015), 83; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Abdullah b. Ebî Mûsâ el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 10; Fahreddîn Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 217; Sa'düddîn b. Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâ'idî'n-Nesefîyye* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1430), 267; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 7-8/372; vd. Kible ehlinin tekfir edilemeyeceği prensibinin Ebû Hanîfe ile başladığı tahmin edilmektedir. Bk. Metin Yurdağür, "Ehl-i Kible", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/515-516.

³ Bu konuda son dönemlerde kaleme alınan eserlerde vardır. Bunlardan bazıları: Yusuf Karadâvî'nin *Zahiretü'l-guluv fi't-tekfir*, Hasan el-Hudaybî'nin *Nahnu duâtün lâ kudât*, Said b. Ali el-Kahtânî'nin *Kadiyyetü't-tekfir beyne Ehli's-Sünneti ve firaki'd-dâle*, İbrahim er-Ruhaylî'nin *et-Tekfir ve davâbituhu*, Ahmet Saim Kılavuz'un *İman-Küfür Sınırı* ve Mahsum Aytepe'nin *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Kible ve Tekfir* adlı eseridir.

İman ile küfrün tanımı ve bunlarla ilgili hususlar klasik kelâm kitaplarında genellikle “fi'l-Esmâ”, “fi'l-Esmâ ve'l-Ahkâm”⁴ ve “fi'l-İmâni ve'l-İslâmi ve'l-Esmâi ve'l-Ahkâm”⁵ gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Bu başlıklarda şer'î isimler ile iman, küfür, mümin ve kâfir gibi dinin temel kaynaklarında kullanılan isimler kastedilmiştir. Mu'tezile âlimleri fer'î fiiller için kullanılan lafızlar ile bu lafızları birbirinden ayırmak maksadıyla bu isimlere şer'î değil dinî isimler demişlerdir. Hükümler lafızıyla kastedilen ise imanın artıp eksilmesinin mümkün olup olmaması ve müminle kâfir arasında vasıta olup olmaması gibi şeylerdir.⁶

Mütekaddimûn dönemi felsefî kelâm akımının önemli isimlerinden biri olan Seyfüddîn Âmidî,⁷ iman ve küfürle ilgili meseleleri önemsemiş ve bu konuya *Ebkârü'l-efkâr fi uşûlü'd-dîn* adlı eserinde geniş yer vermiştir. O, yaşadığı dönem itibarıyla tekfir konusunda entelektüel görüşler ortaya koyabilmiş ve Müslümanların bazı fikir ve davranışlarından dolayı kolayca tekfir edilebilmesine karşı çıkmıştır. İman ve küfrün sınırını belirlerken, küfür dairesini daraltıp iman dairesini genişletmeye çalışmıştır. Bunu yaparken tekfir edilen fırkalarla ilgili tekfire sebep olarak gösterilen delillerin birçoğunu aktarmış ve karşı tezlerle bu iddiaları reddetmiştir.

⁴ İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Maânî Abdümelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-îtikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih ve Tefvik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 306; Fahreddîn Râzî, *el-Muhassal*, 215; Seyfüddîn Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 3/312; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 3/ 417; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/351.

⁵ Ebü Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987), 377.

⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/351.

⁷ Tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sağlebî et-Tağlebî'dir. 551/1156 yılında Âmid (Diyarbakır) şehrinde doğmuştur. Doğduğu yere nisbetle Âmidî lakabıyla anılmıştır. Onun için Ebu'l-Hasen künyesi de kullanılmıştır ama en meşhur lakabı Seyfüddîn'dir. Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayan Âmidî, Arapça, kıraat ve fıkıh eğitimi almış ve özellikle mensubu olduğu Hanbelî fıkıhına ait bazı eserleri ezberlemiştir. 14-15 yaşlarında ilim tahsili için Bağdat'a gitmiştir. Dönemin en önemli ilim merkezi olan Bağdat'da Hanbelî âlimlerden fıkıh ve hadis dersleri almaya devam etmiştir. Ancak dönemin Şâfiî âlimlerinden Ebu'l-Kâsım b. Fadlân ile tanışması ile Şâfiî mezhebine geçmiştir. İtikadî olarak da Eşariliği benimsemiştir. Âmidî, İbn Fadlân'dan Münazara, cedel, hilaf ve fıkıh usulü dersleri almıştır. Bazı gayr-i müslim âlimlerden felsefe ve akli ilimleri tahsil etmiştir. Kısa sürede birçok ilim dalında yükselen Âmidî'nin felsefe ve akli ilimlerle iştigal etmesi, fukaha tarafından kınanmasına ve akidesinin bozuk olmasıyla itham edilmesine sebep olmuştur. Bu durum karşısında Şam'a gitmiş ve oradan da Mısır'a geçmiştir. Mısır'da bir müddet müderrislik yapmış ve önemli eserlerini kaleme almıştır. Mısır'da yıldızı parlamış ve fıkıh usulü, kelâm, felsefe ve mantık ilimlerinde şöhreti yayılmıştır. Ancak orada da filozofluk ve inanç bozukluğu ile itham edilmiş ve katline cevaz verilmiştir. Âmidî, Mısır'dan ayrılmış Hama'ya gitmiş, bir müddet sonra el-Melikü'l-Muazzam Şerafeddîn İsâ'nın davetiyle Şam'a dönmüş ve on yıl Aziziye medresesinde müderrislik yapmıştır. Daha sonra bu görevden alınması üzerine evinde uzlete çekilen Âmidî 631/1233'de vefat etmiştir. Arkasında birçok öğrenci ve eser bırakmıştır. Çeşitli konularda eserler kaleme alan Âmidî'nin kelâm alınındaki en önemli eserleri *Ebkârü'l-efkâr fi uşûlü'd-dîn* ve *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*'dir. Âmidî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Tacuddin Ebü Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1971), 306-307; Ebü Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dar-ı Sâdir, 1970-1972), 3/293-294; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/364; Muvaffiküddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-e'tibbâ'*, thk. Nezar Rıza (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965), 2/174; Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ' (Târîhu'l-hükemâ')* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1908), 161; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 7/253.

Tekfirle ilgili bazı konularda oldukça toleranslı davranması nedeniyle yer yer mensubu olduğu Eş'arî gelenek ile ters düşmüştür. Bu bağlamda Âmidi'nin konuya bakışının incelenmesi tekfir problemi üzerine yapılan tartışmalara katkı sağlayacaktır.

Bu makalede öncelikle Âmidi'nin iman ve küfür kavramları ve muhtevalarını nasıl ele aldığı, tekfire konu olan hususları nasıl te'vil ettiği ve iman ile küfrün sınırını nasıl belirlediği incelenecektir. Ayrıca tekfir edilen İslam mezheplerinin durumu hakkında ortaya koyduğu tekfir karşıtı görüşleri ele alınacaktır. Çalışmada Âmidi'nin görüşleri ele alınmadan önce ilgili konu hakkında İslam kelamında ortaya konulmuş farklı görüşler özetle aktarılacak ve böylece kıyaslama imkânı sağlanacaktır. Ancak bu görüşler üzerine yorum ve analiz yapmak yerine çalışmanın kapsamı gereği daha çok Âmidi'nin bu görüşler üzerine yaptığı eleştiri ve değerlendirmeler incelenmeye çalışılacaktır.

1. İmanın Hakikati ve Muhtevası

İmanın nasıl tanımlanacağı, kapsamının nasıl belirleneceği ve muhtevasının ne olduğu hususu İtikâdî İslam mezhepleri arasında asırlarca tartışılmış bir konudur. Temelde imanın marifet mi, tasdik mi, ikrar mı, fiil mi ya da bunların bütünü mü olduğu üzerinde bir ihtilaf oluşmuştur. Müslümanların İtikâdî durumunu tartışmaya açan ilk fırka olarak kabul edilen Havâric⁸, her ne kadar kuramsal bir yönteme sahip olmayıp siyasi olaylar karşısında agresif bir tepki şeklinde görüşler ortaya koysa da bir iman tanımı öne sürmüş ve imanı, namaz, oruç, zekât vs. amellerle özdeşleştirmiştir. Hâricîlere göre iman, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve uzuvların amel etmesidir. Farzları yapmak ve haramlardan sakınmak imanın bir parçasıdır.⁹ İman ve İslam'ı aynı şey olarak kabul eden¹⁰ Mu'tezile'ye göre iman, taatlerdir.¹¹ İman, söz ve ameldir.¹² İman farz olan taatleri yerine getirmek ve günahlardan sakınmakla tahakkuk eder.¹³ Bu suretle Mu'tezile, ameli imanının öz yapısına dâhil etmeye çalışmakta ve bu yönüyle Hâricî tezi ile uyuşmaktadır.¹⁴ Ancak Mu'tezile iman ve küfür bağlamını kurarken Hâricî ve Mürcî görüşüne karşı çıkmıştır.¹⁵ İmam Şâfiî gibi bazı ehl-i hadîs uleması da taatlerin imandan olduğu kanaatinde dirler. Onlar, imanın, söz ve amel birlikteliği ile kemal bulacağını dile getirmişlerdir. Ancak taatlerin terk edilmesi durumunda imanın sahil olacağını ve ameli terk edenin tekfir edilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁶

⁸ Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, thk. Heyet (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.), 7; Ahmed Sâim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2016), 213; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlimi*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2004), 272.

⁹ Eş'arî, *Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfü'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950), 1/157-159; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 3/419.

¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/355-356.

¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 306; Razî, *el-Muhassal*, 215; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/352-353.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 7/178.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 707.

¹⁴ Ömer Aydın, *Kur'an'da İman Amel İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 67.

¹⁵ Mu'tezile'nin bu hususta ortaya koyduğu *el-menzile beyne'l-menziletayn* görüşüne makalenin ilerleyen bölümlerinde Büyük Günah Meselesi başlığında değineceğiz.

¹⁶ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 149.

Kerrâmiyye¹⁷ ve bir kısım Mürcie'ye göre iman dilin ikrarından ibarettir. Dolayısıyla amelin olup olmaması imanı etkilememektedir.¹⁸ Cehmiyye ise imanı marifet olarak kabul etmiştir.¹⁹ Onlara göre iman Allah, peygamber ve ondan gelen tüm haberler hususunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin oluşmamasıdır. Böyle bir bilgi sadece akılla elde edilebilir. Mârifetin dışında kalan dil ile ikrar, uzuvlarla amel imandan değildir.²⁰ Başta Eş'arî ve Mâtürîdî olmak üzere Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu imanı tasdikden ibaret saymışlardır.²¹ Bazı Ehl-i sünnet âlimleri ise kalbin tasdiki ile imanın vuku bulduğunu ancak bunun anlaşılabilmesi ve dünyevî ahkâmın uygulanabilmesi için bir alamet olarak dil ile ikrarın gerekliliğini ifade etmişlerdir.²²

Seyfüddîn Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* adlı eserinde imanın hakikati ve muhtevasına dair ortaya konulmuş görüşleri ve bu hususta tartışma konusu olan meseleleri çok yönlü bir şekilde ele alır. Ona göre Müslümanlar, iman kavramının mefhumunun kalbin amelleri, organların amelleri ve bu ikisinin birlikteliğinin dışına çıkmadığı konusunda ittifak halindedir. Ancak bazıları imanın sadece kalbin amellerinden olduğunu söylemişler. Bazıları da imanı organların amellerinden kabul ederken diğerleri de imanı kalp ve organların amellerinden ibaret olarak görmüşlerdir. Bu görüşler içerisindeki çeşitli ihtilafları da ele alan Âmidî, bu konuda doğru olanın tespit edilip, batıl olanın reddedilmesi gerektiğini belirtir ve bu hususta hak olanın Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) "İman, kalbin tasdikidir" görüşü olduğunu ifade eder. Âmidî'ye göre, nefsin hallerinden olan tasdik, şer'î olarak marifeti zorunlu kılar. Arap orijiniinde iman -dilbilimcilerin ittifakıyla- tasdik anlamına gelmektedir. Ayetteki "*Sen bize inanmayacaksınız*"²³ ifadesinde inanmamaktan maksat tasdik etmemektir. Aynı şekilde "filan haşre ve neşre iman etmektedir" denildiğinde haşri tasdik ettiği kastedilir. Allah, Araplara kendi dilleri olan Arapça ile hitap etmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da geçen lafızlar Arap Dili'nde ifade ettiği manaya hamledilmelidir.²⁴ Âmidî'nin imanın tasdik anlamına geldiğini kelimenin lügat anlamına ve dilbilimcilerin görüşlerine dayandırması Eş'arî ve Mâtürîdî (öl. 333/944) başta olmak üzere Bâkılânî (öl. 403/1013), Abdülkâhir Bağdâdî (öl. 429/1037-38), İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (öl. 478/1085) ve

¹⁷ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhid fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğul (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2006), 150; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/355-352.

¹⁸ Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Neşru's-Sekafeti'l-İslâmiyye, 1948), 123; Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn*, 148; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlü'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB. Yayınları, 2005), 87.

¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 3/418-420; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/352.

²⁰ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/235.

²¹ Ebü'l-Hasen Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, takdim Hammuda Garâba (Kahire: Matba'atü Mısır Şeriketün Müsehimetün Mısriyyetün, 1955), 123; Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 273; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 389; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhid*, 146-149; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928), 247-248; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (b.y.: el-Mektebütü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 84; Hüccetü'l-İslâm Ebî Hâmid Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*, haz. Mahmûd Bîcû (Dimaşk: y.y. 1993), 25; Razî, *el-Muhassal*, 215; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 3/417-418; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/355-352.

²² Sâbûnî, *el-Bidâye*, 87. Bu konuda geniş bilgi için bk. Kılavuz, *İman ve Küfür Sınırı*, 33-37.

²³ Yûsuf 12/18.

²⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/313-315.

Ebü'l-Yüsr Pezdevî (öl. 493/1100) gibi birçok Ehl-i sünnet âliminin kullandığı bir yöntemdir hatta verdiği örnekler de büyük oranda onların kullandığı örneklerdir.²⁵

İmanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu kabul eden Âmidî, imanın kalbe has bir iş olduğunun delilleri sadedinde bazı ayetleri zikreder. Bunlar: “*Bedevîler ‘iman ettik’ dediler. De ki: siz iman etmediniz. Fakat Müslüman olduk deyin. İman henüz kalplerinize girmemiştir.*”²⁶ “*Kalpleri iman etmemiştir*”²⁷ “*Kalbi İman ile dopdolu olduğu halde küfre zorlanan hariç...*”²⁸ “*(Allah) onların kalplerine imanı yazmıştır.*”²⁹ “*Allah, kimi hidayete erdirmek isterse, onun göğsünü İslam'a açar*”³⁰ ayetleridir. Bu ayetlerin yanında bu hususa delil olduğunu düşündüğü bazı hadisleri de aktarır: “*Ey kalpleri halden hale çeviren! Kalbimi dinin üzere sabit kıl*”³¹ Hz. Usame'nin savaşta “*Lâ ilâhe illallah*” diyen bir kimseyi imansız olduğu kanaatiyle öldürmesi üzerine Hz. Peygamber ona “*Kalbini yarıp baktın mı?*” demiştir.³²

Felsefî kelâm geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Âmidî, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğu görüşüne karşı yapılacak muhtemel itiraz ve karşı tezleri de dile getirmiş ve her bir iddiayı kritik etmiştir. Biz burada söz konusu itiraz ve cevapları aktarmak yerine çalışmanın ilerleyen bölümlerinde münasebet geldikçe bu husustaki görüşlerine temas edeceğiz.

2. İman Amel Münasebeti

İman ve amel, Kur'an'da birçok kez birlikte zikredilmiş ve amelleri yerine getirme, iman edenlerin önemli bir vasfı olarak ifade edilmiştir.³³ İslam mezheplerinin iman ve amel münasebeti hakkındaki görüşleri imana ilişkin tanımlarına göre şekillenmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi Hâricîler, ameli imanla özdeşleştirmişler ve amelin terk edilmesini imanın kaybedilmesi olarak yorumlamışlardır.³⁴ Mu'tezile de imanı taatler olarak tanımlamakla ameli imanın bir cüz'ü olarak kabul etmiştir.³⁵ Havâric ve Mu'tezile'nin iman amel münasebetine yaklaşımları ve bu konuda ortaya koydukları delilleri, ameli imanın bir cüz'ü olarak kabul etmeyen Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri tarafından reddedilmiş ve karşı tezlerle çürütülmeye çalışılmıştır.

Âmidî, Ehl-i sünnet geleneğinin kabulüne uygun olarak amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü reddetmiş ve birçok delil ileri sürerek bu fikri eleştirmiştir. Özellikle amelin imanın bir cüz'ü kabul edilmesi nedeniyle amel etmede eksiği olan Müslümanların tekfir edilmesine karşı çıkmıştır. O, imanın aynı zamanda amel olduğu görüşünde olanların bu iddialarının, iman ile

²⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 123; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 273; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 389-390; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 247-248; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 306-307; Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn*, 149.

²⁶ el-Hucurât 49/14.

²⁷ el-Mâide 5/41.

²⁸ en-Nahl 16/106.

²⁹ el-Mücâdele 58/22.

³⁰ el-En'âm 6/125.

³¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, (İstanbul: y.y., 1992), “Kader”, 7, “Daavât”, 90.

³² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/315-316.

³³ Bk. el-Bakara, 2/82, 153, 227; Âl-i İmrân, 3/57; en-Nisâ, 4/57, 173; el-Mâide, 5/9, 69; Yûnus, 10/4; er-Ra'd, 13/29; Meryem, 19/60; el-Kasas, 28/67, 80.

³⁴ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 1/157-159; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 3/419.

³⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 306; Razî, *el-Muhassal*, 215; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/352-353. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/178.

amelin farklı şeyler olduğuna delalet eden nas, icmâ ve akla aykırı olduğunu öne sürmüştür. Nasın delaleti yönünden “Kim Allah’a inanır ve salih amel işlerse”³⁶ “Eğer namazı kılar, zekâti verir ve elçilerime inanırsanız...”³⁷ ayetlerini aktaran Âmidî, ilk ayette salih amelin imana; diğerinde ise imanın namaz ve zekâta atfedildiğini, halbuki aynı şeyin birbirine atfedilemeyeceğini dolayısıyla bu durumun iman ile amelin aynı şey olmadığına delil olduğunu ifade eder. icma yönünden ise, muhalifler ortaya çıkmadığı dönemlerde Müslümanlardan önemli bir kitlenin amelleri ve vacipleri terk eden kişinin imanı terk ettiğinin söylenemeyeceği hususunda icmâ ettiğini ve selefın önemli bir kısmının imanı, vacip amellerin sıhhatinin şartı olarak kabul edip bu konuda icmâ ettiklerini dile getirir. Şart ile şarta bağlı olanın aynı şey olmasının mümkün olmadığını belirtir.³⁸

İman ile amelin aynı şey olmayacağı mantığı ile hareket ederek iman amel münasebetini ele alan Âmidî, bu hususta akli delil olarak ortaya koyduğu argümanları kavramsal düzlemde belirlemeye çalışır. Ona göre, imanın taatleri yerine getirmek olduğu kabul edilirse kişinin amelleri ne kadar artarsa imanının da o nispette artması gerekir. Böyle bir durumda ameli peygamberlerden çok olan bir kimsenin imanının da miktar olarak peygamberlerin imanından fazla olması gerekir. Bu da imkânsızdır. Eğer iman taatler olarak kabul edilirse, günahların da küfür olması gerekir. Çünkü imanın zıddı küfürdür. Taatin zıddı da masiyettir. İki zıddan biri hakkında bir hüküm verilirse, diğer zıdda da bu hükmün zıddını vermek gerekir.³⁹

Ameli imandan bir cüz sayanların “...Fakat Allah size imanı sevdirdi. Onu kalplerinizde süsledi. Küfrü, fâsıklığı ve isyanı size çirkin gösterdi.” ayetini dile getirerek öne sürdükleri fık ile imanın bir arada bulunmayacağı çünkü fıskın imana zıd olduğu, eğer iman taatlerden başka birşey olsaydı fık ile beraber bulunmasının imkânsız olmayacağı görüşü de Âmidî'nin ele alıp reddettiği iddialardandır. Âmidî, bu ayetin iddia edilen görüşe delalet etmediğini belirtir. Ona göre, eğer ayetteki ifade “Allah ilmi size sevdirdi ve fâsıklığı çirkin gösterdi” şeklinde olsaydı bu, fıskın ilmin zıddı olduğuna delalet etmezdi. İmanın zıddı küfürdür. Şayet fık ile iman arasında bir zıtlık olduğunu kabul etsek bile bu durum imanın olmadığı şeklinde anlaşılmaz. Fık ve imanın bir arada bulunabileceğine şu ayetler delalet eder: “İman edenler ve imanlarını haksızlıkla da bulaştırmayanlar...”⁴⁰ “Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiklerimize miras bıraktık. İşte onlardan kimi nefisine zulmedendir.”⁴¹ Âmidî, ikinci ayetin -muhakkak mümin olan- Allah'ın seçkin kullarında bile zulüm görülebileceğini beyan ettiğini dolayısıyla iman ile zulmün bir arada bulunabileceğine delalet ettiğini ifade eder.⁴²

Âmidî, nasların sathî bir nazarla okunmasıyla amelin imanın bir cüzü sayılmasına ve bu anlamda bazı amellerin terkinin naslarda küfür sayıldığı iddialarına karşı çıkar ve bu nasları te'vil eder.

³⁶ et-Tegâbün 64/9.

³⁷ el-Mâide 5/12.

³⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/326.

³⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/327.

⁴⁰ el-En'âm 6/82.

⁴¹ Fâtır 35/32.

⁴² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/318, 322-323.

Bunlardan birisi “*Gitmeye gücü yetenin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (men kefera) bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir*”⁴³ ayetine dayanarak özellikle Hâricîler’in özrü olmadan haccetmeyi kâfir saymaları ve imanın yalnız tasdikten ibaret olmadığını iddia etmeleridir. Âmidî, ayetin ilk kısmının haccın farzıyetine delalet ettiğini sonraki kısmında ise terk edenin kâfir olacağına delalet eden herhangi bir mananın olmadığını “*Kim inkâr ederse*” ifadesinin sonraki başka bir sözün başlangıcı olduğunu ve bu ifadeyle kastedilen anlamın “*Kim tasdik etmezse*” olduğunu belirtir. Eğer kastedilenin haccı terk edenin küfre düşeceği manası olduğu kabul edilse bile bunun haccın menasikini tasdik etmeme ve inanç olarak hacca karşı çıkma olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer.⁴⁴

“*Kim hacc yapmadan ölürse Yahudi ya da Hırsitiyan olarak ölmüş gibidir.*”⁴⁵ rivayetiyle haccetmeyenin ve “*Kim namazı kasten terk ederse kâfir olur*”⁴⁶ rivayeti öne sürülerek de namazı terk edenin küfre düşeceğinin iddia edilmesi de Âmidî’nin itiraz ettiği hususlardandır. Ona göre, bu hadisler bu ibadetin vücûbiyetinin inkâr edilmesi ve terk edilmesinin helal sayılmasına hamledilmelidir. Dolayısıyla burada kastedilen bu ibadetlerin farz kılındığına inanılmaması ve terk etmenin helal olduğunun kabul edilmesidir.⁴⁷

3. Küfrün Hakikati ve Muhtevası

Küfür, kelâmcılar tarafından genelde Hz. Peygamber’in getirdiği zorunlu olarak bilinen hususları kısmen veya tamamen inkâr etmek olarak tanımlanmıştır.⁴⁸ Küfrü benimseyen de kâfir olarak adlandırılmıştır. Kur’an’da inkâr, cahd, işrâk ve tekzîb gibi kavramlar da küfür anlamında kullanılmıştır.⁴⁹ Ayetlerde insanı küfre düşüren şeyler, Allah’ı inkâr etmek,⁵⁰ Allah’a şirk koşmak,⁵¹ Allah’a oğul isnad etmek,⁵² Allah’ın yolundan yüz çevirmek,⁵³ ayetleri inkâr etmek,⁵⁴ peygamberleri inkâr etmek,⁵⁵ peygamberlere ulûhiyet isnad etmek,⁵⁶ meleklerle inanmamak⁵⁷ ve ahirete inanmamak⁵⁸ gibi durumlar olarak ifade edilmiştir.⁵⁹

Âmidî, şer’i olarak küfrün manasının tahkikini ele alırken öncelikle küfrü, kavramsal olarak analiz eder. Arapça’da “küfr” kelimesinin örtmek anlamına geldiğini, çiftçinin tohumu toprakla örttüğü için kâfir olarak isimlendirildiğini aynı şekilde geceye içindekileri örttüğü için ve denize

⁴³ Âl-i İmrân 3/97.

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/318-324.

⁴⁵ Tirmizî, Hâc, 3.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut: y.y., 1405/1985), 3/46, 5/238.

⁴⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/319-325.

⁴⁸ Râzî, *Muhassal*, 217; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 7-8/361.

⁴⁹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 192.

⁵⁰ en-Nisâ 4/136.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/151.

⁵² el-Mâide 5/72-73.

⁵³ en-Nisâ 4/167.

⁵⁴ el-En’âm 6/39.

⁵⁵ en-Nisâ 4/42.

⁵⁶ el-Mâide 5/17.

⁵⁷ en-Nisâ 4/136

⁵⁸ Hûd 11/7-9.

⁵⁹ Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

kabardığında adaları örttüğü için “kâfir” denildiğini belirtir. Bu bağlamda kişi bir şeyi tasdik ettiğinde ona iman etti denildiği gibi kim bir şeyi yalanlarsa da ona “kefera bihî” (onu inkâr etti) denileceğini ve küfrün imanın zıddını ifade ettiğini belirtir.⁶⁰

Küfrün ıstılâhî anlamı konusunda farklı görüşlerin ortaya çıktığını ifade eden Âmidî, bu ihtilafın ise mezheplerin iman tanımlarının farklı olmasından kaynaklandığını dile getirir. Ona göre, iman Allah'ın marifetidir diyenler küfrün cehl olduğunu söylerler. Mu'tezile ve bazı Hâricîler gibi iman taatlerdir diyenler ise küfür masiyettir demişlerdir. Hâricîler her masiyet küfürdür derken, Mu'tezile, masiyeti üç kısma ayırmıştır. Bazı masiyetleri işleyenin küfre düşeceğini, bazısını işleyenin imandan çıkacağını ancak kâfir olmayıp fâsık olacağını iki menzil arasında kalacağını ve bazı masiyetleri işleyenin ise küfre ya da fâsıklık durumuna düşmeyeceğini iddia etmiştir.⁶¹

Âmidî, küfür konusunda aktardığı bu görüşleri eleştirmiş özellikle Mu'tezile'nin büyük günah işleyenin durumuyla ilgili iddialarının temelden fasit bulunduğunu belirtmiştir. İşlenen her masiyetin, Hz. Peygamber'in getirdiği dini esasları yalanlama anlamına gelmediğini dolayısıyla günah işlemenin küfürle ilişkilendirilemeyeceğini öne sürmüştür.⁶²

O, imanın sadece dilin ikrarı olduğunu kabul edenlerin küfrü, dil ile ikrarı terk etmek olarak tanımladıklarını bu görüşün de batıl olduğunu söyler. Çünkü bu görüş kabul edildiğinde kalben Allah'ı tasdik ettiği halde bunu dile getirmesine engel olan bir sebep nedeniyle tasdikini açığa vurmamış bir insan kâfir addedilecektir ki bu da dinin esasına ve Müslümanların icmâına aykırıdır.⁶³

Âmidî, ehlül-eserin çoğunluğunun ve İbn Mücahid'in görüşü olduğunu söylediği imanın kalbin marifeti,⁶⁴ dilin ikrarı ve organların ameli olarak tanımlayanların küfür tanımını da eleştirmiştir. Onlara göre, zikredilen bu üç rükünden herhangi birinde eksiklik olması durumunda kişinin küfre düşmesi söz konusudur. Bu durum Âmidî açısından hatalıdır. Çünkü Âmidî'ye göre, bir kimse eğer Allah'ı ve peygamberlerin getirdiklerini tasdik ettiği halde, inkârından değil de ihmalkârlık ve tembelliğinden dolayı imanın bazı erkânını ya da icmâlini ihlâl ederse o kimse kâfir olmaz. Bu yüzden ümmetin selefî, böyle bir kimsenin ibadet ettiğinde ibadetinin sahih olduğu, ganimette Müslümanlarla beraber hissesi olduğu, öldüğünde cenaze namazının kılınacağı ve Müslüman mezarlığına defnedileceği hususunda ittifak halindedir. Bu durumdaki birisi eğer kâfir olsaydı ümmetin böyle bir icmâmı olmazdı.⁶⁵

Çeşitli mezheplerin küfür tariflerini nakledip eleştiren Âmidî, son olarak kendisi gibi Eş'arî geleneğe mensup olan Gazzâlî'nin iman ve küfür tanımını verir. Daha sonra Gazzâlî'nin yaptığı küfür tarifini kapsam alanı bakımından doğru bulmaz. Gazzâlî, imanı -birçok Eş'arî âlim gibi- Allah'ı ve peygamberlerin getirdiklerini kalben tasdik etmek olarak tanımlar. Küfrü ise

⁶⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/330.

⁶¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/330.

⁶² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/331.

⁶³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/332.

⁶⁴ Âmidî, bu görüşü aktarırken “kalbin marifeti” ifadesini kullanmış ancak aynı hususta benzer bilgiler veren Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf'da İbn Mücâhid ve Ashabü'l-Eser'e ait dediği bu iman tanımını yaptığı yerde “kalbin tasdiki” olarak ifade etmiştir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/353.

⁶⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/332.

Peygamber’i getirdiği şeyler hususunda tekzip etmek şeklinde tarif eder.⁶⁶ Âmidî’ye göre, bu tarif yeterli bir tarif değildir ve bazı şeyleri kapsamına almamaktadır. Mesela, Peygamber’in getirdiği şeylerden bazılarını tasdik etmeyen ve aynı zamanda tekzip de etmeyen kişiyi kapsamamaktadır. Ancak bu durumdaki bir kişi İslam âlimlerinin icmâ ile kâfir durumundadır. Bu tarif aynı şekilde kâfirlerin çocuklarını ve mecnunları da kapsamamaktadır. Çünkü onlarda da ne tasdik ne de tekzip vuku bulmuştur.⁶⁷

Gazzâlî’nin küfür tanımını dolayısıyla birçok Eş’arî âlimin küfür tanımını⁶⁸ kapsamı bakımından yeterli bulmayan Âmidî, ilginç bir küfür tanımı ortaya koyar ve bu tanımın diğerlerine göre daha doğru, istikrarlı ve geçerli olduğunu belirtir. Diğer tariflerin hepsinde itiraza mahal olacak ve çürütülmeye sebep olacak yönlerin olduğunu öne sürer. Âmidî’ye göre küfür, kendisiyle muttasıf olan kişiyi kadılık, devlet reisliği, şahitlik, ganimetlerden istifade ve cenaze namazının kılınması gibi Müslümanlara has durumlardan men eden bir hükümdür.⁶⁹ Âmidî, Gazzâlî’nin tanımını kapsam bakımından eleştirmiş, ancak kendisinin ortaya koyduğu tanım da küfrün mahiyeti hakkında bir fikir vermemekte, sadece küfür nedeniyle meydana gelen çeşitli hukukî neticeleri ifade etmektedir. Halbuki küfrün tanımından beklenen şey kişinin iman sahibi olup olmamasına sebep olan şeyin açıklanmasıdır. Âmidî’nin Gazzâlî’yi eleştirirken verdiği örneklerin genelde zaten Müslüman olmayanlarla ilgili olması, Müslüman iken küfre düşenlerden bahsetmemesi ve yaptığı tanımda da zaten Müslüman olmayan kimselerle ilgili hükümleri sıralaması tekfir karşısındaki eleştirel tutumuyla ilgili olması muhtemeldir. Bu durum, onun diğer iman ve küfür tanımlarının netice verdiği tekfir sonucuna yönelik eleştirilerinde sıklıkla görülmektedir.

4. Büyük Günah Meselesi

İman ile amel arasındaki münasebetin tartışılmasına sebep olan ilk konunun *mürtekib-i kebîre*’nin durumu olduğunu söylemek mümkündür. Henüz hicrî birinci yüzyılın ilk yarısında Hâricîlerin büyük günah işleyenin küfre düştüğünü iddia etmeleri ve bu nedenle bazı sahâbîler de dâhil birçok Müslümanı tekfir etmeleri⁷⁰ büyük günah işleyenlerin îtikâdî durumlarının tartışılmasına neden olmuştur. Hâricîlerin çoğunluğu, büyük günah işleyenin “*Kim Allah’ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar kâfirlerin ta kendileridir*” ayeti gereğince küfre düştüğünü öne sürmüşlerdir.⁷¹ Hâricîlerden Ezârika’ya göre ise, büyük günah işleyen de küçük günah işleyen de müşrik durumuna düşmüştür.⁷² Siyasi saiklerle bu görüşleri ortaya atan ve naslara literal bir okuma biçimiyle yaklaşan Hâricî zihniyet, İslam toplumunda kendisine ciddi bir zemin bulamamıştır. Büyük günah meselesini teolojik zeminde tartışan Mu’tezile ise bu konuda Hâricîlerin iddialarından daha yapıcı bir görüş ortaya koyamamıştır. Mu’tezile’ye göre büyük

⁶⁶ Gazzâlî, *Fayşalü’t-tefriqa*, 25; Aynı yerde Gazzâlî, tekfirle ilgili önemli bir kaide sunmaktadır. Ona göre, “lâ ilâhe illallah Muhammedu’r-Rasûlullah” sözüne bağlı kalanların, bu düstur ile çelişir durumda bulunmadıkları sürece, mezhepleri ne kadar farklı olursa olsun tekfir etmekten kaçınmalıdır.

⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/332.

⁶⁸ Bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8/361.

⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/332-333.

⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1/130-135; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-kelem*, 69.

⁷¹ Şehristânî (öl. 548/1153), *el-Milel ve’n-nihâl*, 1/130-133; Râzî, *el-Muhassal*, 216; İrfan Abdülhamid, *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 89.

⁷² Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebşîr fi’l-dîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: y.y. 1940) 29-30; Râzî, *el-Muhassal*, 216.

günah işleyen kimse ne kâfir ne de mümindir. O kimse fâsık konumundadır.⁷³ Bu durumdaki bir kimse ne ebedî cehenneme ne de cennete müstahak olur. Üçüncü bir hüküm içinde kalır ki buna *el-menzile beyne'l-menzileteyn* denilir. Ancak bu hüküm isimlendirme anlamında bir hükümdür. Kişinin akıbeti burada tövbe şartına bağlanmıştır. Buna göre kişi tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalacak ve kâfir muamelesi görecektir.⁷⁴ Kadı Abdülcebbâr, büyük günah işleyenin Haricîlerin söylediği gibi kâfir olarak isimlendirilemeyeceğini ve Mürcîilerin dediği gibi de mümin sayılamayacağını belirtmiştir. Ona göre, günah işlemek zemme sebep olduğu için büyük günah işleyen iman vasfına layık değildir. Aynı şekilde Allah'ın nimetlerini inkâr etmiş, büyük azabı hak etmiş ve Müslüman mezarlığına defnedilme gibi bazı haklardan mahrum olmuş kişiye kafir denildiği için de Haricîlerin dediği gibi büyük günah işleyene kafir denilemez. Bu yüzden büyük günah işleyen fâsık olarak isimlendirilir.⁷⁵ Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ise büyük günah işleyenin münâfik olduğu kanaatindedir.⁷⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1114) İslam ümmetinin büyük günah işleyene fâsık denileceği konusunda ittifak ettiğini ancak ayetlerde fâsık kavramının birbirinden farklı anlamlarda kullanılmasından dolayı fâsığın anlamı hakkında ihtilaf oluştuğunu belirtir.⁷⁷ Ehl-i sünnet âlimleri büyük günah işleyen Müslümanı naslarla sabit olan günahı helal saymaması kaydıyla mümin kabul etmişlerdir. Onlara göre büyük günah kişide var olan ve tasdikten ibaret olan imanın kaybolmasına neden olmaz. Kişiyi fâsık/günahkâr yapar ancak küfre düşürmez. Bu durumdaki bir kimsenin tövbe etmesi gerekir.⁷⁸

Âmidî, büyük günah işleyenin durumu ile ilgili doğrudan kanaatini belirtmek yerine bu konuda farklı mezheplerin görüşlerini aktarıp onların eleştirisini yapmaktadır. Onun bu eleştirilerine ve “ashabımız der ki” diyerek verdiği bazı bilgilere dayanarak bu konudaki görüşleri hakkında çeşitli tespitlerde bulunmak mümkündür. Ona göre, namaz ehli bir kimse büyük günah işler ya da küçük günahı sürekli işlerse bu kişiye kâfir denilemez o mümindir. Fakat fâsık bir mümin durumundadır. Küçük bir günahı işlerse fâsık değil, âsi bir mümindir. Büyük günah işleyenin fâsık olduğu hakkında ulemanın icmâi vardır. Fısk Allah'ın emirlerine itaatten ayrılmaktır. Bu yasaklı bir fiili yapmakla olabileceği gibi vacip olanı terk etmekle de olabilmektedir. “*Rabbînin emri dışına çıktı (fesekâ)*”⁷⁹ ayetinde fısk bu anlamda kullanılmıştır.⁸⁰

Bir kısım Mürcie'nin büyük günah işleyenin fâsık olmadığı yönündeki iddiasına ve Hâricîler ile Mu'tezile'nin büyük günah işleyenin iman dairesinden çıktığı görüşüne karşı çıkan Âmidî, bu iki görüş arasında mutedil bir kanaati dillendirmeye çalışır. Onun açısından bazı Mürcîiler büyük günahı hafife alırken, Hâricîler ve Mu'tezile ise tekfire kalkışarak aşırı gitmektedirler. Büyük günah işleyen mümindir. Bunun göstergesi ise iman ile zaten vasıflanmış olmasıdır. İman ile vasıflandığının delili ise kendisinde tasdik mevcut olmasıdır. Küfür ise imanın zıddıdır. O halde bu kimsede küfür ile iman bir arada bulunamaz. Muhalifler zuhur etmeden önce ümmetin selefi, büyük günah işleyenin mümin olduğu ve müminler zümresine dâhil olduğuna icmâ etmiştir.

⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 697; en-Neseî, *et-Temhîd*, 134.

⁷⁴ en-Neseî, *et-Temhîd*, 134-135; İsferyâî, *et-Tebşîr*, 40.

⁷⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 697 vd.

⁷⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 216; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/364.

⁷⁷ en-Neseî, *et-Temhîd*, 134-136.

⁷⁸ en-Neseî, *et-Temhîd*, 136-137; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 266.

⁷⁹ el-Kehf 18/50.

⁸⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/335.

Yine icmâ ile onun namaz ve zekât gibi bütün ibadetleri sahihtir. Eğer kâfir olsaydı ibadetleri sahih olarak görülmezdi.⁸¹

Büyük günah işlemenin imana zıt olduğu ve büyük günah işleyenin mümin sayılmayacağına iddia edilmesi ve bu hususta “Allah, müminlere çok merhametlidir”⁸² ayeti ile zina edenler hakkında nazil olan “Onlara Allah’ın dini(ni uygulama) konusunda sizi bir acıma tutmasını”⁸³ ayetinin delil olarak öne sürülmesi⁸⁴ durumunda Âmidî, karşı tezler ortaya koyar. Öncelikle büyük günah işlemenin imana engel olduğu iddiasını reddeder. Ona göre, müminin merhum olmasına delalet eden ayet büyük günahın imana zıt olduğuna delalet etmez. Zina ile ilgili ayette ise Allah’ın o mümine merhametli olmadığı ifade edilmemekte, sabit olmuş cezanın uygulanması konusunda rahmet ve şefkatin insanları alıkoymaması gerektiği vurgulanmaktadır. Başka bir ayette, Allah “Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır”⁸⁵ demektedir. Büyük günah işleyen eğer tövbe ederse icmâ ile mümindir. Kendisine had cezası uygulanırsa merhumdur.⁸⁶

Büyük günah işleyenin münafık olduğu iddiası da Âmidî’nin deliller öne sürerek reddettiği görüşlerdendir. Âmidî, bu görüşü Hâricîlerin bir kolu olan Bekriyye’nin ortaya attığını ve aynı görüşün Hasan el-Basrî’den de rivayet edildiğini belirtir.⁸⁷ O, bu iddiayı ispatlamak için ortaya sürülen akli ve nakli delilleri yeterli bulmaz ve reddeder. Özellikle delil olarak öne sürülen nasların yanlış te’vil edildiğini belirtir ve kendi usulüne göre te’vil eder.

Büyük günah işleyenin münafık olduğunu söyleyenlerin bazı iddiaları şu şekildedir: “Onlardan bir kısmı da: ‘Eğer Allah lütuf ve keremiyle bizi zengin kılsa mutlaka zekât ve sadaka verecek, kesinlikle dürüst ve iyi kimseler olacağız’ diye Allah’a kesin söz vermişlerdi.”⁸⁸ “Bunun üzerine Allah, kendisine verdikleri sözü tutmamaları ve yalan söylemeyi âdet edinmeleri sebebiyle, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar bir daha temizlenmeyecek şekilde, kalplerinin tam ortasına o çirkin nifak hastalığını yerleştirmiştir”⁸⁹ ayetlerinde Allah, kendisiyle yaptığı ahdi bozanları nifak ile vasıflandırmıştır. Günahkâr da ahdi bozmaktadır. “Şüphesiz münafıklar, fâsıkların ta kendileridir”⁹⁰ Ayetinde ise, fâsığın ancak münafıklar olacağı söylenmiştir. Büyük günah işleyen fâsıktır. O halde aynı zamanda münafık kabul edilmelidir. Münafık kabul edilmemesi bu ayete muhalefet olur. “Münafığın alâmeti üçtür: Konuşunca yalan söyler, söz verince sözünden cayar, kendisine bir şey emanet edildiğinde hıyanet eder.”⁹¹ hadisi de büyük günah işleyenin münafık olduğuna delalet eder. Aklî olarak, kalbinde iman istikrar bulmuş bir kimsenin Allah’ın vad ve vaîdine inanması, azabının ne kadar zor olduğunu bilmesi ve bunun gereği gibi yaşaması gerekir. Eğer birisi günahlara dalmış,

⁸¹ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/336.

⁸² el-Ahzâb 33/42.

⁸³ Nûr 24/2.

⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/318.

⁸⁵ el-A’râf 7/156.

⁸⁶ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/323.

⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 3/334.

⁸⁸ et-Tevbe 9/75.

⁸⁹ et-Tevbe 9/77.

⁹⁰ et-Tevbe 9/67.

⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şâhih*, (Kahire: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), “İmân”, 24; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’ş-şâhih*, (Kahire: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), “İmân”, 107-108.

devamlı günah işliyorsa, bu onun kalbinde imanın kesinleşmediğini gösterir. Hakiki mümin değildir. Müminlere benzemeye çalışıyorsa münafiktir. Değilse nasların gereğince kâfirdir.⁹²

Hâricî zihin yapısının sığ, zahire dayanan ve nasların inceliklerini idrak edemeyen yorum yöntemini yansıtan bu delillere benzer daha birçok delili zikreden Âmidî, onların her iddialarını cevaplandırmaya çalışır. O, delil olarak öne sürülen ilk ayetlerin onların görüşlerine delalet etmediğini belirtir. Onların büyük günahı işlediği anda kişinin münafık olduğunu söylediklerini ancak ayetin ahdi bozmadan sonra nifakın onu takip ettiğine delalet ettiğini dolayısıyla bir şeyin arkasından gelenin vukuu anında o şeyin yanında olmasının imkânsız olduğunu ifade eder. İlgili ayetin her münafığın fâsık olduğuna delil olduğunu ama bunun her fâsığın münafık olduğu anlamına gelmediğine dikkati çeker. “Şüphesiz münafıklar, fâsıkların ta kendileridir.”⁹³ Ayetinin nüzul sebebi incelendiğinde burada kastedilenin Hz. Peygamber dönemindeki hakiki münafıklar olduğunu bu nedenle büyük günah işleyen münafık olmasıyla bir ilgisinin olmadığını ifade eder. Âmidî kalbinde iman kesinleşmiş bir kimsenin hiçbir surette günaha dalmaması gerektiği iddiasına da itiraz eder. Ona göre, kişi kalbinde kesinleşmiş bir iman bulunmakla beraber, Allah'ın azabını bildiği halde Allah'ın rahmet ve keremine güvenerek aldanıp masiyete girebilir. Acil bir lezzeti Allah'a taate tercih edebilir. Âsi müminlerin halinin böyle olduğu zaten bilinmektedir. Günahkâr olmaları hiçbir şekilde mümin olmadıklarına delalet etmez.⁹⁴

5. Tekfirden Ölçü ve Sınır

Birçok İslam âlimi Müslüman bir kimsenin küfrüne hüküm vermekten kaçınmış ve ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceğini bir prensip haline getirmiştir.⁹⁵ Tekfire karşı “kible” ifadesinin kullanılmasının nedeni, “kible” kavramının, din anlayışı, sosyo-kültürel aidiyeti ve siyasi düşüncesi ne olursa olsun bütün Müslümanların yöneldiği ortak yönü ifade etmesidir. Bu bağlamda “Ehl-i kible tekfir edilemez” ilkesi, kibleye yönelerek ibadet eden ya da kiblenin ibadet için dönülmesi gereken tek yön olduğuna inanan her Müslümanı, zarûrât-ı dîniyye ile çerçevelenen hüküm ve esaslara inandığı sürece Müslüman olarak görmeyi ve tekfirden beri saymayı öngörmektedir. Başta Ehl-i sünnet kelâmcıları olmak üzere farklı fırkalara mensup birçok kelâmcı ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği prensibine kuramsal bir derinlik kazandırmak için gayret etmiştir. Ancak teorik olarak tekfire karşı çıkmakla beraber bazı âlimler mezhep taassubu, sosyo-politik etkiler, Arap-mevâlî çekişmesi gibi bazı saiklerle tekfirden bulunmuşlardır.⁹⁶

Âmidî, kendi geleneğinden bazı âlimlerin ehl-i kibleden olan bid'at ehlini tekfir ettiklerini belirtir. Ancak o bu görüşe katılmaz. Tekfire konu olan birçok hususu te'vil eder ve söz konusu meselelerin tekfiri gerektirmediğini deliller öne sürerek açıklar. Başta imam Eş'arî olmak üzere birçok Eş'arî kelâmcının ve Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Şâfiî (öl. 204/820) gibi birçok fakihin hakka muhalefet eden ehl-i kiblenin Müslüman olduğu kanaatinde olduklarını aktarır. İmam

⁹² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/337.

⁹³ et-Tevbe 9/67.

⁹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/339-340.

⁹⁵ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe*, 83; Eş'arî, *el-İbâne*, 10; Râzî, *el-Muhassal*, 217; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 267; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/370-371; Ahmed b. Hasan b. Sinâni'd-Dîn el-Meşhûr bi-Beyâzîzâde, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV, 2014), 108.

⁹⁶ Mahsum AYTEPE, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Kible ve Tekfir* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), 209.

Şâfiî'nin kendi taraftarlarının hasımlarına karşı yalan yere şahitlik etmelerini caiz kabul eden Hattâbiyye haricinde hevâ ehlinin şahitliğini kabul ettiğiyle ilgili rivayeti nakleder.⁹⁷ Seyyid Şerif Cürçânî'de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Ebû Hanîfe ve Şâfiî ile ilgili aynı rivayetleri naklederek Allah'ın sıfatları, Allah'ın mekânsız ve cihetsiz olduğu, kul fiillerinin yaratılması ve rü'yetullah gibi birçok hususun ümmet içinde ihtilafı olduğunu belirtir. Ona göre, bu konular hakkında farklı görüşler ortaya koyan mezhep mensupları tekfir edilemez. Dinin sahlılığı bu konularda doğruyu bilmeye bağılı değildir ve bunlarda hata yapma İslam'ın hakikatine zarar vermez.⁹⁸

Âmidî, tekfiri gerektiren durumları şu şekilde sıralar: Allah'tan başka bir ilahın varlığını kabul etmek, puta secde etmek, ulûhiyetin insanlara hulûl ettiğini kabul etmek, Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetini inkâr ya da kötölemek, haramlığı sabit olan şeyi helal saymak, şer'î vacipleri ıskât etmek, Hz. Peygamber'in getirdiklerini inkâr etmek, bir peygambere küfretmek, bir peygamberi öldürmek, Kur'an'ı pislik içine atmak. Bu saydığı hususlardan bazılarında te'vil, cehalet ve niyet gibi bazı sebeplerin söz konusu olması halinde kişinin tekfir edilmesinin terk edilebileceği de Âmidî'nin ifadeleri arasında tespit edilebilmektedir.⁹⁹

O, tekfiri gerektiren bu haller dışında kalan akâid konularına dair; icmâya muhalefet edilmesi, Kur'an'ın mahlûk sayılması, Allah'ın sıfatlarının reddedilmesi ya da yanlış te'vil edilmesi, rü'yetullahın inkâr edilmesi, te'vil ile bazı sahabîlerin ya da onların dışında bazı Müslümanların tekfir edilmesi gibi birçok meselenin insanları ve mezhepleri tekfir etmeye sebep teşkil etmeyeceğini ancak bid'at ehli sayılmalarına neden olacağını belirtir.¹⁰⁰ Ona göre, bu görüşün temel mantığı imanın, Allah'ın varlığını, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve getirdiklerini kalbin tasdikine bağılı olmasıyla ilgilidir. Eğer yukarıda zikredilen hususlar gibi kelâmî münakaşalara konu olan meseleler iman etme için bir esas teşkil etseydi Hz. Peygamber, insanlardan iman etmek için kelime-i şehadeti istemekle beraber bu meseleleri bilmelerini ve itikatlarının keyfiyetini araştırmayı da isterdi.¹⁰¹

6. İtikâdî İslam Mezheplerinin Durumu

Tekfir konusunda oldukça hassas olan Âmidî, Müslümanlar arasında zuhur eden itikâdî İslam mezheplerinin küfür ve iman bakımından durumlarını değerlendirmeye alır. Bu mezhep mensuplarını "Ehl-i kiblede hakka muhalefet eden kâfir midir değil midir?" başlığı altında ele alır. Bu mezheplerin tartışmalı görüşlerini inceleyerek bu görüşlerinden dolayı küfürlerine hükmedilip edilemeyeceğini belirlemeye çalışır. Ona göre, bu mezheplerin her birinin görüşleri ortaya konulup incelemeye tabi tutulmadan iman ve küfür durumlarının anlaşılması mümkün değildir.¹⁰²

Âmidî, İslam fırkalarının durumlarını ele almadan önce Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk fikir ayrılıklarını kısaca özetler. O, Hz. Peygamber'in son günlerine kadar -nifakını gizleyenler hariç- Müslümanların tek bir akîde üzerine birlik içinde olduklarını ve ayrılıkların daha sonraları

⁹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/395-397.

⁹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/370.

⁹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/325, 330, 398; Ayrıca bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/398-405.

¹⁰⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/398-404.

¹⁰¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/398.

¹⁰² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/342.

ortaya çıkmaya başladığını belirtir. İlk ihtilafların şerî prensiplerin ikamesi ve dinin usulünün idâmesi gibi iman ve küfürle ilgisi olmayan bazı ictihâdî meselelerde meydana geldiğini ifade eder. Bu hususlar, kırtâs olayı, Usâme'nin ordusu, Hz. Peygamber'in vefat edip etmediği tartışması, Hz. Peygamber'in nereye defnedileceği meselesi, imamet tartışmaları, Fedek arazisi meselesi, zekât vermeyenlerin durumu, Hz. Ömer'in hilafete tayin edilmesi, Hz. Osman için şûranın belirlenmesi ve seçilmesi, Hz. Osman'ın şehîd edilmesi, Hz. Ali ve Muaviye'nin hilafetleri, Cemel ve Sıffin vakalarıdır. Bunların yanında kelâle, dedenin mirasçı olup olmaması durumu ve dişlerin diyeti gibi fikhî konulardaki ihtilafları Âmidî'nin zikrettiği sahabe döneminin sonlarına kadar uzanan ilk ihtilaflardır. O, bu ihtilafların tamamını içtihâdî ihtilaf olarak görmektedir.¹⁰³ Burada Cemel ve Sıffin vakalarının sebep olduğu îtikâdî sorunlara değinmemesi dikkat çekicidir. Ancak Havâric ve Şîa'dan bahsederken konunun bu yönlerine değinmesi göz önüne alındığında bu hadiseleri sebepleri itibariyle içtihat bağlamında zikrettiğini söylemek mümkündür.

Anlaşılan o ki, Âmidî'ye göre îtikâdî ihtilafların ortaya çıkışı Mabed el-Cühenî (öl. 83/702 [?]), Gaylân ed-Dımeşkî (öl. 120/738) ile Yunus el-Esvârî'nin (öl. 117/735) ortaya çıkışı ve kader konusunda muhalefet etmeleri, hayır ve şerri Allah'a ve takdirine izafe etmeyi reddetmeleri gibi tartışmalarla başlamıştır. Zamanla artarak devam etmiş ve ümmet fırkalara ayrılmıştır.¹⁰⁴

Birçok firak ve makâlât eserinde sıklıkla rastladığımız gibi Âmidî de İslam ümmetinin ayrıldığı îtikâdî fırkaları meşhur yetmiş üç firka hadisine göre taksim eder. O, ümmetin sekiz ana fırkaya bölündüğünü söyler. Bunlar, Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Fıraku'n-nâciye'dir. Bu fırkaların adedini bazı alt kollarını da zikretmek suretiyle 73'e tamamlar.¹⁰⁵ Firka tasnifi ve fırkalar hakkındaki bilgiler konusunda daha çok Bağdâdî'nin *el-Farâk beyne'l-fırak*'ı ve *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihâl*'inden yararlandığı görülmektedir.¹⁰⁶

Yetmiş üç firka rivayetine sadık kalarak fırkaları taksim eden Âmidî, yine bu rivayet bağlamında Firka-i Nâciye dışında kalanların ateşe girmeyi gerektirici bir sapkınlık içinde olduklarını ifade eder.¹⁰⁷ Birazdan inceleyeceğimiz üzere Âmidî, Firka-i Nâciye dışında kalan fırkaların tamamını tekfir etmez. Dolayısıyla burada cehenneme girmeyi gerektirici olarak gördüğü sebepler, bazıları için küfür iken bazıları içinde bid'at ve îtikâdî sapkınlıktır. Benzer bir görüşü Gazzâlî'de de görmek mümkündür. O, yetmiş üç firka hadisinde kastedilen Firka-i Nâciye'nin cehenneme gönderilmeden ve şefaate muhtaç olmadan cennete girecek kimselerin olmasının muhtemel olduğunu ifade eder. Ona göre, rivayette cehenneme girecek kimselerden kasıt ise akâid konusunda bid'ate düşenler ve günahlarından dolayı orada kalması gerekenler gibi kimselerdir. Bunlar bir müddet sonra cehennemden çıkacaklardır. Cehennemde ebedî kalacaklar ise, bu ümmetten Hz. Peygamber'i yalanlayanlar ve maslahat için yalan söylemesini câiz gören¹⁰⁸ bir

¹⁰³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/342-344.

¹⁰⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/344.

¹⁰⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/344-394.

¹⁰⁶ Âmidî'nin İslam mezheplerini taksimi ve yöntemi hakkında geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "İtikâdî Firka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 269-299.

¹⁰⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/393.

¹⁰⁸ Gazzâlî'nin kastettiği bu firkada muhtemelen İmam Şâfiî'nin şahitliğini kabul etmediği tek firka olarak nakledilen Hattâbiyye'dir. Şâfiî ile ilgili bu rivayet için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/395.

fırkadır.¹⁰⁹ Fırka-i Nâciye hakkında yer yer bu tarz görüşlere rastlansa da genel anlamda İslam düşünce tarihinde zuhur eden fırkaların hemen hemen hepsi Fırka-i Nâciye'yi kendilerinin temsil ettiklerini iddia etmişlerdir.¹¹⁰

Âmidî, Fırka-i Nâciye dışında kalan grupların dünyadaki hükümlerinin ne olacağını açıklamadan önce bu hususta sorulması muhtemel olan bir soru sorar ve cevap verir. Cevabında hakka muhalefet eden ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceğini, birçok âlimin de bu görüşte olduğunu nakleder. Ancak bazı Eş'arîlerin tekfir ettiklerini ifade eder. Bu fırkaları tekfir edenlerin tekfir ettikleri noktaları özetle aktarır ve karşı deliller ortaya koyarak tekfir edilemeyeceğini ispat etmeye çalışır.¹¹¹

Yaşadığı dönem itibarıyla tekfir konusunda entelektüel görüşler ortaya koymayı başaran Âmidî, Mu'tezile, Havâric, Müşebbihe ve Şia'yı tekfir etmeleri nedeniyle kendisinin de mensubu olduğu Eş'arî geleneğe mensup bazı âlimlerin görüşlerini de eleştirir.

Âmidî, içerisinde bazı Eş'arîlerin de bulunduğu bir kısım âlimin Mu'tezile'yi "Kaderiyye bu ümmetin mecûsîleridir"¹¹² rivayeti ve sıfatları inkâr etmeleri, Allah'ın fiilleri konusunda ümmetin icmâına muhalefet etmeleri ve Kur'an mahlûktur demeleri gibi bazı hususları öne sürerek tekfir ettiğini belirtir. Bazılarının Mu'tezile ehlini mürted kabul ettiğini, onlardan cizye kabul edilmeyeceğini, kestiklerinin yenilmeyeceğini ve kadınlarının nihaklanmayacağını ifade ettiklerini aktarır. Yine Havâric ve Şiâ'nın sahâbeyi tekfir etmeleri ve Müşebbihe'nin de cisim isnad etmeleri sebebiyle bazı âlimler tarafından tekfir edildiklerini ifade eder.¹¹³ Ancak Âmidî açısından söz konusu mezheplerin tekfiri için ileri sürülen bu delillerin hiçbirisi onların tekfir edilmesi için yeterli değildir.

Ona göre bu mezheplerin îtikâdî durumları hakkında bir hüküm verilirken esas alınması gereken hepsi hakkında toplu bir hükme varmamak; bid'at içeren bazı görüşleri olanlarla, yanlış inançları nedeniyle küfre düşenleri birbirinden ayırmaktır. Mesela onlardan, Allah'tan başka bir ilahın varlığını kabul etme ve Allah'ın bazı şahıslara hulûl ettiğine inanma gibi küfrü gerektiren itikada sahip olan, Hâbitiyye, Sebeiyye, Cenahiyye, Zemmiyye, Rizâmiyye, Nusayriyye ve İshâkiyye gibi Gulât Şiîler küfre düşmüşlerdir. Aynı şekilde, Hz. Muhammed'in risaletini inkâr edip onu kötöleyen Gurâbiyye ve Zemmiyye fırkaları da küfre düşmüşlerdir. Yine bunların yanında haramları mubah sayan, şer'an farz olan emirleri iskât eden ve Hz. Peygamber'in getirdiği şeyleri inkâr eden Cenâhiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, İsmâiliyye ve Hz. Ali ve oğlunun ilahlığını idda eden Beyâniyye gibi fırkalar küfre düşmüşlerdir. Bunlardan Hâbitiyye Mu'tezile'nin bir kolu iken diğerlerinin tamamı Gulât Şiî fırkalarıdır. Bunların küfrü hususunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf yoktur. Ancak Mu'tezile, Havâric, Şiâ ve Müşebbihe gibi fırkaların durumu ise bunlar gibi değildir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 85-86.

¹¹⁰ Bu hususta özlü bir inceleme ve geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 65-104.

¹¹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/393, 395-404.

¹¹² Ebû Davud, *Sünnet*, 17; Hâkim, 1/159, Beyhakî, 10/203, 207.

¹¹³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/395-397.

¹¹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/394-398, 356.

Âmidî, Mu'tezile hakkında sıklıkla öne sürülen “Kaderiyye bu ümmetin mecûsileridir”¹¹⁵ rivayetinin haber-i vâhid olduğunu dolayısıyla bu gibi rivayetlerle tekfirin ispat edilemeyeceğini söyler. Mu'tezile'nin sıfatları inkâr etmesinin, onları tekfire sebep olmayacağını çünkü bu konunun zaten tartışmalı bir konu olduğunu dile getirir. Eğer sıfatları inkâr eden kâfir sayılırsa, zâid sıfatlar konusunda ihtilafa düşen Eş'arilerin de iman durumunun tartışılabilmesine dikkat çeker.¹¹⁶ Allah'ın fiilleri konusundaki görüşleri ile icmâya muhalefet etmelerinin de Mu'tezile'nin tekfiri için öne sürülemeyeceğini çünkü icmâya muhalefetin küfür olmadığını belirtir ve buna bir örnek verir. Bütün ümmet su akışkandır dediği halde suyun akışkan olmadığına inanan birisinin tekfir edilemeyeceğini aktarır.¹¹⁷

“Kim Kur'an mahlûktur derse o kâfirdir” rivayeti ile Mu'tezile'nin tekfir edilmesine de karşı çıkan Âmidî, bu rivayetin de haber-i vâhid olduğunu tekfir için yeterli olmadığını ileri sürer. Ona göre, eğer bu rivayetle küfür sabit olsa bile bu sözle neyin kastedildiği önemlidir. Mahlûk demekle sonradan var edildiği mi yoksa sonradan uydurulduğu mu kastedilmektedir. Şayet sonradan var edildiği kastediliyorsa bu sözü söylemek küfrü gerektirmez. Ama sonradan uydurulduğunu söylemek kastediliyorsa bu küfürdür. Ancak ehl-i kiblede hiç kimse -Mu'tezile de dâhil- Kur'an uydurulmuştur anlamında Kur'an mahlûktur dememektedir.¹¹⁸

Âmidî'nin itiraz ettiği hususlardan birisi de Mu'tezile'nin rü'yetullahı inkâr etmesinden dolayı tekfir edilmesidir. Ona göre, “Aslında onlar rablerinin huzuruna çıkacaklarını inkâr etmektedirler”¹¹⁹ ayetinde eğer “likâ” ile rü'yetullah kastediliyorsa rü'yetullahı inkâr eden tekfir edilir ama bu sabit değildir. Burada kastedilen Allah'ın mükâfatlandırması ve cezalandırması ile karşılaşmaktır; rü'yetullah değildir. Ehl-i kiblede hiç kimse de rabbinin mükâfat ve cezasını göreceğini inkâr etmemektedir.¹²⁰ Gazzâlî, de rü'yetullahı inkâr etmesi nedeniyle Mu'tezile'nin tekfir edilemeyeceğini söylemiş bu görüşün bir te'vil sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin benzer görüşleri nedeniyle tekfir edilmek yerine, yoldan sapmış anlamında “dâll/dalalet ehli” ve selef-i salihînin hakkında detaylı açıklama yapmadığı rü'yetullah konusunda yeni bir bid'at ortaya koymaları nedeniyle de “Mübtedia/bid'atçı” denilebileceğini dile getirir.¹²¹

Âmidî, bazı sahâbîleri tekfir etmeleri gibi sebeplerden dolayı Havâric ve Şiâ'nın tekfir edilmesini de doğru bulmaz. Sahâbeyi tekfir edenin küfre düşeceği ile ilgili icmâ olduğunu kabul eder. Ancak bunu daha önceki bazı meselelerde olduğu gibi te'vil olup olmadığına bakılarak kararlaştırılması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, eğer bazı sahâbîleri tekfir edenler bunu bir te'vil ile yapıyorlarsa tekfir edilemezler. Fakat hiçbir açıklayıcı sebep olmadan sahabeyi tekfir

¹¹⁵ Ebû Davud, Sünnet, 17; Hâkim, 1/159, Beyhakî, 10/203, 207.

¹¹⁶ Bu durum Gazzâlî tarafından da dile getirilmiştir. O, Allah'ın Bekâ sıfatının zatı üzerine zâid bir sıfat olduğu görüşünü ileri süren Bâkîllânî'nin, İmam Eş'arî'ye muhalefet ettiğini dile getirmiş ve bu durumun Allah'ın her şeyi kadir olduğunu kabul etmekle beraber ilâhî sıfatları kabul etmeyen Mu'tezile'nin durumundan çok farklı olmadığını ifade etmiştir. Kişinin kendi mezhebine uymayan görüşler ortaya koyanları tekfir etmesinin bir ahmaklık ve taklitçilik olduğunu ifade etmiş ve sert bir şekilde eleştirmiştir. Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrika*, 19-21.

¹¹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/398-399.

¹¹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/399.

¹¹⁹ es-Secde 32/10.

¹²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/399-400.

¹²¹ Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrika*, 47-48.

etmek küfre düşmeye sebep olur. Âmidî, bazı sahâbîleri tekfir edenlerin onlar hakkında vârid olan rivayetleri te'vil etmeden tekfire kalkışmalarının iddia edilmesine de karşı çıkar. Tekfir edenlerin, o rivayetleri onların küfre düşmeden imanla ölmeleri şartına bağlı olarak yorumlamalarının muhtemel olduğunu ve sahâbenin de akıbetinin tam olarak bilinemeyeceğini, eğer akıbetleri kesin olarak imanla ölmeleridir diye bir kaniya varılırsa bunun adeta onların küfürden masum olacakları anlamına geleceğini belirtir.¹²² Gazzâlî de te'vilin tekfire mani olduğunu görüşünü savunmuştur. Ancak o her te'vili geçerli te'vil olarak kabul etmez. Ona göre, te'vilin geçerli olabilmesi için katiyet ifade eden delillere dayanması ve Arap dilinin kurallarına uygun olması gerekir.¹²³ Ancak Âmidî, te'ville ilgili herhangi bir zorunlu kural öne sürmez.

Yine “*Her kim kardeşine ey kâfir derse (bu söz) ikisinden birine döner.*”¹²⁴ hadisine dayanarak sahâbîleri tekfir eden Havâric ve Şiâ'nın tekfir edilebileceği görüşüne karşı çıkan Âmidî, bu rivayetin âhad bir haber olduğunu, dolayısıyla bu rivayete muhalefet edenin tekfir edilemeyeceğini ifade eder. Şayet mütevatir olduğu kabul edilirse bu rivayetin zahir anlamına hamledilemeyeceğini dile getirir. Bu hususu bir örnekle açıklar. Bir kimsenin başka birisini Yahudi zannederek ona “ey kâfir” demesi halinde, ikisinden birinin kâfir olmasının gerekemeyeceğini ve bu gibi durumlarda muhakkak te'vile gidilmesi gerektiğini belirtir.¹²⁵

İslam düşünce geleneğinde kolayca tekfire kalkışmaktan sakınan birçok âlim gibi Âmidî de tekfir gerektiren görüşler ortaya koyanların görüşlerinin bir te'vile dayanıp dayanmadığının dikkate alınması gerektiğini önemsemiştir. Bu sayede ehl-i kiblede olan fırkaların tekfir edilmesini zorlaştırıcı bir yöntem izlemeye çalışmıştır. Bazı âlimler tekfir öncesinde aranan te'vil şartını Arap Dili kurallarına uygun olması ve İslami ilimler açısından geçerli bir düzeyde olması gibi esaslara bağlarken Âmidî, böyle bir yönteme gitmeyi yeğlememiştir.

Âmidî, Müşebbihe'nin tekfir edilmesi konusuna da yer vermiş ve bu konuda öne sürülen delilleri onların tekfir edilmesi için yeterli olmadığını öne sürmüştür. Müşebbihe'nin Allah'a cisim dediklerinden dolayı tekfir edildikleri görüşünü değerlendiren Âmidî, öncelikle gerçek anlamda Allah'a maddi varlıklar gibi cisimdir diyenlerin ve cisme karşı ibadet edenlerin kâfir olacağını kabul eder. Ancak Müşebbihe'nin Allah'a herhangi bir cisim gibi cismaniyet atfetmediklerini ve puta tapan bir putperest gibi Allah dışında bir ilahın varlığı inancında olmadıklarına işaret eder. “*Andolsun, 'Allah, Meryem oğlu Mesih'tir' diyenler kesinlikle kâfir oldu*”¹²⁶ ayeti ileri sürülerek cismi ilah görenlerin kâfir olacağı gerekçesiyle Müşebbihe'nin de küfre düşeceğinin iddia edilmesini de Âmidî kabul etmez. Onun açısından Hz. İsa'yı ilah edinenler Allah'ı bir insan konumunda herhangi bir maddi varlık gibi cisimleştirmişlerdir ve kâfirdirler. Ancak Müşebbihe'nin durumu böyle değildir ve tekfirleri gerekmez.¹²⁷

Burada bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Her ne kadar Âmidî, ehl-i kiblenin tekfir edilmesi ve bunun doğuracağı sorunları dikkate alarak Müşebbihe'nin tekfir edilemeyeceğini söylese de Müşebbihe ile kimi kastettiğinin bilinmesi gerekir. Müşebbihe ve Mücessime İslam

¹²² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/400.

¹²³ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 56, 66, 69.

¹²⁴ Buhârî, “Edeb”, 73; Müslim, “İman”, 111.

¹²⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/400-401.

¹²⁶ el-Mâide 5/72.

¹²⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/397, 401.

tarihinde ortaya çıkmış bazı gruplara verilen isimdir. Bunlar arasında tevhide aykırı bir Allah inancına sahip olan ve Kur'an'ın açık hükümlerine aykırı görüşler öne süren gruplar da bulunmakta ve haklı olarak tekfir edilmektedir.¹²⁸ Bu anlamda Âmidî'nin tekfir edilemeyeceğini söylediği Müşebbihe'nin onun kendi koyduğu kriterlerden olan Allah'ın insanlara hulul ettiğine inanma ve bazı şahısları ilah kabul etme gibi küfrü gerektiren inançlara düşmeyen gruplar olduğunu söylemek gerekir. Nitekim o, yetmiş üç fırkayı sayarken Müşebbihe adı altında muhtelif gruplar olduğunu söyler ve bunlar içerisinde Gulât Şîî gruplar olan Sebeiyye, Beyâniyye, Muğiriyye ve Nusayriyye vs. bazı grupları da zikreder.¹²⁹ O bu grupların çeşitli inançları nedeniyle ittifakla kâfir olduklarını belirtmiştir.¹³⁰ Gulât Şîîler dışında Müşebbihe'den olan gruplar arasında Haşviyye ve Kerramiyye'yi de zikreder. Dolayısıyla onun tekfir edilemeyeceğini söylediği Müşebbihe'ye dâhil olanların Haşviyye ve Kerramiyye gibi fırkalar olduğunu söylemek isabetli olacaktır.

Burada belirtilmesi gereken başka bir husus da Âmidî'nin ehl-i bid'at ve ehvâ olan fırkaları zikrettikten sonra halk içerisinde îtikâdî konularda çeşitli sapkın fikirleri dillendiren birçok insan olduğunu söylemesi ve onlar hakkında farklı bir değerlendirme yapmasıdır. O, bu kimselerin toplumun avam kısmından ve ilmî yetkinliğe sahip olmayan, kendi ifadesiyle "ayak takımı" kimseler olduğunu, ilim ehli yanında bir değerlerinin olmadığını dolayısıyla bunların görüşlerinin bir fırka niteliği taşımadığını dile getirir.¹³¹ Burada her ne kadar bu kimselerin manevi sorumluluklarından bahsetmese de yeterli ilmî seviyeye sahip olmamalarını söyleyerek dikkate alınmayacaklarını vurgulaması ve ulema sınıfından ayırması, onun îtikâdî konularda ortaya atılan görüşlerde sıradan insanlardan ziyade âlimlerin manevî ve ahlakî bir sorumluluk taşıdıkları kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Âmidî, küfrüne kani olduğu ehl-i ehvâ fırkaların (Gulât Şîî fırkalar ve Hâbitiyye gibi) hükmü hakkında da değerlendirmede bulunur. Ona göre, bunların hükmü mürtedin hükmü gibidir. Kestikleri yenmez, kadınları nikâhlanmaz, eğer dâru'l-harp'te karşılaşıp esir edilirlse köle yapılmazlar. Ölüm korkusundan olmaksızın tövbe ederlerse tövbeleri kabul edilir, ölüm korkusuyla olursa Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre tövbesi yine kabul edilir.¹³² Âmidî'nin burada belirttiği bir kısım ehl-i ehvâ hakkındaki "mürted hükmü" bazı araştırmacılar tarafından Fırka-i Nâciye dışında kalan bütün bid'at fırkalar hakkında söylenmiş gibi anlaşılmış ve yorumlanmıştır.¹³³ Hâlbuki daha önce detaylı incelediğimiz gibi Âmidî, ehl-i ehvâ fırkaları iki kısma ayırmış bir kısmının küfre düştüğünü bir kısmının ise tekfir edilemeyeceğini söylemiş, bütün bu fırkaları topyekûn mürted olarak kabul etmemiştir.

¹²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 32/156-158.

¹²⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/391-392.

¹³⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/397-398.

¹³¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/394.

¹³² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/404-405.

¹³³ Metin Bozan, "Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfüddîn Âmidî", *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 267; Aytepe, *Ehl-i Kible ve Tekfir*, 203.

Sonuç

Ortaya çıkışı itibariyle siyasî nedenlere dayanan tekfir söylemi zamanla îtikâdî zemine taşınmış ve Müslümanlar arasında bir ötekileştirme ve dışlama aracı haline gelmiştir. İslam düşünce tarihi boyunca ortaya çıkan mezhep ve fırkaların kendilerinin dışında kalan grupların görüş ve düşüncelerini reddetme ve dine aykırı görme yöntemleri arasında sıklıkla tekfir söylemine başvurulmuştur. Ancak bu yöntem Hz. Peygamber'in ötekileştirme ve ayırıştırma uzak herkesi kucaklayıcı tavrına aykırıdır. Kur'an ve Sünnet, inanç esaslarını detaylarına inmeden ana hatlarıyla beyan etmiş ve bunlara inanılmasını emretmiştir. Fakat inanç konusunun detaylarında ortaya çıkan tartışmalar esasen naslarda bağlayıcı hükümlerle netleştirilmemiştir. Bu bağlamda zarûrât-ı dîniyeden olmayan hususlarda ortaya çıkan fikir ayrılıkları tekfere neden olarak öne sürülmemelidir.

Teorik olarak birçok İslam âliminin benimsediği ehl-i kible tekfir edilemez esası, bazı gerekçelerle birçok âlim tarafından ihlâl edilmiş olsa da Müslümanlar arasında tekfir söylemine karşı bir bilinç ve sağduyu oluşturma potansiyeline sahiptir. Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğe vesile olması ve tekfir söyleminden uzak kalınması için bu esasın inanan insanların zihin dünyasında canlı tutulması gerekmektedir. Ayrıca bir Müslümanın tekfir edilmesi ve bunun sonucunda mürted konumuna düşmesi ile doğacak olan hukukî neticelerin bilinmesi ve bu cüretkârlıktan kaçınılması zorunludur. Bir kimsenin mümin mi kâfir mi olduğuna karar verme yetkisi nihâi noktada Allah'a aittir. Eğer dünyada bunun tespiti gerekirse ilmî yeterliliğe ve olgunluğa sahip ve bu iş için görevlendirilmiş kimseler tarafından karar verilmesi gerekir. Ancak bu hüküm dünyevî olacak ve kişinin ahiretteki durumunu bağlayıcı olmayacaktır.

İslam düşünce tarihinde tekfir konusunda hassasiyet göstermiş ve tekfir söylemini sınırlandırmaya çalışmış âlimler olmuştur. Bunlardan birisi de Seyfüddîn Âmidî'dir. O, doğrudan tekfir konusunun yanlışlığı üzerinde durup tekfere çokça başvurulanları muhatap almamıştır. Bununla beraber tekfere konu olan birçok hususu detaylı bir şekilde incelemiş ve karşı deliller ortaya koyarak reddetmiştir. Başta Hâricîler ve Mu'tezile olmak üzere tekfere başvuran fırkaların delillerini Eş'arî iman anlayışına dayanarak çürütmeye çalışmıştır. Bunun yanında Hâricîler, Mürcie, Mu'tezile, Müşebbihe ve Şiâ gibi mezhep mensuplarının tekfir edilmesine karşı çıkmış ve tekfere konu olan görüşlerinin tekfiri gerektirmediğini mantıkî önermelerle açıklamıştır. Bunu yaparken bağlı bulunduğu Ehl-i sünnet ve Eş'arî gelenekten bazı âlimlerin görüşlerine muhalif görüşler de dile getirmiştir.

Âmidî'ye göre, tekfiri gerektiren hususlar Allah'tan başka bir ilah kabul etmek, ulûhiyetin insanlara hulûl ettiğine inanmak, nübüvveti inkâr etmek, haramlığı sabit olan bir şeyi helal saymak, Hz. Peygamber'in getirdiklerini inkâr etmek gibi hususlardır. Ayrıca küfre konu olacak davranışlarda eğer bir te'vil, cehalet veya niyeti küfre girmemek gibi durumlar söz konusu olursa tekfir etmek uygun değildir. Âmidî, bazı âlimler tarafından küfre sebep olduğu iddia edilen icmâya muhalefet etmeyi tekfere sebep olarak kabul etmez. Âhad rivayetler öne sürülerek de insanların tekfir edilemeyeceği görüşündedir. Onun açısından, rü'yetullahın inkâr edilmesi, sıfatların reddedilmesi veya te'vil edilmesi ve te'vil ile bazı sahabelerin tekfir edilmesi gibi durumlar tekfere sebep teşkil etmez ancak bu görüşte olanların bid'at ehli sayılmalarına sebep olur.

Yetmiş üç fırka rivayetinde ifade edilen Fırka-i Nâciye'nin Eş'arîler, Ehl-i sünnet ve Ehl-i hadîs olduğunu ifade eden Âmidî, cehenneme gireceği ifade edilen fırkalar olarak nakledilen grupların büyük çoğunluğunu tekfir etmemiş ancak içine düştükleri îtikâdî sapkınlıklar nedeniyle azap göreceklerine işaret etmiştir. Ehl-i bid'at olarak kabul ettiği bu fırkalardan Gulât Şîi gruplar ve onlara benzer itikada sahip bazı fırkaların küfre düştüklerini kabul etmiştir.

Rahatlıkla dönemin bir Eş'arî entelektüeli kabul edebileceğimiz Âmidî, tekfir konusunda kendini mensubu hissettiği Ehl-i sünnet geleneğinden bazı âlimlere muhalefet edip görüşlerini eleştirerek daha özgün fikirler ortaya koymuştur. O, iman dairesini kendi mezhep mensuplarına has gören zihniyete karşı çıkarak tekfir imkânlarını minimum düzeye indirmeye çalışmıştır. Ancak bunlarla beraber doğrudan tekfir konusunun zararları ve neticeleri hakkında yorumlar yapmaktan geri durmuş ve deliller üzerinden bir soru-cevap kurgusu içerisinde düşüncelerini açıklamıştır.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Abdülcebbâr, Kādî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed Salim. *Ebkârü'l-efkâr fî uşûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Aydın, Ömer. *Kur'an'da İman Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Aytepe, Mahsum. *İslam Düşüncesinde Ehl-i kible ve Tekfir*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farĥ beyne'l-fırak*, nşr. Muahammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Neşru's-Sekafeti'l-İslâmiyye, 1948.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Beyâzızâde, Ahmed b. Hasan b. Sinâni'd-Dîn el-Meşhûr. *el-Uşûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV, 2014.
- Bozan, Metin. "Mezhepler Tarihciliği Açısından Seyfuddîn Âmidî". *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Erkol-Abdurrahman Adak-İbrahim Bor. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhiĥ*. Kahire: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-İ'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih - Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebi'l-Maânî Abdümelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Aĥîdetü'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. b.y.: el-Mektebü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam. "Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2015.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Abdullah b. Ebî Mûsâ. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfî'l-muṣallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1950.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Abdullah b. Ebî Mûsâ. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. takdim Hammuda Garâba. b.y.: Matba'atü Mısır (Şeriketün Müsehimetün Mısıriyyetün), 1955.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Abdullah b. Ebî Mûsâ. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebî Hâmid. *Fayşalü't-tefriḳa beynel-İslâm ve'z-zendeḳa*. haz. Mahmûd Bîcû. Dımaşk: y.y. 1993.

Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Andiklopedisi. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Gömbeyaz, Kadir. "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri". *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Erkol vd. 269-299. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

İbn Ebî Useybia, Muvaffiküddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım. *'Uyûnü'l-enbâ' fi ṭabaḳāti'l-eṭṭibbâ'*. thk. Nezar Rıza. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayât, 1965.

İbn Hallikan, Ebû Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü enbâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dar-ı Sâdır, 1970-1972.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. *İḥbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-ḥükemâ' (Târîḥu'l-ḥükemâ')*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1908.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebşîr fi'd-dîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: y.y. 1940.

en-Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd fi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğul. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2006.

en-Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Baḥrû'l-keḷâm Mâtürîdî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. Kahire: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.

İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm. *Kitâbu'l-İmân*, thk. Heyet, İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.

Kılavuz, Ahmed Sâim. *İman Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2016.

- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- es-Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye fi uşûlü'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB. Yayınları, 2005.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- es-Sübki, Tacuddin Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Ṭabaḳâtü'ş-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1971.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ebî Muhammed Muhammed b. Ferîd. Kahire: Mektebetu't-Tevfikîyye, 2003.
- Teftâzânî, Sa'düddîn b. Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn b. Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Aḳâ'idü'n-Nesefiyye*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1430.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2004.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yurdagür, Metin. "Ehl-i Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.



İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar

Human Acts in Islamic Thought: Different Discourses Common Purposes

Bilal TAŞKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çanakkale/Türkiye
Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale/Turkey
m.taskinbilal@gmail.com | orcid.org/0000-0001-7253-0623 | ror.org/05rsv8p09

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Nisan 2021	15 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Haziran 2021	22 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Bilal Taşkın).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bilal Taşkın).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Taşkın, Bilal. “İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 146-176. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.916808> ”

Öz

İnsan fiilleri konusu, ilk dönemlerden itibaren kelâm ilminin tartışılmalı konuları arasında yer almıştır. İlahî sıfatlardan kaza ve kadere, hüsn kubuh meselesinden aklın sınırlarına, imkânsız şeylerle sorumluluktan akla dayalı sorumluluğa, cevher araz bahislerinden nedenselliğe, kudret kavramının analizinden ahlâkî davranışların kaynağına kadar birçok mesele ile doğrudan ya da dolaylı olarak irtibatlı olan insan fiilleri konusu etrafında İslam düşünce tarihi içerisinde birçok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Bu çalışmada insan fiilleri meselesi, hususen, Allah'ın ilim, irade ve kudreti karşısında insanın fiili üzerindeki etkisi kapsamında ele alınmıştır. Bu meselede Mu'tezile, Allah'ın, kendi iradesi ve hikmeti gereğince, insana verdiği kudret ile onun iyi ve kötü fiillerini yapma ve terk etme konusunda bağımsız olduğunu, insanın yaptığı kötü eylemlerin, herhangi bir şekilde Allah'ın sıfatlarıyla ilişkilendirilemeyeceğini savunur. Sünnî kelâmcılar, insanın eylemlerini, insanda yaratılan hâdis kudret ile Allah'ın var ettiğini, kötü fiillerin ise yaratılma yönüyle Allah'a, yaratılma sebebi olarak insanın kesbine/iradesine nispet edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bununla birlikte sünnî kelâmın temsilcileri Mâtürîdîler ve Eş'arîler insanın fiili üzerindeki etkinliğini ifade eden kesbin mâhiyetinin ne olduğu hususunda ayrışır. Mâtürîdîler kesbin mevcut/somut bir şey olduğunu söylemekten kaçınırken, Eş'arîlerde kesbin, Allah'ın yaratılan bir fiili olduğu kanaati ön plana çıkmaktadır. Kelâmcıların ilâhî sıfatlar ve tabiattaki hareketlerin/fiillerin işleyişi gibi konularda tartışma halinde oldukları Meşşâf felsefeciler ise insan fiillerini ilk ilke'den feyz eden ezelfi neden-sonuç zincirinin bir halkası olarak değerlendirirler. Bununla birlikte onlara göre bu zincirin her halkası ilâhî inâyet ile meydana gelmektedir. Onlar ayrıca ahlâken kötü kabul edilen fiilleri, her yönden tam ve hayır olan ilk ilke'ye değil, neden-sonuç sürecindeki fâil nedenlere nispet ederler. Özet olarak hem kelâmcılara hem de felsefecilere göre insanın fiillerinin nihâf kaynağı ilâhî irade ve kudrettir. Ahlâken ya da dinen kötü olan fiiller insanın iradesine bağlı olarak meydana gelirler. İnsan, iradesi ya da kudreti nedeniyle yaptığı eylemlerden sorumludur. Bu hususlarda hemfikir olan felsefeciler ve kelâmcılar bu meseledeki görüşlerini farklı kavram ve ilkeleri merkeze alarak izah etmişler; temelde aynı fikri anlatmak isterken söylem tarzlarında ve tâlî ilkelerde farklı bir tutum sergilemişlerdir. Bu farklılık şu sorular ekseninde kendini göstermiştir: Sorumluluk, fiili var eden güce mi, fiili belirleyen iradeye mi dayanır? İnsanın iradesine bağlı olarak kötü bir fiili yaratması nedeniyle Allah'a kötülük nispet edilir mi? Âlemin, ilk ilke olan Allah'tan, O'nun bilgisi ve zâtı gereği sâdir olması Allah'ın iradesiz ve etkisiz bir fâil olmasını ve dolayısıyla insanın, fiilleri üzerinde etkisi olmayan mecbur bir neden/fâil olmasını gerektirir mi? Kelâmcılar ve felsefeciler bu soruların cevapları bağlamında farklı görüşler ortaya koymuş olsalar da onlar yukarıda değindiğimiz hususlarda ittifak etmişlerdir. Bu çalışmada İslam düşünce tarihinde derin ayrışmalara neden bir problemin arka planında ortak bir amacın olduğu fikri ortaya konulmaya çalışılmış ve İslam düşünce tarihinin söylenenler üzerinden değil de söylenmek istenenler üzerinden okunmasının, dışlayıcı olmayan ve sınırları genişleten yeni açılımlar sağlayabileceğine işaret edilmiştir. Çalışmanın başlıca kaynakları adı geçen düşünce ekollerinin temel metinleridir. Çalışmanın inceleme alanı, insanın fiilleri üzerindeki etkisi ile sınırlandırılmıştır. Çalışma ana bölüm ve sonuç bölümü olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Ana bölümde ekollerin yaklaşımları, ilâhî sıfatlar ve insanın etkinliği şeklinde iki açıdan incelenmiş, sonuç kısmında tartışmaların ardındaki ortak kanaatler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslam teorik düşünce ekolleri, ilâhî sıfatlar, İnsan fiilleri, Sorumluluk, Kötülük, Ortak düşünce.

Abstract

The subject of human acts has been one of the controversial topics of kalām since the first centuries of Islam. A lot of concerning human acts –from divine attributes to divine decree and destiny, from the issue of good and evil (*ḥusn* and *Qubh*) to the boundaries of the reasoning, from the accountability with impossible things to the rational accountability, from the topics of substance and accident to causality- has been said and written in the history of Islamic thought. In this study, the subject was discussed especially within the scope of man's on his own action in connection with the divine knowledge, will, and power. On this issue, the Mu'tazila argues that human beings are independent in doing their good and evil acts with the power that God has given to them because of His will and wisdom, and that the evil actions that they have done cannot be associated with the divine attributes in any way. Sunni theologians assert that God creates human actions through man's originated power. They also argue that evil acts are not independent of the Divine Creation although human beings are the reason of evil in terms of their acquisition (*kasb*) and will (*irāda*). Nevertheless, the representatives of the Sunnī kalām (Asharites and Mātūrīdis) differ on their account of acquisition, which expresses man's agency in his acts. In contrary to the Mātūrīdiya, the Ash'ariya holds that acquisition is a created act of God. On the other hand, the *Mashshai* (*peripatetic*) philosophers, who are opposed by theologians on some issues such as divine attributes and the working of activity/acts in nature, consider human's actions part of the eternal chain of cause-effect that emanate (*al fayḍ*) from the First Principle. However, according to them, every link of this chain is formed by the divine providence (*al-ināyah*). They also attribute morally evil acts not to the First Principle which is complete (*tām*) and full good (*ḥayr*), but to agents in the cause-effect chain. In summary, according to both theologians and philosophers, the ultimate source of human acts is the divine will and power. The acts that are morally or religiously evil, are not independent of man's will. Thus, human beings are accountable for their actions. Philosophers and theologians, who agree on these issues, have explained their views and build their opinions on different concepts and principles. They have shown a very different attitude in their discourse and secondary principles, while all of them basically try to express the same idea. This difference has revealed within the frame of the following questions: Is man's accountability for his actions because of his created power or will? Can evil actions, which are willed by human beings and therefore created by God, attributed to Him? Does the fact that the world emanates from God, the First Principle, due to His knowledge and essence, necessitate Him to be a willless and ineffective agent, and therefore to be a cause cause that has no effect on man's actions? Although theologians and philosophers have put forward different views in the context of the answers to these questions, they agree on the issues we have mentioned above. As this study shows, there is actually a common purpose in this subject, man's actions, which causes deep divisions between theologians and philosophers in Islamic history. Primary sources of the study are the basic texts of the schools mentioned above. Additionally, the study were limited to the subject the effect of human on acts. It consists of two parts: the main part and the conclusion part. In the main section, the approaches of schools were examined from two aspects, in terms of divine attribute and human effectiveness, and in the conclusion section, the common purposes behind the discussions were determined.

Keywords: Kalām, Islamic theoretical thought schools, Divine attributes, Human acts, Accountability, Evil, Common purpose.

Giriş

Doğanın, insanı düşüncelerinde ve eylemlerinde kuşatan, güdüleyen ve arzuları ile imkânları arasındaki ikileme sınırlayan yapısı ile yaratıcının mutlaklığı ve bağımsızlığı göz önünde bulundurulduğunda, insanın, fiilleri üzerinde etkin olup olmadığı meselesinin, doğada bir varlık olarak insanın doğal çevresi ile irtibatından ve yaratıcı karşısındaki konumunun mahiyetini araştırmasından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla bu meselenin düşünce tarihinin hemen bütün evrelerinde ve temsilci öğretilerinde bir mesele olarak ele alındığı ileri sürülebilir. Nitekim semâvî dinlerden klasik ve güncel beşerî akımlara kadar hemen bütün düşünce ekollerinde bu mesele muhtelif bağlamlarda konu edinilmiştir. İslam teorik düşünce geleneğinde Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm ekollerinin yanı sıra felsefenin de temel meseleleri arasında yer alan insan fiilleri kelâm ilminin pek çok konusu ile irtibatlıdır. Bunlar arasında Allah'ın sıfatlarının insan üzerindeki etkileri, insanın kötü fiillerinin Allah'a nispet edilmesi, eşyada doğal zorunluluğun varlığı ya da yokluğu, insanın sorumluluğunun zemini, akla bağlı sorumluluk (*teklîf-i akli*), gücün yetmediği şeyle sorumlu tutulma, cebir ya da iradîliği ima eden dinî metinlerin yorumlanması, eşyanın doğasında iyilik ve kötülüğün bulunmadığı, kaza ve kader, ecelin tayini ve rızık gibi konular zikredilebilir. Belirtmek gerekir ki, insan fiilleri meselesi, adı geçen hemen bütün ekol ve disiplinlerde farklı kavram, yorum ve ilkelere bağlı kalınarak açıklanmıştır. Böylece insan fiilleri meselesinde, kelâm ekolleri arasında ve kelâmcılar ile felsefeciler arasında, zaman zaman dışlayıcı bir üslup içerisinde dile getirilen, söylem farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu söylem farklılıklarının ortaya çıkışının ve derinleşmesinin siyasi, sosyal ya da dinî sebeplerinin incelenmesi bu çalışmada ele alınmamıştır. Şimdi, bu söylemlerin ardında Allah, insan ve fiil ilişkisine dair söylenmek istenen esas maksat ve mânaların kesin bir biçimde birbirlerinden ayrıştıkları ileri sürülebilir mi? Başka bir ifade ile bu ekollerin insan fiilleri kapsamında ortaya koydukları, diğerleri ile çatışan söylemlerinin ardında -birbiri ile örtüşen- söylenmek istenen ortak bir amaç ve anlam var mıdır? Çalışmamızın merkezinde yer alan soru budur. Ana bölüm ve değerlendirme şeklinde iki kısımdan oluşan çalışmamızın ana bölümünde bu soruların cevaplarını tartışmaktan kaçındık. Ana metinde yalnızca, anılan ekollerin insan fiillerine ilişkin yaklaşımlarını inceledik. Sonuç ve Değerlendirme başlığı altında ise ana bölümde serdedilen değerlendirmelerden hareketle düşünce ekollerinin ortak ve hemfikir oldukları hususlar/önergeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Ekollerin yaklaşımları incelenirken, muhtelif kelâmî ve hukukî konular ile ilişkili olan insan fiilleri meselesini, azami ölçüde, 'Allah'ın sıfatlarının kuşatıcılığı karşısında insanın, fiilleri üzerindeki etkisinin ne olduğunun tespiti' sorunu ile sınırlı tutmaya çalıştık. İncelemede öncelikle, ekollerin Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları ilgili ilgili değerlendirmeleri insanın fiilleri ile ilişkisi bağlamında ele alınmış akabinde insanın fiil üzerindeki etkisinin mâhiyeti tartışılmıştır. Bu bağlamda ekollerin karşıt görüşlerle tartışmaları ve bu tartışmalarda kullandıkları deliller çalışmanın makul sınırlarını zorlayacağı için polemikçi bir anlatım ve aktarımdan kaçınılmış, çalışmada, temelde, ekolleri birbirinden ayırıştırıcı yönlerin, iddiaların ve anlatım biçimlerinin öne çıkarılması hedeflenmiştir. Çalışmada teorik düşünceyi yöntem olarak belirleyen yaygın kelâm ekolleri Mu'tezile, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik ile kelâmcıların sıklıkla atıfta buldukları ve eleştirdikleri İbn Sînâcî felsefe geleneğine yer verilmiştir. Çalışmanın temel hedefi, insan fiilleri meselesinde klasik dönemde yapılan

tartışmaların arka planında, ortak amaçların –en azından tartışmalarda tezahür eden söylemler kadar dışlayıcı ve derin olmayan ortak paydaların- yer aldığı düşüncesini öne sürmektedir.

1. Mu‘tezile’de İnsan Fiilleri

Mu‘tezile, dış kültürlerle etkileşimler, iç buhranlar ve siyasî sâiklerle Müslümanlar arasında varlık bulup yaygınlaşan ve insanın, ilâhî kudretin ve tabîî sebeplerin etkisinde kalmadan, eylemlerinde etkin olduğunu ifade eden “kaderî” düşüncüyü benimsemiş ve bu düşüncüyü kendi bünyesine tutarlı bir şekilde eklemiştir. Burada insan fiilleri konusu çerçevesinde Mu‘tezile’nin sıfatlar ve insanın kudretine ilişkin görüşlerini ele alacağız. Öncelikle irade sıfatıyla başlayacağız. Mu‘tezile’de Allah’ın “mürîd” (irade eden) bir fâil olduğu genel olarak kabul edilse de bu sıfata yüklenen anlam, mezhep içerisinde tartışılmıştır. Kâbî (öl. 319/931), Nazzâm (öl. 231/845), Câhız (öl. 255/869) ve Neccâr (öl. 230/845 civarı) iradeyi, belli bir fiili ve vaktini tayin etmek anlamındaki anlamıyla Allah’a nispet etmekten kaçınırken, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50), Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi isimler Allah’ın bu anlamda irade sahibi olduğunu kabul ederler.¹ Ancak onlar iradeyi Eş‘arî ve Mâtürîdîler’de olduğu gibi ezeli bir sıfat olarak değerlendirmeyip bir mahalde (araz ya da niteliğin gerçeklik zemini) yer almayan ve yaratılan şeyden hemen önce (*lahza*) var olan hâdis ve fiilî bir sıfat kabul ederler.² Allah’ın hakikî anlamda mürîd olduğunu savunan Mu‘tezile kelâmcıları, O’nun iradesini iki şey ile sınırlandırır. Bunlar kullardan sâdir olan mübâh fiiller ile ilâhî rızâya konu olmayan kötü (*kabîh*) fiillerdir.³ İrâdenin bu şekilde sınırlandırılması Mu‘tezile’nin ilâhî fiiller anlayışı ile ilgilidir. Mu‘tezile Allah’ın, âdil ve hakîm sıfatları gereğince kötü olan bir şeyi irade etmeyeceğini ve yapmayacağını savunur. Kâdî Abdülcebbar bu durumu şöyle açıklar: “Ezelî olan Allah Teâlâ’yı adl ve hakîm diye nitelediğimizde, bununla O’nun kötü olan bir şeyi yapmayacağı ve irade etmeyeceği kastedilir. [...] O’nun bütün fiilleri güzeldir. [...] Bunun delili şudur şudur: O, kötünün kötülüğünü bilir ve ona

¹ Nazzâm, Allah’ın kendi fiilini irade etmesini yaratma, insanların fiillerini yaratmasını emir anlamında değerlendirirken, O’nun ezeli olarak mürîd olmasını, ezeli planda âlim olması şeklinde yorumlamaktadır. Neccâr’a göre mürîd sıfatı, Allah’ın başka bir güç altında kalmadığını ifade ederken, Câhız insanların ve Allah’ın mürîd olduğunu büsbütün reddetmekte, fâilin, meylederek bir işi yapmasının aynı zamanda onun iradesini de kapsadığını ve âlim olmanın mürîd olmayı ifade ettiğini söylemektedir. Bu görüşlere mukabil Allah’ın hakikî anlamda mürîd olduğunu ileri süren Mu‘tezile kelâmcıları, şahid (fizikî) gerçeklikte bir işin belli bir şekilde ve belli bir zamanda olması mümkünken başka bir şekilde ve zamanda olmasını sağlayan şeyin irade olduğunu ve bu durumun ğaib (ilâhî) gerçeklik için de geçerli olduğunu söyleyerek Allah’ın irade sahibi olduğunu savunurlar. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, ta’lik, Ahmed b. el-Hüseyn Mânkdîm, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 431-434; Zemahşerî, *el-Minhac fi usûli’l-dîn*, thk. Abbas Hüseyin (San’â: Mektebetü Merkezi Bedri’l-İlmî, ts.), 9; Zemahşerî, *Mu‘tezile Akaidi Kitabü’l-Minhac fi usûli’l-dîn*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021); Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-keîâm*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’l-Dîniyye, 2009), 227-228.

² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 431, 447-448; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 136. Mu‘tezile’de kudret kavramı ile ilgili geniş bilgi için bk. Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 115-138.

³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 457-459. Buna karşın Mu‘tezile, Allah’ın, insanların iyi fiillerini irade ettiğini kabul etmektedir. Ancak onlara göre Allah’ın iyi fiilleri irade etmesi iyi olanı yapmaya ya da kötünden kaçınmaya zorlayan bir irade değil, iyinin seçilmesini, tercih edilmesini isteyen iradedir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muġnî/İrâde* (Kahire: y.y., ts.), 6-2/316. Mu‘tezile’de ilâhî iradenin sınırlanması ile ilgili olarak bk. Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbar’da Allah’ın İrâdesinin Sınırlandırılması”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (01 Haziran 2012), 107-126.

ihtiyacı da yoktur (*müstağni*) ayrıca O, kötüye ihtiyacı olmadığını da bilir. İşte bu durumda olan kişi, hiçbir şekilde kötü olanı irade etmez.”⁴ Görüldüğü üzere burada ilim, irade, kudret, adl ve hikmet sıfatları birlikte değerlendirilmiştir. Bu nedenle insan fiilleri bağlamında bu sıfatları birbirleriyle bağlantılı olarak ele almak uygun olacaktır.

Mu'tezile kelâmcıları genel olarak, Allah'ın, gelecek de dahil olmak üzere bütün şeyleri/fiilleri ezeli olarak bildiğini savunurlar.⁵ Bununla beraber Mu'tezile'den bazıları, Allah'ın ezeli bilgisini, insanın fiilini zorunlu kıldığı ve teklîfi anlamsız hale getirdiğini ileri sürerek reddederler. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) bu eleştiriye, Allah'ın bilgisinin kulun fiilini zorunlu kılmadığını ve Allah'ın, şeyleri kulun irade ve kudretine münâsib olarak bildiğini, dolayısıyla Allah'ın bilgisinin, bilinen fiili zorunlu hale getirmediğini söyleyerek cevap verir.⁶ Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın kudretinin de ilim sıfatı gibi ezeli olduğunu, O'nun ezeli ve ebedî bütün fiillere kâdir olduğunu, hiçbir türdeki ve sayıdaki fiilin O'nun kâdirliğini sınırlamayacağını savunurlar.⁷ Ali el-Esvârî (öl. 240/854), Nazzâm ve Câhız gibi bazı istisnalar olmakla birlikte Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın kudretinin -kötü fiilleri kapsayacak yeterliliğe sahip olması anlamında- yaratmaya kâdir olduğunu, savunurlar.⁸ Kâdiri, fiili meydana getiren,⁹ fiili ise kâdirin var ettiği şey/fiil olarak¹⁰ değerlendiren Mu'tezile kelâmcıları, bütün fiilleri kapsama imkân olsa da Allah'ın kâdirliğini, “fâilin yaptığı her iyi fiil”¹¹ şeklinde tanımlanan adâlet sıfatı ile birlikte değerlendirdikleri için ilâhî kudretin yalnızca, insana nispet edilen fiillerin dışındaki iyi fiiller ile sınırlı olduğunu kabul ederler. Buna göre insanların kötü ve iyi fiilleri Allah'ın kâdirliğinin kapsamından çıkmaktadır. İnsanın kötü fiilleri ilâhî kudretin kapsamında değildir, çünkü ilâhî kudret -kötüyü yaratmak için yeterli olsa da- kötü olana tealluk etmez.¹² İnsanların iyi fiilleri ise, onların bu fiillerle sorumlu kılınmaları nedeniyle kâdirliğin kapsamından çıkmaktadır.¹³ Zira insanın, kendi fiilinin kâdiri olmaksızın sorumlu tutulması onu gücü yetmeyen şeyle sorumlu tutmak (*teklîfi mâ lâ-yutâk*) anlamına gelir ki, böyle bir sorumluluk verme (*teklîf*) Mu'tezile kelâmcıları tarafından kötü kabul edilmiş ve Allah'ın insana bu şekilde sorumluluk vermesi reddedilmiştir.¹⁴ Allah Teâlâ ise kötü olan bir şeyi yapmaz. O yalnızca hikmeti ve doğruyu/iyiyi (*savâb*) irade eder.¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr,

⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 301, 302.

⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 160; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tesaffuhu'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2006), 59-65.

⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tesaffuhu'l-edille*, 116, 120; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Matbaatu Dârü Neşri's-Sekâfe, 1950), 67.

⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 155-156; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tesaffuhu'l-edille*, 77.

⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 313; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tesaffuhu'l-edille*, 89.

⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 151.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 324.

¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 301.

¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 357.

¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 316.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 332, 345, 396; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn (Resâilu'l'adl ve't-tevhîd)*, thk. Muhammed Ammâre (Kahire: Darü's-Şurûk, 1988), 238; Cuşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl* (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 2002), 115.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 232; Kâdî Abdülcebbâr *el-Muhtasar*'da Allah Teâlâ'nın, hayrı/tâati irade ederek peygamberler gönderdiğini ve insanların onlara tâbî olmalarını irade ettiğini; O'nun iradesinin zorunlu kılıcı bir irade olduğunu, bu durumda O'nun insanların kötü fiillerini irade ettiğini söylemenin abes/hikmetsiz olacağını söylemektedir. *el-Muhtasar*, 228.

adâlet ilkelerine ayırdığı başlık altında ele aldığı kudretin insan fiillerinden önce olduğunu söyledikten sonra kudretin adâletle ilişkisi şöyle kurmaktadır: “Bu konunun adâlet ile ilişkisi şudur: Kudret fiil ile birlikte olsa insanı gücü yetmeyen şeyle sorumlu tutma (*teklîfi mâ lâ-yutâk*) sorunu ortaya çıkar. Bu ise çirkindir. Adâleti gereği Allah çirkin olanı eylemez.”¹⁶

Allah’ın âlim, mürîd, kâdir, adl ve hakîm sıfatları hakkındaki bu mütalaaları ile mutabık olarak Mu‘tezile kelâmcıları, insanın kudrete fiilinden önce sahip olduğunu ve insanın, kendi fiillerinin kâdiri ve fâili olduğunu kabul ederler. Bu çıkarımı açıklamak amacıyla burada iki tasnife yer vermek istiyoruz. Birincisi Kādî Abdülcebbar’ın fiillerle ilgili tasnifidir. Bu tasnife göre fiiller, insanın kudreti kapsamında olanlar ve olmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Cevherler, renkler, tatlar, kokular, kudret, arzular, nefretler gibi fiiller, insanın değil, Allah’ın kudreti ve fiilleri kapsamındadır. İnsanın fiilleri ise uzuvların (*ef‘âl-i cevârih*) fiilleri ve kalbin fiilleri (*ef‘âl-i kulûb*) olmak üzere iki kısma ayırır. İlki, oluş, itme, bileşim, ses ve elem şeklinde ve ikincisi inanç, irade, nefret, zan ve fikir şeklinde beşer kısımdan oluşmaktadır.¹⁷ İkinci taksim ise İbn Metteveyh’in (öl. V./XI. yüzyılın ortaları) arazlarla ilgili aktardığı taksimdir: Bu taksime göre, arazlar sürekli olanlar (*mâ yebkâ*) ve sürekli olmayanlar (*mâ lâ-yebkâ*) şeklinde iki kısma ayrılırlar. İbn Metteveyh renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat, kudret, oluşlar ve bileşimler gibi arazların sürekli olduklarını ve bunların dışında kalanların ise sürekli olmayıp, an be an yaratıldıklarını belirtir.¹⁸

Fiiller ve arazlar üzerine yapılan bu taksimler muvacehesinde şunlar söylenebilir: Kudret, Mu‘tezile kelâmcılarına göre doğrudan Allah tarafından insanın bedeninde yaratılan ve insanın fiillerinden önce kendisinde mevcut olup onun iyi ya da kötü bütün fiillerini yapabilmesine imkân veren bir arazdır, sıfattır.¹⁹ İnsan, kendisinde yaratılan ve varlığı sürekli olan kudret arazi ile kendi fiillerini irade etmekte ve meydana getirmektedir. Mu‘tezile insanın fiili üzerindeki etkinliğine ilişkin bu iddiasını Kādî Abdülcebbar’ın “güvenilir yöntem” dediği şu delil ile takviye eder: İnsanlar fiillerini, bütün etkenler salimen hazır olduklarında, güdülerini (*devâ‘î*) ve iradelerini ile gerçekleştirirler. İnsanın fiili eğer doğrudan Allah’ın kudreti ile meydana geliyorsa, bu durumda insanın güdü (*dâ‘î*) ve iradesinin fiil üzerinde bir etkisi yoktur, dolayısıyla insanın, irade, inanç vs. gibi yetilere de ihtiyacı olmaz.²⁰ Bu delile göre fiili gerçekleştirme güdü ve iradesi kime ait ise kudret de ona ait olmalıdır. Başka bir ifade ile yaptığı fiillerin insana nispet edilmesinin sebebi - bedenî yeterliliklerin sağlamlığı ve diğer engellerin bulunmaması koşuluyla- onun irade ve güdüsünün fiil üzerinde etkin olmasıdır. Kādî Abdülcebbar, bir güdü insanı kalkmaya ya da yemeye güdülediğinde kalkma ya da yeme eyleminin gerçekleşeceğini, kula ait fiillerin irade ve

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 390.

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 90.

¹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, nşr. İbrahim Medkûr (Kahire: Dârü’s-Sekâfe, ts.), 41. Arazlarla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 199-206.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, bu bağlamda, fiilden önce kulda bulunan kudretin, döven ya da sadaka veren “el” gibi, bir mümini haksız yere öldürmek ya da düşmanları öldürmek için kullanılan “bıçak” gibi bir âlet gibi olduğunu kaydeder. *el-Muhtasar*, 246.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 53, 336; Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *Tesaffuhu’l-edille*, 24; Cuşemî, *Tahkîmu’l-ukûl*, 120; Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbailer’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 171-185.

güdüye, maddi araçların/uzuvların sağlamlığına, kulun varlığından önceki sebeplerin varlığına bağlı olduğunu söyler.²¹

Bu bakış açısı, Mu'tezile'de, fiilden önce olduğu kabul edilen kudretin, araçların sağlamlığı (*selâmetü'l-esbâb*) anlamında kullanıldığını ima etse de, bir araz olarak kudretin fiilden önce insanda mevcut olduğu görüşü, onlara göre kudret, bu imanın içerdiğinden daha fazla bir anlama ve etkinliğe sahiptir.²² Nitekim Kādî Abdülcebbâr da fiillerin insana ihtiyaç duyduklarını, dolayısıyla insanın fiiller üzerinde etkin olduklarını ve bu etkinin, varlığın ortaya çıkması (*hudûs* ve *teceddüd*) noktasında gerçekleştiğini söylemektedir.²³

Belirtmek gerekir ki, Mu'tezile insanın, fiilin fâili olduğu söylerken tabiatta Allah'ın kudretinden bağımsız güçlerin bulunduğunu, insanın kudretinin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmemektedir. Ya da en azından böyle bir değerlendirme, mezhebin genel yaklaşımını yansıtmamaktadır. Muammer b. Abbâd (öl. 215/830), Câhız ve Nazzâm gibi bazı Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın tabiata bazı özellikler verdiğini ve eşyanın zorunlu olarak bu tabî özelliklerine bağlı kaldıklarını savunurlar.²⁴ Buna mukabil Ebü'l-Hüzeyl, Cübbâiler,²⁵ Kādî Abdülcebbâr,²⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044), Cuşemî (öl. 494/1101)²⁷ ve İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141)²⁸ gibi kelâmcılar "sürekli yaratma" (*halk-ı müstemirr*) düşüncesine bağlı kalarak zorunlu sebepliliği reddederler.²⁹ Bu konuda onların temel sâikinin Allah'ın kudretinin sınırlandırılması endişesi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu geç dönem Mu'tezile

²¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 337.

²² Bununla beraber, Eş'arî, Bişr b. Mutemir ve Sümâme b. Eşres gibi bazı Mu'tezile kelâmcılarının kudreti, uzuvların sağlamlığı ve engellerin yokluğu anlamında değerlendirdiklerini nakleder. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 229.

²³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 118-119; Cuşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 157-158.

²⁴ Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Allah'ın yalnızca cevherleri ve cevherlerdeki tabî mânaları (doğal nitelikler) yarattığını ve hastalık, sağlık, ölüm, dirilme, renkler ve tatlar gibi arazların ve fiillerin cisimlerdeki özellikler tarafından sebep-sonuç ilişkisi ile meydana geldiklerini savunur. Nazzâm, eşyanın özelliklerinin cismen içinde evvelimde bilkuvve yaratıldıkları (*kumûn*), daha sonra yine cismen bulunduğu yer gibi doğal sebeplerin etkisiyle ortaya çıktıkları (*zuhûr*) şeklindeki düşüncesi ile bağlantılı olarak eşyanın doğrudan Allah'ın müdahalesi ile değil, kendi tabiatı ile fiili gerçekleştirdiğini iddia eder. Câhız da eşyanın değişmez kanunlara bağlı olduklarını, tabiatın bu kanunlara bağlı kalarak dönüşüm (*istihâle*) geçirdiklerini ve insanın da bu kanunlardan bağımsız olmadıklarını söyler. İslam düşüncesinde doğal sebepliliği (*tabîat*) savunan ilim adamlarının görüşlerinin genel bir değerlendirmesi için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 101-122.

²⁵ Eş'arî *Makâlât*'da her iki ilim adamının, ağır taşın taş havada düşmeden kalacağını, ateşin pamuk ile yanmadan beraber bulunabileceğini mümkün gördükleri aktarır. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın, âmî bir kimsede renklerin idrakini yaratmasının ya da herhangi bir engel bulunmadığında gözde görme idrakini yaratmamasının mümkün olduğunu söyler. Eş'arî, *Makâlât*, 312, 569; Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*, 158.

²⁶ Kādî Abdülcebbâr, irade sahibi fâilin dışında, fiili zorunlu kılan illet anlamında tabiat, nefis, akıl ve yıldızlar gibi müessirleri makul bulmadığını söyleyerek reddeder. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 120-122, 325.

²⁷ Cuşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl*, 68-80.

²⁸ Melâhimî, *Tuhfe* ve *el-Fâik* adlı eserlerinde de tabiattaki olayları zorunlu illet-malûl ilişkisi içinde değerlendiren felsefecilerin yaklaşımlarını eleştirmektedir. Melâhimî, *Tuhfetu'l-mütekellimîn fi'r-reddi ale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansarî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 130-135; Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedîr Avn (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikî'-Kavmiyye, 2010), 146-150; Orhan Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mu'tezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 288-297.

²⁹ Genel bir değerlendirme için bk. Munâ A. Ebu Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmî'iyye, 1994), 259-269.

kelâmcıları âlemde sebeplilik ilkesinin zorunlu olmadığını söyleseler de mutlak anlamda sebepliliği reddetmemekte, bilakis Allah'ın fâil-i muhtâr olması ve kudretinin sınırlanmasından kaçınmak için sebeplerin zorunlu olmadığını savunmaktadırlar. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl ve Cübbâî'de görülen cevâz teorisi,³⁰ Kâdî Abülcebbâr'ın, Allah'ın sebebi yaratıp sonucu (*müsebbeb*) yaratmamasının mümkün olduğunu söylemesi³¹ ve bütün cisimleri ve arazları yaratının fâil-i muhtâr olan Allah olduğunu ortaya koyduktan sonra zorunlu tabiat görüşünü eleştirmesi, Cüşemî'nin eşyâdaki olayları tabiata nispet edenlere karşı bütün bunların irade sahibi bir fâil tarafından var edildikleri tezini savunması, Melâhimî'nin felsefecilerin tabiattaki doğal süreçleri sebep-sonuç ilişkisi içerisinde açıklayan yaklaşımlarını özetledikten sonra "Bütün bunlar, onların zorlamalarıdır. Bu zorlamalar ile onlar, zikrettikleri bütün olayları kendi iradesi ile kullarına ihsânda bulunmak için yaratan irade sahibi yaratıcıyı (*es-Sâni'u'l-Muhtâr*) reddetmişlerdir (*def*)" demesi ve akabinde Allah'ın her şeyi yarattığını anlatan ayetlere yer vermesi bu kanaati desteklemektedir.

Neticede olarak şu söylenebilir: Mezhep içinde farklı görüşleri savunanlar bulunsa da, Allah'ın âlimliğinin ve kâdirliğinin bütün mevcûdâtı kapsadığı, tabiattaki bütün fiillerin Allah'ın kudreti ile meydana geldiği, teklîfin makul bir zemine oturtulması amacıyla insanlara ait olduğu savunulan ve bir araz olan kudretin Allah tarafından onlara verildiği ve insanının, irade ve güdüsü ile bu kudreti kullanarak fiillerini icra ettikleri düşüncesi, Mu'tezile'de –özellikle son dönem temsilcilerinde- kabul gören genel yaklaşımı yansıtmaktadır.

2. Mâtürîdî ve Eş'arî Düşüncede İnsan Fiilleri

Farklı iklim ve ilim havzalarında neşet eden Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri, usûlüddînin meselelerinde büyük oranda hemfikir olsalar da bazı meselelerde, aralarında fikir ayrılığı bulunmaktadır. İnsan fiilleri konusu da belli bir açıdan da olsa fikir ayrılığı yaşanan bu meseleler arasında yer almaktadır. Burada her iki ekolün konuya dair müttefik oldukları temel kabulleri ve akabinde ayrıştıkları noktaları ortaya koymaya çalışacağız. İnceleme konumuz itibarıyla temel meselelerde hemfikir olmaları nedeniyle Mâtürîdî ve Eş'arî ekollerini aynı başlık altında incelemeyi tercih ettik. İki ekol arasındaki tartışmalı olan bazı hususları yine konumuz ekseninde kalmaya özen göstererek açıkladık.

Doğrudan tabiat ve insan fiilleri ile ilgili ilâhî sıfatlar olan ilim, irade ve kudretin sıfatlarının, ezelf ve her şeyi kuşattıklarını her iki ekol kabul etmektedir. Buna göre var olan ve olacak olan her şey doğrudan Allah'ın bilgisi kapsamında ve O'nun irade³² ve kudreti ile meydana gelmektedir. Onun kudretinden başka eşya üzerinde var edici hiçbir güç ve fâil yoktur.³³ Burada birkaç husus söz

³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 312, 569.

³¹ Kâdî Abülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 389-390.

³² Burada iradeyi muhabbet ve rızâ ile birlikte değerlendiren bazı Eş'arîlerin yaklaşımları, Allah'ın kötü fiilleri severek irade etmesi şeklinde anlaşılabilmesi için mahzurlu bir konum arz ediyor gibi gözükmektedir. Ancak Cüveynî bu yaklaşımı şöyle yorumlamaktadır: "Allah Teâlâ, kulun küfrüne [ve kötü fiillerine] onları cezalandıracak olması yönüyle râzî olur." Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 239. Bu yoruma göre ilâhî rızânın iyi ve kötü fiillere yönelişi farklı açılardandır. İlkine gerçekleşmesi açısından, ikincisine ise gerçekleştiğinde adâletle karşılığının görülecek olması açısından.

³³ Eş'arî, *el-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyi ve'l-bida'*, nşr. Hammûde Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısriyye, 1955), 25, 47; Cüveynî, *el-İrşâd*, 187; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 206; Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (Beirut:

konusudur. Birincisi, Allah'ın ezeli ilminin, hâdis zamanda gerçekleşen olayları zorunlu kılıp kılmayacağı sorundur. Her iki mezhep de –Mu'tezile'de olduğu gibi- ezeli ilmin malûma/olaya tâbi olduğu ilkesine istinaden ilmin bilinen olayı zorunlu kılmadığını kabul eder.³⁴ Dolayısıyla Allah'ın ilmi herhangi bir şekilde bilinen olayı etkilemediği için, mezkûr sorun etkisini kaybedecektir. Diğer husus ise Allah'ın hayır ve şerri, iyi ve kötüyü irade etmesinin, kötülüğün O'na nispet edilmesini gerektirip gerektirmeyeceği meselesidir. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Allah Teâlâ'nın her şeyi yarattığını, kötüyü yaratması nedeniyle kötülükle nitelenemeyeceğini, yaratma (*halk*) ile yaratma sonucu meydana gelen şeyin (*halku fiili'l-halk*) farklı olduklarını ifade eder. Akabinde de, O'nun her şeyi hikmetine bağlı olarak yerli yerinde var ettiğini (*vaza'a külle şey'in mevzi'ahû*) söyleyerek bunun hikmetle çalışmadığını ve zulüm olmayacağını, yedirme, giydirme ve rızık vermenin de Allah'a ait olduğunu ancak O'nun, yeme, giyinme ve rızıklanma ile isimlendirilmeyeceğini söyler.³⁵ İmam Eş'arî (öl. 324/935-36) de Allah'ın, kötü bir fiili başkasında/başkası için yarattığını, O'nun, bir cisimde hareketi yaratması nedeniyle "hareketli" diye nitelenemeyeceği gibi, zulmü başkasında yaratması nedeniyle zalimlik ile nitelenmemesi gerektiğini ifade eder.³⁶ Eş'arî kelâmının önemli temsilcilerinden Cüveynî (öl. 478/1085) de Allah hakkında fayda ve zararın kavramlarının düşünülmemeyeceğini, dolayısıyla O'nun, kötü/zararlı fiilin kötülüğünü bilmesi nedeniyle onu yapmayacağını ve ona ihtiyaç duymayacağını söylemenin doğru olmadığını, kötü olan bir fiili yarattığında O'na bir zararın ilişmeyeceğini ve iyi ve kötü bütün fiillerin O'nun hakkında eşit olduğunu söyler.³⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) de iyi şeylerin ve inançsız kişinin inançsızlığı gibi kötü olan şeylerin Allah'ın var etmesi ile meydana geldiklerini ve kötü şeyleri var etmesinin, O'nun kötü olarak nitelenmesini gerektirmeyeceğini söyler. O inançsızlığın, insanın eylemi (*fiil*) olduğunu, Allah Teâlâ'nın kulun seçimine göre o eylemi var ettiğini (*icâd*) belirtir ve Allah Teâlâ'nın, hikmeti gereğince kulun kötü eylemlerini yaratmasının kötü olmadığını, dolayısıyla O'na kötülüğün nispet edilemeyeceğini ifade eder.³⁸

Bu temel hususlarda ittifak eden Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri Allah'ın ezeli ve her şeyi kuşatan kudretinin insanın fiili ile ilişkisinin mâhiyetinde ihtilaf etmişlerdir. Başka bir ifade ile Allah'ın kudretinin kapsamında olan insan kudretinin ne olduğu ve ne kadar etkili olduğu her iki ekol tarafından farklı biçimlerde izah edilmiştir. Öncelikle vurgulamak gerekir ki, her iki ekol de insanın iyi ve kötü fiillerinin tamamının Allah tarafından yaratıldığını kabul ederler.³⁹ İzahtaki farklılık, kulun, Allah'ın yarattığı fiildeki katkısının ne olduğunun tespit edilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Burada öne çıkan temel kavram hâdis kudret kavramıdır. Eş'arîlere göre hâdis

Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1987), 317; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 124-126; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Tevhîd* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006), 34.

³⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 65, 88, 202; Fahrreddin er-Razî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, nşr. Muhammed Abdüselam Şahîn (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1999), 3-2/37; es-Semerkandî Şemseddin, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye* (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2007), 142, 175, 178.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252-253, 259, 338.

³⁶ Eş'arî, *el-Luma'*, 79, 56-57.

³⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslamiyye*, thk. Zahid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 35-36..

³⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011), 2/925-927.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 253; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/779.

kudret, Allah'ın fiil anında insanda yarattığı sürekli olmayan bir arazdır.⁴⁰ Eş'arîler bu hâdis kudretin herhangi bir şekilde insan fiillerinin *varlık kazanmasında* bir etkisinin olmadığını, her fiil anında bu kudretin Allah tarafından yeniden yaratıldığını savunurlar.⁴¹ Bâkılânî bu düşüncenin sâikinin, insanların, fiillerinde her an Allah'ın yardımına muhtaç oldukları düşüncesinin yattığını söylemektedir.⁴² Fiil Allah'ın her an yarattığı bu kudret ile meydana gelmektedir ki, bu durumda fiili var eden Allah'tır. Onlara göre fiil anında insanda vücûd bulan bu kudret insanın yalnızca "kesb eden" (fiil üzerinde çaba gösteren kişi) olmasına imkân vermektedir. Bu bağlamda onlar kesbi "fiilin *hâdis kudret ile* meydana gelmesi"⁴³ -ki, Eş'arî, bu tanımlı tercih ettiğini söylemektedir- "fiil anında fiil üzerinde, onu felçlinin hareketi gibi zorunlu bir eylem olmaktan çıkaran tasarruf",⁴⁴ "kulun, [hâdis olan] irade ve kudretini fiil anında [belli bir fiile] yöneltmesi"⁴⁵ gibi fiil anında meydana gelen hâdis kudret ile bağlantılı olarak tanımlamışlardır. Şu halde insanın fiil üzerinde bir rolünün olduğunu belirleyen şey, bu tanımların işaret ettiği üzere, onun, fiil anında kendisinde yaratılan hâdis kudrete mahal/zemin olmasıdır.⁴⁶ Böylece insan, kendisinde yaratılan, edilgeni olduğu hadis kudretin fiili var ediş sürecinde, bir şekilde sürece dahil olup kudreti belli bir fiile yönlendirebilecek bir melekeye sahip olabilmektedir ki bu meleke onun kesbine tekabül etmektedir.

Şu var ki, İmam Eş'arî kesbin hakikî fâilinin Allah olduğunu ve kesbin, O'nun fiili olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Bu yaklaşım insanın, fiili üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını ima etse de Eş'arî'nin ifade etmeyi amaçladığı şey, bu imanın ötesinde başka bir şey olmalıdır. Nitekim Eş'arî, bir eylem/hareket olarak kesbin insanda var olduğunu söylerken, bu kesb hareketine onun muktedir kılının, Allah olması gerektiğini söylemektedir.⁴⁸ Bu açıklama, insanın fiili üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı çıkarımına bizi icbâr etmez. Eş'arî'nin ifadesi -fiil anında insana verilen hâdis kudretin belli bir eyleme yönlendirilmesi anlamına gelen- kesb kabiliyetinin ve yetkinliğinin insana Allah tarafından kazandırıldığı şeklinde de yorumlanabilir. Eş'arî aktardığımız kanaatinin akabinde Allah'ın bizde kesbi yaratmaması halinde, bizim kesbe sahip olamayacağımızı belirtir. Şu halde ona göre Allah tarafından verilen kesb ile insan, kendi irade ve ihtiyarına dayanarak, Allah tarafından yaratımı sürecinde fiil üzerinde, onun belli bir yönde gerçekleşmesi noktasında etkin olmaktadır. Bu yorum hem Eş'arî'yi kendi içinde tutarlı bir şekilde hem de sonraki takipçilerinin yaklaşımlarını mezhebî bütünlük içinde değerlendirmeye imkân vermektedir. Nitekim Eş'arî zorunlu hareketlerin ve kesbe dayalı hareketlerin Allah tarafından yaratıldıklarını söyledikten sonra, bu söylemin, kesbî hareketlerin de zorunlu olmasını gerektireceği şeklindeki eleştiriye şöyle cevap vermektedir: Zorunlu fiiller, felçlinin hareketi gibi,

⁴⁰ Eş'arî, *el-Luma'*, 95; Cüveynî, *el-İrşâd*, 215, 217; Bâkılânî, *Temhîd*, 325.

⁴¹ Örnek olarak bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 73-74; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 63.

⁴² Bâkılânî, *Temhîd*, 325, 342.

⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, 539, 542.

⁴⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 347.

⁴⁵ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, thk. Ahmed Hicâzî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1988), 58.

⁴⁶ İmam Eş'arî şöyle demektedir: Kesb fiilin hâdis kudret ile meydana gelmesidir. Kadîm kudret ile fiili gerçekleştiren gerçek fâil, hâdis kudret ile fiili meydana getiren ise kesb edendir, [daha doğru bir ifade ile kesbe konu olandır] (*müktesib*). Eş'arî, *Makâlât*, 539.

⁴⁷ Eş'arî, *el-Luma'*, 73-74.

⁴⁸ Eş'arî, *el-Luma'*, 78.

mecbur bırakılan, dayatılan ve *çaba gösterilmesine karşın kaçınılamayan* fiiller iken, kesbî fiiller ise gelmek, gitmek gibi zorunlu kabul edilemeyeceğini herkesin sağduyusu ile bildiği fiillerdir. Her iki fiil bir hareket/eylem olması yönüyle varoluş ve yaratılma açısından aynı olsalar da kesbî ya da zorunlu olmaları yönüyle birbirinden farklıdır; onların yaratılma yönünden aynı olmaları kesb ve zorunluluk yönlerinin de aynı olmalarını gerektirmez.⁴⁹

Onun bu açıklamaları, insanın, kesbî fiillerde fiili yapmaktan kaçınabilme ya da terk edebilme ve bu yönde çaba gösterebilme selahiyetine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Eş'arî insanın iman etmeye gücünün (*istitâat*) yetip yetmediğine ilişkin bir soruya şöyle cevap vermektedir: “Eğer iman etmeye gücünün yetmemesi ile kastettiğiniz şey, kişinin aciz olması ise bunu kabul etmeyiz. Kastettiğiniz, kişinin imanı terk edip başka şeylerle meşgul olması nedeniyle iman etmemesi ise evet [insanın iman etmeye gücü vardır].”⁵⁰ Bu cevaba göre insanın fiil üzerindeki etkisi, iradesi ve gayreti üzerinden temellendirilmektedir. Şehristânî (öl. 548/1153) de Eş'arî'nin görüşünü aktarırken, ona göre Allah'ın, hâdis kudretin akabinde insanın irade ve gayretine göre fiili yarattığını söylemektedir.⁵¹ Eş'arî ayrıca “imanı kesb etti”, “inançsızlığı kesbetti” gibi ifadelerin anlamının, iman ve inançsızlığın hâdis kudretle meydana geldiğini ifade ettiğini söyler.⁵² Dolayısıyla ona göre hâdis kudretin fiilin kesb edilmesinde bir etkisi vardır. Zira o, kesbi, kesb edenin hâdis kudreti ile bir şeyin meydana gelmesi şeklinde tanımlar.⁵³ Şu halde Eş'arî'ye göre kudreti de mutlak anlamda kesb etme selahiyetini de insanda yaratan Allah'tır; bu anlamda hakikî fâil Allah'tır. İnsan irade ve ihtiyarı ile kesbini kullanmakta fiil üzerinde belirleyici olmaktadır. Eş'arî'nin kesbi ısrarla Allah'a nispet etmesinin nedeni ise geç dönem Eş'arîlerinden farklı olarak, kesb kavramını “varlık verme” sürecinin bir unsuru olarak değerlendirmesidir. O kesbi fiil anında fiili var eden kudretin etkinliği şeklinde değerlendirir. Kudret varsa kesb vardır. “Allah Teâlâ'nın kendisinde kesbi yaratmadığı kişide kesbin olması imkânsızdır. Kudret olmadan kesb mümkün olmadığına göre kesb kudret için var edilmiştir.”⁵⁴ Fiil kesptir. Fiili var eden Allah ise hakikî kesb eden de O'dur.⁵⁵

Hakikî fâil ve kâsib Allah ise ve kesb yalnızca fiilin meydana geliş sürecinin bir birimi ise kudretten farkı nedir? Bu kavram neyi ifade etmekte ve neden insanla irtibatlı olarak ele alınmaktadır? Görebildiğimiz kadarıyla Eş'arî kesbi, fiilin hâdis kudret ile kendisi üzerinde var olduğu fâili ifade etmek için kullanmaktadır. İnsanın fiili kendisinde var edilen hâdis kudret ile meydana geldiği için başka bir ifade ile insan hâdis kudretin mahalli/zemini olduğu için onun fiili ya da onda meydana gelen fiil kesb diye isimlendirilir. Allah ise hâdis kudretin mahalli olmadığı gibi hâdis kudret ile kâdir ve fâil de değildir. Kesbi, hâdis kudreti ve fiili kulda yaratan Allah olsa da kesbi bir kazanım olarak (*mükteseb*) kendisinde bulunduran, insandır. Kesbi var eden Allah, kesbi kullanan insandır; ancak kesbi var eden olması hasebiyle Allah hakikî fâildir. Bu açıklamada kesb hâdis kudret ile meydana gelen fiili ifade eder. Bu durumda insanın zorunlu fiilleri ile insanın fiilleri

⁴⁹ Eş'arî, *el-Luma'*, 75-76.

⁵⁰ Eş'arî, *el-Luma'*, 99.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 1/97.

⁵² Eş'arî, *el-Luma'*, 74.

⁵³ Eş'arî, *el-Luma'*, 76.

⁵⁴ Eş'arî, *el-Luma'*, 96-97.

⁵⁵ Eş'arî, *el-Luma'* 72, 73.

dışında hâdis kudret ile meydana gelen doğal fiiller de kesbî kabul edilmeli midir? Yukarıda da temas edildiği üzer Eş'arî kesbî fiilleri -var olmaları ve yaratılmaları açısından zorunlu fiiller ile aynı düzlemde değerlendirirse de- insanın iradesiyle aktif olması yönüyle zorunlu fiillerden ayırmaktadır.⁵⁶ Bu durumda Eş'arî'ye göre kesbin hâdis kudret ile insan iradesinin kesiştiği düzlemdeki bir etkiyi ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Benzer bir değerlendirmeyi Eş'ârî'nin takipçilerinden Bâkılânî'de (öl. 403/1013) de görmek mümkündür. O insanın bütün fiillerini Allah Teâlâ'nın yarattığını, insanın, fiili var etmede bir etkisinin olmadığını ve fiilin -ibâdet ya da günah gibi- belli bir fiil olma yönünü belirleme anlamındaki kesbin Allah tarafından insana verildiğini, insanın irade ve ihtiyarı aracılığıyla kesbini kullanarak hâdis kudret aracılığı ile fiil üzerinde etkin olduğunu söyler⁵⁷ ve insanın kesbî fiilinin zorunlu fiilden ayrıştığını büyük oranda Eş'arî'nin ifadelerine benzer ifade ve deliller ile açıklar ve gerekçelendirir.⁵⁸ Şehristânî (öl. 548/1153), Eş'arî'nin görüşünü zikrettikten sonra "Bâkılânî'nin ondan bir adım ileri gidip" hâdis kudretin fiilin varlığı üzerinde etkisinin olmadığını, ancak fiilin varlık dışındaki diğer yönlerinde (*cihât ve itibârât*) etkisinin olduğunu söylediğini aktarır. Onun aktarımına göre Bâkılânî, fiilin varlık dışında insana nispet edilen oturmak, kalkmak, namaz kılmak ve oruç tutmak gibi özelliklerinin/yönlerinin olduğunu iddia etmektedir. Ona göre fiilin Allah'a nispet edilen yönlerinin insana nispet edilmesi doğru olmadığı gibi, insana nispet edilen yönlerinin de Allah'a nispet edilmesi doğru değildir.⁵⁹ Eş'arî ile Bâkılânî arasındaki fark muhtemelen kesb kavramının farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Eş'arî kesbî fiilin gerçekleşmesi (*vukû'u'l-fi'l*) şeklinde tanımlarken, Bâkılânî kesbî "insanda fiil anında meydana gelen kudret aracılığıyla fiil üzerinde tasarrufta bulunan ve fiilin zorunlu niteliği almasına engel olan yeti" olarak yorumlamıştır.⁶⁰ İlkinde kesb doğrudan fiilin varlığı ile ilişkili iken ikincisinde kesb fiili yönlendiren bir etken olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimize göre her iki ilim adamı da fiili var edenin Allah olduğu insanın yalnızca iradesiyle fiilin oluşum sürecine dahil olduğu noktasında hemfikirdir.

Cüveynî de *el-İrşâd* ve adlı eserinde var olan her şeyin Allah'ın kudreti ile meydana geldiğini,⁶¹ hâdis kudretin var olmakla (*hudûs*) ilgili olduğunu,⁶² ilim ve iradenin fiil üzerinde bir etkisi olmadığı gibi hâdis kudretin de fiil üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını söylemektedir.⁶³ Burada kudretin fiilin üzerindeki etkisi ile neyin kastedildiği belirgin olarak verilmemiştir. Bununla birlikte hâdis kudret için olumsuzlanan etkinin fiilin gerçekleşmesi (*ikâ'u'l-makdûr*) yönünde bir etki olduğu söylenebilir. Nitekim Cüveynî bu hususu *el-Luma'* adlı eserinde açıkça belirtmiştir.⁶⁴ Cüveynî *el-'Akâidü'n-Nizâmiyye*'de kısmen daha farklı yaklaşım sergiler. O bu eserinde fiillerinin, insanın seçimi ve gücü (*iktidâr*) ile meydana geldiğini, insanın kudretinin fiili üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını söylemenin yanlış olduğunu, bununla birlikte fiilin Allah'ın kudreti ve

⁵⁶ Bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 74-76.

⁵⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 319, 323-324, 341-342.

⁵⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 347.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/97-98.

⁶⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 347.

⁶¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 187.

⁶² Cüveynî, *el-İrşâd*, 206-208.

⁶³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 210.

⁶⁴ Cüveynî, *Luma'u'l-edille fi kavâidi 'Akâidi Ehl-i sünne ve'l Cemâ'a* (Beirut: Alemü'l-kütüb, 1987), 120-121.

insanın kudreti şeklinde iki kudret ile var olduğunun iddia edilemeyeceğini vurgulamakta, Mu'tezile'yi fiili varoluşunu tek başına insan nispet etmeleri nedeniyle eleştirmektedir.⁶⁵ Fiil iki kudret ile var olamıyorsa ve yaratan yalnızca Allah ise insanın kudretinin etkisi hangi noktada ortaya çıkmaktadır? Cüveynî bu sorunu ile ilişkin olarak, Allah'ın insan için bir kudret yarattığını, insanın bu kudreti sahiplendiğini ve fiilin, insanın sıfatı olan bu kudret ile meydana geldiğini söylemektedir. Ancak bu kudret Allah'ın fiilidir. Zira kudreti yaratmak yalnızca Allah'a aittir. İnsanın hâdis kudreti ile bir fiil var olduğunda bu fiil Allah'a nispet edilir, çünkü o fiil Allah'ın fiili ile yani kudreti yaratması ile meydana gelmiştir. İnsan ise Allah'ın kendisine verdiği seçme hakkı ile bu kudreti belirli fiillere yönlendirmektedir. Dolayısıyla fiili yaratan Allah'tır.⁶⁶ Bu değerlendirmeye göre Cüveynî hâdis kudretin fiilin gerçekleşmesinde etkisinin olduğunu kabul etmektedir. Ancak kudretin Allah'ın fiili olması hasebiyle O'na nispet edilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Şu halde insanın fiil üzerindeki etkisi Allah'ın kendisine verdiği irade ile yine Allah'ın verdiği kudret üzerinde yönlendirmede bulunmaktır. Cüveynî'nin Bâkılânî ve Eş'arî'den daha fazla insanın etkinliğine dikkat çekse de nihâî kerte de ona göre, insanın, fiil ve kudret üzerinde iradeye dayalı yönlendirmenin ötesinde bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Benzer bir düşünceyi Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de dile getirmektedir. O, namaz ve insan öldürme fiillerinin birer hareket olduğunu, bu fiillerin aslı olan hareketi Allah'ın yarattığını, fiilin namaz ve öldürme gibi belirli/ayrışan vasıflarının kulun kesbi ile gerçekleştiğini ileri sürmektedir.⁶⁷

İmam Eş'arî ve takipçilerinin yaklaşımları –aralarındaki ifade ve vurgu farklılıkları- göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî mezhebinin genel kanaati ile ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Fiil anındaki hâdis kudreti ve onu belli bir fiile yönlendirme selahiyetini (*kesb*, *ihtiyâr*) yaratan Allah'tır. İnsan bu selahiyete/kesbe/iradeye dayanarak kendi seçimi ile hâdis kudreti belli bir eyleme yönlendirmekte ve fiili iyi ya da kötü nitelikleri gerçekleştirmektedir. İnsanın sorumluluğu da bu ihtiyârî ve kesbî tasarrufa dayanmaktadır. (Allah en doğrusunu bilendir.)

Eş'arîler'de olduğu gibi Mâtürîdîler'de de fiil anında insanda yaratılan hâdis kudret sürekli olmayan bir arazdır.⁶⁸ Fiili var eden Allah'tır, insan yalnızca kesb eder.⁶⁹ İmam Mâtürîdî fiili var eden gücün Allah'a ait olduğu iddiasını, mahlûkâtın tamamının ve yaratılan bütün fiillerin O'na muhtaç olması gerektiği düşüncesine dayandırır.⁷⁰ Bununla birlikte Mâtürîdîler, insanın kendi

⁶⁵ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 43-44.

⁶⁶ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 46-47, 48-49. Cüveynî burada insana hâdis kudreti biçimlendirecek bir seçme hakkı (*ihtiyâr*) verildiğini vurguladıktan sonra, Allah'ın yarattığı, kudreti fiile yönlendirme yetkisini, efendi-köle örneği üzerinden anlatır. Buna göre kölenin, efendisinin verdiği yetki ve izinle gerçekleştirdiği alış veriş, efendinin izni nedeniyle geçerli olur. Alış veriş efendisinin belirlediği şartlara uygun yapması ya da yapmaması halinde ödül ya da cezâ alacaktır. Fiilin geçerliliği ve izni efendiye ait olsa da verilen izne dayanarak alışverişinin bilinçli iradesi ile efendinin taleplerine uygun şekilde gerçekleştirmek kölenin "tasarrufudur". İnsan fiillerinde bağlamında da benzer şekilde, kudret, kesb ve dileme kabiliyeti Allah tarafından yaratılmış olsa da irade ile fiilin belli bir yönde gerçekleştirmek insana aittir.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Pakistan: Dârü'l-Me'ârifî'n-Numâniyye, 1981), 2/127.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 357, 361; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2005), 123; Neseî, *et-Temhîd*, 88.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 337; Neseî, *et-Temhîd*, 100;

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 361.

iradesi ile yaptığı fiilin hakikatte insana nispet edilmesi gerektiğini savunurlar. Mâtürîdî iyi ve kötü (*tâat ve ma'siyet*) fiillerin Allah'a nispet edilmesinin doğru olmadığını, herkesin –Eş'arî'de de görülen sağduyu deliline benzer şekilde- kendi özünde sağduyusu ile irade sâhibi, fâil ve kesb eden olduğunu idrak ettiğini, fiilin kesb yönüyle *hakikî* anlamda kula, yaratma yönüyle hakikî anlamda Allah'a ait olduğunu ifade eder.⁷¹ Ona göre fiilin iki yönü vardır: Birinci, yoktan var etme gibi, insan aklının ve iradesinin erişemeyeceği yönler, diğeri emredilen ya da yasaklanan şeyi yerine getirme gibi insan aklının ve iradesinin erişebileceği yönlerdir. Mâtürîdî ilk yönü itibarıyla fiilin, iradelerinin sınırını aştığı için insanlara nispet edilemeyeceğini, ikinci yönü itibarıyla ise fiilin insanlara nispet edilmesi gerektiği söylemektedir.⁷²

Hanefî ve Mâtürîdî düşüncesinin temsilcilerinde Ebü'l-Pezdevî (öl. 493/1100) de insanların bütün fiillerini Allah Teâlâ'nın yarattığını söylediikten sonra insanın hakikî anlamda fâil olduğunu, fâilin “hâdis kudret ve irade ile fiili meydana getiren kimse” anlamına geldiğini, nihayetinde insanın fiillerinin biri Allah'a diğeri insana ait olmak üzere iki fiil ile var olduğunu söyler. Ancak Allah'ın fiilinin yaratmak ve fiili var etmek, insanın fiilinin ise yaratmanın dışında başak bir şey olduğunu söylemektedir.⁷³ Onun düşüncesinin daha belirgin hale gelmesi için insanın fiili ile neyi kastettiğinin tespit edilmesi gerekir. O fiillerinin yaratıldıklarını incelediği başlık altında şöyle bir ifadeye yer verir: “Var etmeyi Allah Teâlâ'ya, fiili ise insana nispet etmemiz gerekir. Çünkü bize göre [insana ait] fiil Allah Teâlâ'nın fiilinin sonucudur (*mef'ûl*), insanın fiilinin sonucu değildir. Evet, [netice] o, insanın fiilidir. Fiil ise fiilin sonucundan (*mef'ûl*) başka bir şeydir. Dolayısıyla insanın fiili Allah Teâlâ'nın fiili değildir, O'nun fiili insanın fiilinden başka bir şeydir. Allah'ın fiili var etmedir. [Örneğin] oturmak, O'nun fiili değil, fiilinin [yani yaratmasının] sonucudur. Oturmak insanın fiilidir; *fiilinin sonucu değildir*.”⁷⁴ Bu pasaj göstermektedir ki, Pezdevî'ye göre [onun ifadesiyle Hanefîlere göre] insanın fiili, fiil olması yönüyle bir eylemi ortaya çıkarmaz. İnsanın fiili, Allah'ın insanda var ettiği mutlak/belirsiz fiile nitelik kazandırmaktan ibarettir. Buna göre Allah'ın fiili yaratmak, fiilinin sonucu ise insanın belli bir fiil sahibi olmasıdır. İnsanın tikel fiili Allah'ın fiilinin sonucu olduğuna göre, bir eylem olması yönüyle fiilin ortaya çıkışında insanın bir etkisi yoktur. İnsan yalnızca ortaya çıkan fiilin niteliğini belirler. Nitekim Pezdevî de bir fiilin birçok yönünün olduğunu, insanın kötü fiillerini bir hareket/fiil olması yönüyle (*min haysü hareket*) yaratanın Allah olduğunu, ancak onun kötü yönünün Allah'ın yaratması ile meydana gelmediğini, insanın hâdis kudreti ve iradesi ile gerçekleştiğini söylemektedir.⁷⁵

Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) yaklaşımı da Pezdevî'nin yaklaşımı ile örtüşmektedir. O, insanların fiillerini Allah'ın yarattığını, bununla beraber iyi ve kötü fiillerin insanlara ait olduklarını söyler.⁷⁶ Ona göre insanların fiilleri biri Allah'a ait olan yaratma kudreti (*ezelî*), diğeri insana ait olan kesb kudreti şeklinde iki kudrete (*hâdis*) dayanmaktadır.⁷⁷ İlâveten o, fiilin yaratma ve kesb şeklinde iki anlamı olduğunu belirtmekte, insanın fiilinin, var etme ile değil irade etmekle

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 322-325.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 326.

⁷³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 124.

⁷⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 110.

⁷⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 113-114.

⁷⁶ Neseî, *et-Temhîd*, 94.

⁷⁷ Neseî, *et-Temhîd*, 10-102.

ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın fiiline nispet edilen iyi ve kötü gibi nitelikler (*ma'ânî*) doğrudan Allah'ın fiili olan var etme ile ilgili değildir. Bu nitelikler Allah'ın yaratmasının sonucu meydana gelen, insanın iradî fiilleri ile ilgilidir. Ancak insanın iradesi ile yaptığı etki, Allah'ın fiilinin sonucudur (*mef'ûl*) ve dolayısıyla insanın fiili ve kudreti Allah'ın kudreti altındadır.⁷⁸ Bu açıklamaya göre Nesefî de Pezdevî gibi hâdis kudret ve kesb ile ifade edilen insana ait fiilin ya da insanın fiil üzerindeki etkisinin yalnızca Allah'ın yarattığı fiile nitelik kazandırmakla sınırlı olduğunu kabul ediyor gözükmektedir.⁷⁹

Neticede Mâtürîdîlere göre, insanın fiilini yaratan Allah'tır ve bir araz olan hâdis kudretin fiilin var oluşu üzerinde bir etkisi yoktur. İnsanın, iradesinin yardımı ile fiilin üzerindeki etkisi ona niteliğini/vasfını kazandırmaktır. Bu etkisi nedeniyle insan hakikî anlamda fâil kabul edilmektedir. İnsanın fâilliğinin anlamı da kesb eden olmasından ibarettir. Kesb kavramında temel belirleyici husus, insanın iradesi ile fiilin niteliğinde belirleyici olmasıdır. Beyâzîzâde'nin (öl. 1098/1687) de vurguladığı gibi Mâtürîdîlerin çoğunluğunun görüşüne göre “fiilin aslı Allah'ın kudreti iledir, fiilin iyi ve kötü (*tâat* ve *ma'siyet*) şeklinde nitelenmesi (*vasf*) ise kulun kudreti iledir.”⁸⁰ Hasılı kesb, fiili meydana getiren şey değil, fâilin fiil ile nitelenmesini gerektiren şeydir. Bunun nedeni de fiilin insanda, insanın kendi iradesine göre yaratılmış olmasıdır. İşte Mâtürîdîlerin kesb ile kastettikleri şey de budur.⁸¹ Mâtürîdîler Allah'ın insana sorumluluk vermesini (*teklîf*), Eş'arîlerde olduğu gibi fiil anında etkin olan kesbe değil, fiilden önce kulda bulunan, fiilin, bedenî ve beden dışı araçlarının yeterliliği (*selâmetü'l-esbâb*) anlamındaki kudrete dayandırılırlar.⁸²

Mâtürîdîler'in bu yaklaşımı Eş'arîlerin kanaatleriyle büyük oranda örtüşmektedir. Şu farkla ki, Mâtürîdîler kesb nedeniyle insanı *hakikî* fâil olarak nitelerken, Eş'arîler genel olarak, böyle bir nitelemeye bulunmamaktadırlar. Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Sâbûnî'nin de belirttikleri üzere Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin genel kanaatleri mezhebin temel ilkelerinde (*fi hakikati'l-mezheb*) aynıdır. Onlara göre Eş'arîler fiili yalnızca yaratma anlamında kullandıkları için insanın etkisinin olduğu alanın fiil olarak nitelemesini kabul etmezler. Ancak bu durum iki ekol arasında esasa

⁷⁸ Nesefî, *et-Temhîd*, 96, 104.

⁷⁹ Nesefî *Tebşıra* adlı eserinde de hâdis kudretin bir şeyi/fiili var etmediğini, yalnızca var edilen şeyin hâdis kudrete sahip olan kişinin kesbi olmasını gerektirdiğini ifade eder. Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille*, 2/840.

⁸⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmam*, thk. Yusuf Abdurrezzâk (Karachi: Zam Zam Publisher, 2004), 256.

⁸¹ Hâlid Nakşibendî, Mâtürîdîlerin, kesbin dışında, aynı anlamı ifade etmek için azm-ı musammam, irade-i cüziyye, kasd-ı cüzi gibi kavramları da kullandıklarını söyler. Hâlid en-Nakşibendî, *el-'İkdü'l-cevherî fi'l-fark beyne kudreti'l-'abd ve kesbihî inde'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî*, thk. Said Fûde (Ürdün: Menşûrât-ı Asleyn, 2016), 49; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 256, 259.

⁸² Mâtürîdîler, a) engellerin kalması ve araçların yeterliliği anlamında fiilden önce bulunan ve b) fiil anında yaratılan ve süresiz biraz olup her an yaratılan şeklinde iki tür kudret kabul ederler. İlki sorumluluk almanın/mükellef olmanın zeminini, ikincisi insanın fiil anındaki kesbinin temelini oluşturur. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356-358; Nesefî, *et-Temhîd*, 85. Mâtürîdî fiilden önceki kudret hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Fiilden önceki kudret fiilin gerçekleşmesi amacıyla yaratılmış değildir. Bununla birlikte fiiller bu kudret sebebiyle var olur. İnsan, aklı ile bu kudretin nimetini anlar ve ondan bunların şükürünü yerine getirmesi istenir. Şükürü edâ etmesinin yani emirleri ve yasakları yerine getirmesinin şartı, nimetleri ve şükür emrini akledebilmesidir. Nimeti ve emri idrak edemeyene bir sorumluluk yüklenmez. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356. Mâtürîdî'nin bu ifadelerine göre insanın sorumluluğunun esas temeli akıl ve emri idrak edebilmektir.

ilişkin değil, kavram/lafız düzeyinde bir fikir ayrılığını göstermektedir.⁸³ Öte yandan Eş'arî'nin insanın kesbini Allah'ın fiili olarak değerlendirmesi Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerindeki genel kanaatle kesin bir biçimde çelişmemektedir. Zira Eş'arî kesbin, fiil üzerinde etkin bir durum/fiil/gerçeklik olarak Allah tarafından yaratıldığını savunsa da insanın iradesiyle fiilin gerçekleşme sürecinde bir etkisinin olduğunu, insanın sağduyusu ile zorunlu ve iradî fiilleri birbirinden ayırttığını, zorunlu fiillerden farklı olarak, iradî fiilleri yapmaktan ya da terk etmekten kaçınabileceğini kabul eder. Mâtürîdî ilim adamları da Allah'ın insan da irade ve kudret yarattığını ve insanın bu irade ve kudret ile fiili kesb ettiğini savunsalar da onlar da insanın kesbî ve zorunlu fiilleri arasındaki ayrımı irade kavramı üzerinden açıklarlar.⁸⁴ İmam Eş'arî'nin kesbi doğrudan Allah'ın fiili olarak değerlendirmesi dışında hem Eş'arîlerin hem de Mâtürîdîler'in kesbin mahiyetine yaklaşımlarında bir belirsizlik olduğu ortadadır. Şöyle ki, onlar hâdis kudret ve iradenin –ki bunlar herhangi bir fiil için değil mutlak/kayıtsız anlamıyla fiil olması yönüyle fiili varlık bulmasını sağlayan niteliklerdir, dolayısıyla bunlara küllî kudret ve küllî irade denilebilir- insana Allah tarafından verildiğini savunurlar. Bu durumda kesb, kudret ve iradeyi belirli bir fiile evirme eylemidir ve irade ve kudretin dışında başka bir şeydir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla her iki ekolün kelâmcıları da kesbi bir cevher ya da araz olması yönüyle yapısı/özü itibarıyla değil, “sarf/yönlendirme” şeklinde işlevi üzerinden tanımlamışlardır. Bu durumun kesbin mâhiyetine ilişkin belirsizlikten ileri gelmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî, kesbin “açıklanmasına insanın gücünün yetmediği” şey olduğunu söylerken, Sâbûnî (öl. 580/1184) de kesbi ifade ettiği anlam için dilin (ibâre) yetersiz kaldığını söylemiştir.⁸⁵ Bu belirsizlik kesbin mevcut mu yaratılan bir şey mi olduğu sorusunun cevabında da kendini göstermektedir. Eş'arîler kesbin doğrudan Allah tarafından yaratılan bir şey olduğunu söylerken, Mâtürîdîler ise kesbi mevcut olmayan, izâfî araz, itibarî ve ademî bir kavram ya da ne mevcut ne de ma'dûm bir şey olarak nitelmişlerdir.⁸⁶

⁸³ Neseî, *Tebsıra*, 2/846; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 268-270. Her iki mezhep arasındaki fark için bk. Sıddık Korkmaz, “İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi -Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği-”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (30 Haziran 2016), 15-38; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 329. Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında kesb teorisine ilişkin karşılaştırmalı bir değerlendirme için bk. Veysi Ünverdi, “Eş'arî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 51 (Ocak 2015), 71-100.

⁸⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 112-114; Neseî, *et-Temhîd*, 104; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 268-270. Sâbûnî, fiil kavramının kesb ve yaratmayı kapsadığını şöyle açıklar: “Fiil, mümkün bir şeyi imkân halinden zorunlu hâle çevirmektir (*sarf*). Zorunluluğun anlamı gerçekleşmek ve var olmaktır. Ancak Allah Teâlâ'nın zorunlu hale çevirmesi, aklen mümkün olan bir şeyi var ederek, kulun fiili ise mümkün fiili *irade ederek* sebeplere tevessül etmesi ile gerçekleşir. Burada fiil kavramı genel, yaratma kavramı yalnız Allah'a ait, kesb kavramı da kula ait olmaktadır.” *el-Kifâye*, 270. Mâtürîdîlerin yaklaşımı ile ilgili geç dönemde yapılan bir değerlendirme için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (31 Ocak 2019), 85-129.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 357; Neseî, *Tebsıra*, 2/780; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 268.

⁸⁶ Nakşibendî, *el-'İkdü'l-cevherî*, 49, 50, 55, 57.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar Mu'tezile'nin çoğunluğu gibi eşya da zorunlu nedenselliği gerektiren tabiat görüşünü reddederler. Onlara göre insan fiilleri de bu genel kanaat kapsamında değerlendirilir.⁸⁷

3. İslam Felsefesinde İnsan Fiilleri

Felsefeciler⁸⁸ Mebde-i Evvel ve Vâcibü'l-Vücûd diye nitelendirdikleri Allah'ın her şeyi bildiğini ve O'nun, kendi iradesi ile her şeyin fâili ve varlık ilkesi olduğunu kabul ederler.⁸⁹ Felsefecilere göre âlem Vâcibü'l-Vücûd'dan bilinçsiz ve mutlak anlamda kasıtsız/iradesiz bir şekilde değil, O'nun bilgisi, iradesi ve rızâsı ile sâdır olmuştur. Şöyle ki, O'nun zâtı her şeyin varlık ilkesidir ve her şey O'nun zâtının sonucudur (*ma'lûl*). Vâcibü'l-Vücûd kendi zâtını bildiği için, zâtından sâdır olan/olacak bütün şeyleri de bilmektedir. O'nun bildiği şey, esasında kendi zâtıdır. Buna göre O, bilen, bilinen ve bilgidir. Vâcibü'l-Vücûd kendi zâtını bilince, zâtının ilkesi olduğu her şey O'nun iradesi⁹⁰ ve kudreti ile O'nun rızâsı dâhilinde varlık kazanır. Dolayısıyla O'nun ilmi, iradesi ve kudreti dışında hiçbir şey var olamaz ve ay üstü/ulvî ve ay altı/süflî âlemlerde var olan “her şey O'nun tedbiri, takdiri, ilmi ve iradesiyle” gerçeklik kazanır.⁹¹ Felsefeciler Vâcibü'l-Vücûd'un

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124-125, 192-201; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 68; Bâkîllânî, *Temhîd*, 60; Cüveynî, *el-İrşâd*, 234. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İlliyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121-123. Burada kastettiğimiz vurgulamaya çalıştığımız gibi, zorunlu tabiat görüşüdür. Bunun dışında insanda ya da eşyada zorunlu sonucu gerektirmeyen doğal özlerin ve özelliklerin bulunup bulunmadığı konusu doğrudan konumuza dâhil olmadığı burada bunun tafsiline girmemeyi tercih ettik. Bu konuyla ilgili olarak bk. Alnoor Dhanani, “Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012), 65-76. Osman Nuri Demir, “İmâm Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (Tab') ve Fitrat”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (15 Mart 2020), 181-187. Ahmet Mekin Kandemir, “Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kader* 18/1 (30 Haziran 2020), 31-60.

⁸⁸ Burada felsefeciler ifadesi ile İslam Meşşâî geleneğinin temsilcilerinden İbn Sînâ ve İbn Sînâcî çizgiyi kastediyoruz. Konuya ilişkin incelemede, bu çizgide yer alan Âmirî, İbn Sîna, Behmenyâr, Levkerî ve Ebherî gibi felsefecilerin eserlerine başvurulmuştur. Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 279-283.

⁸⁹ Felsefeciler, kelâmcılarda olduğu gibi zâttan ayrı ve zâta zâit (eklenen) gerçeklikler şeklinde ilâhî sıfatların varlığını, her yönden tek olan Vâcibü'l-Vücûd'da zât-sıfat terkiibini (bileşim) gerektirecek olması nedeniyle reddederler. Ancak felsefecilere göre ilim, irade ve kudret gibi sıfatlar, Vâcibü'l-Vücûd'dun, kendisinden sudûr eden mevcutlarla olumlu (*icbâbî*) ya da olumsuz (*selbî*) ilişkisini ifade eden izâfî sıfatlar olarak Vâcibü'l-Vücûd'a nispet edilebilirler. Bu noktada mevcutlar üzerinde doğrudan ya da dolaylı etkide bulunan, Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı olduğu için sıfatlar O'nun zâtı gibi değerlendirilirler. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ilâhiyât* (Kum: Mektebetü Semâhetü Âyetullah el-Maraşî, 2012), 343-344; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye fi hakâikî't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 311-313; Levkerî, *Beyânü'l-hak bi-zamânî's-sıdk: el-'ilmü'l-ilâhî*, thk. İbrâhim Dîbâcî (Tahran: Müessesese-i Beynelmîleli Endişe, 1995), 282-284; Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, thk. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul, 1988), 350.

⁹⁰ Belirtmek gerekir ki, felsefeciler ilâhî iradeyi, insanî iradeden ayırmaktadırlar. Beşerî irade kulun seçimine ve seçimini gerçekleştirmek için belirli araçlara bağlı iken, ilâhî iradede böyle bir anlam içerik söz konusu değildir. Vâcibü'l-Vücûd, tam olan kendi zâtına âşık olur –ki O, âşık, mâşuk ve hatta aşktır- zâtını tasavvur eder ve kendi zâtından râzî olur. Zâtı, bütün âlemin ilkesi olması hasebiyle, zâtı üzerinden bildiği âlemin en ideal nizâmına da râzî olur ve bu nizâmı bilir. O'nun murâdî işte bu, bildiği ve râzî olduğu âlemin, kendi zâtından taşmasıdır ki (*feyz*), bu taşma O'nun cömertliğini göstermektedir. Dolayısıyla O'nun iradesi bu cömertlikten başka bir şey değildir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ilâhiyât*, 367; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 314-315; Behmenyâr, *et-Tahsîl* (Tahran: İntişârât-ı Dânişkâh-ı Tahran, 1375), 575-578; Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 239-240.

⁹¹ Âmirî, *İnkâzî'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader (Resâil-i Ebi'l-Hasan el-Âmirî)*, thk. Subhân Halîfât (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), 258; George F. Hourani, “İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi”, çev. Aydın Özdemir, *Marîfe Dini*

mevcûdât ile bu ilişkisini “inâyet” kavramı ile ifade ederler. Nitekim İbn Sînâ (öl. 428/1037) inâyeti şöyle tanımlar: “İnâyet, İlk İlke'nin, özü gereği, varlık âleminin en hayırlı nizâmını bilmesi, ve özü gereği, mümkün âlemde en hayırlı ve yetkin olanın illeti olması ve varlık âleminin en hayırlı ve yetkin haline râzı olmasıdır. Böylece O, en hayırlı nizâmı mümkün âlem planında en ideal şekilde akleder ve aklettiği şey, en ideal nizâm ve en hayırlı varlık olarak ondan - mümkün âlem planında eksiksiz nizâmı gerçekleştirmek amacıyla- taşar. İşte inâyetin anlamı budur.”⁹² Bu ifade belirgin bir şekilde âlemin –ki insan fiilleri de bu kapsamdadır- her şeyin ilkesi olan Vâcibü'l-Vücûd'un bilgisi/akletmesi ve rızâsı/iradesi/cömertliği ile meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla felsefecilere göre Vâcibü'l-Vücûd, her şeyin ilkesi ve aynı zamanda her şeyin fâilidir.⁹³ Bu yaklaşıma göre O, iyi ve kötü fiillerin de fâili ve ilkesi olmaktadır.

İncelememizle doğrudan ilgili olan, insanların, iyi ve kötü fiillerinin fâili oldukları meselesini ele almadan önce felsefecilerin âlemde kötü (şer) olarak nitelenen fiilleri/olayları nasıl değerlendirdiklerine kısaca temas etmemiz faydalı olacaktır. Felsefecilere göre âlem, bütünü itibarıyla tam ve mümkün âlemler içinde en yetkin (ekmel) olan âlemdir.⁹⁴ Kötülük, âlem için zorunludur ve âlemin tamlığının bir gereğidir.⁹⁵ Felsefeciler kötülüğü, bir şeyin öz yapısının (tab') gerektirdiği niteliklerin/unsurların belirli nedenlerle var olamayıp bilkuvve halde kalması, başka bir ifade ile bilfiil/mevcut olamaması şeklinde tanımlarlar. Şeylerin özlerinin oluşumunda etkin olan illetler belli belirsiz bir rast gelme ('alâ sebîli't-tesâdüf) ile mizaçları/doğal-bileşenleri etkiler ve böylece eksik ya da kötü fitratlar ortaya çıkar. Örneğin insanın oluşumundaki belirli sebepler, insanın özünün/mizacının daha kötü/alçak olmasına ya da bulutlar veya dağlar, güneşin verimliliğine olumsuz etki edebilirler; bunların neticesinde kötülük ortaya çıkar.⁹⁶ Ancak kötülük bu yaklaşımda izâfîdir. Örneğin öfke kuvveti (kuvve-i gazabiyye) akla zarar vermesi itibarıyla kötü kabul edilse de sinir sistemini güçlendirmesi açısından iyidir/hayırlıdır.⁹⁷ Buna göre öfke kuvvetinin özündeki özellik, akıl kuvvetinin özündeki özelliğin varlığına engel olmaktadır. Bu nedenle âlemde var olan her şeyin, özündeki özelliği bilfiil mevcut hale getirerek yetkinleşme ve iyiliğe/hayra erişme meyli, dolaylı olarak âlemde kötülüğe yol açmaktadır. Bir anlamda hayır/iyilik ve kemâl/yetkinlik kötülüğe/şerre ve noksana/eksikliğe neden olmaktadır. Muhtemelen İbn Sînâ “iyilikler kötülüklerin ilkesidir” derken bu anlamı kastetmektedir.⁹⁸ Şu

Araştırmalar Dergisi 13/3 (01 Ocak 2013), 171; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 316; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyât*, 342, 366; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 579; Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 339-341. Felsefeciler Vâcibü'l-Vücûd'un irade ve kudretini O'nun ilmi, ilmîni de zâtı olarak değerlendirirler. Gazzâlî felsefecilere göre İlk Mebde' olan Allah'ın kudretinin, meşîet-i ezeli olan iradesine, iradesinin de ilmîne bağlı olduğunu, nihâi kertede bunların tamamının O'nun zâtını ifâde ettiğini aktarmaktadır. Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1961), 240. Esasında onlara göre bu sıfatlar, O'nun zâtının, mevcûdât ile ilişkisine göre O'na nispet edilen nitelemelerdir.

⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyât*, 415; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 579; Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 365-366.

⁹³ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 258; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyât*, 257-260. Levkerî, fâil kelimesinin artarda (cedîden) varlık veren şeylere de söylendiğini, İlk İlke'den sudûr eden varlığın kesintisiz olduğunu, bu nedenle felsefecilerin O'nun fâillliği için başka bir kavram tercih ettiklerini söyler. Bu, sıfat nispet edilmeksizin, kesintisiz, aracısız, maddesiz ve özü gereği süreksiz var eden anlamında ki “mubdi” kavramıdır. *Beyânü'l-hak*, 341-3.

⁹⁴ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 321; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 657.

⁹⁵ George F. Hourani, “İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi”, 172; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 321; Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 370.

⁹⁶ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 323; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyât*, 419-417; Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 370.

⁹⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 659.

⁹⁸ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 321.

halde bu açıklamaya ve değerlendirmeye göre âlemdeki kötülük doğrudan tikel illetlere, zamana ve nesnelere özüne (*tab'*) nispet edildiği için felsefecilere göre kötülük Vâcibü'l-Vücûd'a nispet edilmez. Onlara göre Vâcibü'l-Vücûd'un bütün varlıklara nispeti eşittir ve O'nun âlemde hayırdan başka bir murâdı yoktur. Kötülük yalnızca İlk İlke'den uzaklaşmanın bir sonucu olarak ay altı âlem için geçerlidir ve âlemin bütünü itibarıyla bir kötülükten söz edilemez. Âlemde kötülük yalnızca hikmetin bir tamamlayıcısı ve/gereği olarak, şeylerin birbirleri ilişkisi çerçevesinde ve illetlerin çokluğu nedeniyle mevcut olur. Varlık iyi ve yetkin, yokluk kötü ve eksik olduğu için, iyilik/hayr varlık âleminin özüne ilişkindir (*bizzât*), kötülük/şer ise şeylerin özüne ilişkin engeller nedeniyle ilintiseldir (*bil'araz*).⁹⁹

Felsefeciler kötülüğün bu yorumunu kazâ ve kader kavramlarıyla ifade etmişlerdir. İbn Sînâ'nın yaptığı açıklamaya göre kazâ, sırf hayr/iyilik olan İlk İlke'nin [kendi zâtı üzerinden âlemin nizâmını bilmesi, akabinde] ilk aklın O'ndan sâdır olmasıdır. Bu sudûr ve meydana geliş “ilk kasıt (doğrudan varoluş)” diye isimlendirilmiştir. Kader ise İlk İlke'den uzak olan ve ilk akıldan sudûr eden sebepli şeylerin var olmasıdır. Bu da “ikinci kasıt (dolaylı varoluş)” diye isimlendirilmiştir. Kader, kötülüğün ortaya çıktığı ve kazâdaki icmâlî varlık sırrının detaylı/tafsîlî olarak gerçeklik kazandığı varoluş evresini ifade eder.¹⁰⁰ İnsan fiilleri de iyilik ve kötülüğün zemin bulduğu kader kavramının içerdiği ‘var oluş evreninde’ gerçekleşir.

Kaderî varoluşun bir tezâhürü olarak insan, felsefecilere göre, *kısmen* de olsa fiilleri üzerinde etkin bir fâil olarak değerlendirilir. Felsefecilere göre fiil, bir şeyin bilkuvve halden bilfiil halde dönüşmesi yani varlığının meydana gelmesidir (*husûlî'l-vücûd*).¹⁰¹ Fiiller irade sahibi ya da zorunlu fâil tarafından meydana gelebilirler. Ebü'l-Hasan el-Âmirî (öl. 381/992) fiili, fâili üzerinden iradî ve zorunlu olmak üzere iki kısımda ele alır: İradî fiillerin kaynağı akıl ya da iç-dış duyular, zorunlu fiillerin kaynağı ise Allah'ın, şeyin doğal yapısına yerleştirdiği öz kuvvet (*kuvve-i zâtiyye*) ya da şeyin dışında bir kuvvet olduğunu söylemektedir.¹⁰² İbn Sînâ da bütün fiillerin fâilinin Vâcibü'l-Vücûd olduğunu söyledikten sonra, fâil türlerini şöyle açıklar: Fâil, fiile ilişkin bir bilince sahip olmayıp tek bir fiili meydana getiriyorsa doğal yapıdır (*tab'*); fiile ilişkin bir bilince sahip olmayıp birçok fiili meydana getiriyorsa bitkilerin nefsidir; fiile ilişkin bir bilince sahip olup akıl ve bilgiden yoksun ise canlılık nefsidir; fiile ilişkin bir bilincin yanı sıra akıl ve bilgiye sahip olup tek bir fiili meydana getiriyorsa feleklerin nefsidir. Fâil, fiile ilişkin bir bilincin yanı sıra akıl ve bilgiye sahip olup birçok fiili meydana getiriyorsa insan nefsidir.¹⁰³ İbn Sînâ insan nefsinin “fikre dayalı irade ve akla dayalı çıkarım ile meydana gelen fiilleri yapması ve tümelleri idrak etmesi yönüyle organik

⁹⁹ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 232; George F. Hourani, “İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi”, 173; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 659, 662.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 323; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ilâhiyât*, 439-440. Âmirî de kazâyı bir şeyi var etmek, kaderi ise şeyi, hazırlandığı/amaçlandığı olaya göre düzenlemek şeklinde tanımlar ve ilkinin Allah'ın yaratması için ikincisinin ise yaratılanların özlere göre artarda meydana gelmesi için kullanıldığına işaret eder. *İnkâzu'l-beşer*, 264.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ilâhiyât*, 172. Âmirî de fiili, bir şeyi imkân halinden zorunlu hale çevirmek (*sarf*) şeklinde tanımlamıştır. *İnkâzu'l-beşer*, 251.

¹⁰² Fiilin kaynağına göre verilen bu kısımların ilki fikrî fiil, ikincisi, şevkî fiil, üçüncüsü tab'î fiil, dördüncüsü kahrî fiil diye isimlendirilmiştir. Bk. Âmirî, *İnkâzu'l-beşer*, 251-253.

¹⁰³ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşîyye”, 315.

doğal cismin ilke yetkinliğidir” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰⁴ Bu tanım ve yukarıdaki taksimler, insan nefsinin akıl, ilim, irade kuvvet sahibi olduğunu ve tümelleri idrak ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak felsefecilere göre insan nefsi, fiiller üzerinde doğrudan etkin olmayıp, insanda var olan canlılık nefsi ile de irtibatlıdır. Canlılık nefsinin, iç ve dış duylara bağlı olan idrak kuvveti ve hareket ettiren kuvvet şeklinde iki kuvveti vardır. Hareket ettiren kuvvet de biri harekete yönlendiren (*bâ'is*) diğeri hareketi gerçekleştiren kuvvet olmak üzere iki türdür. Harekete yönlendiren arzulatoryı (*şevki*) kuvvet tutku ve öfke (*şehvet* ve *gazab*) kuvvetleri, hareketi gerçekleştiren kuvvet sınırlar ve kaslardır.¹⁰⁵ İbn Sînâ aklî değerlendirmeden sonra, tikel bir fiili eylemek üzere bedeni harekete geçiren insan nefsinin, her iki kuvvet ile ilişki akabinde fiile gerçeklik kazandırdığını ileri sürer. Buna göre insan meyledici (*mumîle*) bir irade ile bir fiili yapmak istediğinde önce onu teorik/bilen (*nazrî/âlime*) kuvveti ile tasavvur eder/fikreder; tasavvur, arzu kuvvetini (*kuvve-i şevkiyye*) harekete geçirir ve durumda fiili yapma isteği kesin irade (*câzime*) halini alır. İbn Sînâ bu kesin iradeyi, birleştirici güç (*icmâ*) diye isimlendirir. Birleştirici güç de uzuvları harekete geçirir ve böylece fiil meydana gelir. Şu halde bir tikel fiilin ilk/uzak sebebi insan nefsin teorik/bilen kuvveti, fiile en yakın sebebi ise uzuvlardaki harekete geçiren kas kuvvetidir. Fiilin bu gerçekleşme sürecinde etkin olan ise insan nefsinin kuvvetidir. Kuvvetin “fiili meydana getiren ilke/güç”¹⁰⁶ olarak tanımlandığı göz önünde bulundurulduğunda fiilin meydana gelmesinde esas/hakikî etkin kuvvet insan nefsidir. Bu nedenle Âmirî insan nefisini “kuvve-i fa'âle” (etkin/fiil yapıcı kuvvet) diye isimlendirmiştir.¹⁰⁷

İnsanın ya da insan nefsinin, fiilleri üzerindeki bu etkinliği onun felsefeciler tarafından bağımsız bir fâil olarak değerlendirildiği düşüncesine kapı aralasa da onların insana en fazla kelâmcılar – hatta sünnî kelâmcılar- kadar bir özgürlük alanı açtıklarını söylemek mümkündür; belki de değildir. Çünkü felsefecilere göre ay altı âlemdaki her şey ilk ilke olan Vâcibü'l-Vücûd'dan neden-sonuç (*illet-ma'lûl*) ilişkisi içinde sudûr ve feyz etmektedir. Allah'ın iradesi ve ilmi, ilk feyz olan birinci akıldan son tikel varlık nesnesine kadar varlıklar zincirinde yer alan bütün mevcûdâtı kapsamaktadır. Şöyle ki, Vâcibü'l-Vücûd, zâtının “varlık-ilkesi” olması nedeniyle bütün varlık nizamını akletmekte, aynı zamanda bu nizâmı aklen irade etmektedir (*irâde-i 'akliyye*). Bu akletme ve iradenin bizzat kendisi olan ilâhî ilim, İbn Sînâ'nın ifadesine göre değişmezdir ve bilinen olaya/fiile (*malûm*) tabi değildir, bilakis olay bu ilme tabidir.¹⁰⁸ İlaveten, felsefecilerin yakın sebep-uzak sebep kavramsallaştırmasına göre kâinattaki bütün varoluş süreçlerini meydana getiren doğudan/yakın nedenler, nihâî planda kuvvet ve ilim yönünden ve fiili belirleyen amaçlar (*gâye*) yönünden, uzak/dolaylı neden olan ilk ilke'ye bağlıdırlar.¹⁰⁹ İbn Sînâ *et-Ta'likât* adlı eserinde nedenlerin kâh birbirleriyle uyuşarak kâh birbirleriyle çakışarak insanın irade ve fiilleri de dahil

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Nefs*, thk. Âyetullah Âmûlî (Kum: Mektebetu'l-İ'lâmi'l-İslamî, 1375), 55.

¹⁰⁵ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 252-253; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Nefs*, 56-57; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 818-819.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ilâhiyât*, 170-171.

¹⁰⁷ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 263; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Darü'l-İslamiyye, ts.), 16, 18, 51; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ilâhiyât*, 284-285, 173-174, 367; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Nefs*, 63-65; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 790, 804-805, 819.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'arşıyye”, 313; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ilâhiyât*, 366.

¹⁰⁹ Âmirî ilk ilke'den ilk varlığın meydana gelmesinin (*tevellüd*) akabinde, ilk varlıktan da eşyanın -yine ilk ilke'in var etmesi aracılığıyla- belli bir tertip ile meydana geldiklerini ve O'nun bütün mevcûdâtın ilk fâili olduğunu söyledikten sonra bu varoluş düzenini duyu-ışık-güneş örnekliliğiyle açıklar. Buna göre duyunun/görmenin nedeni ışık, ışığın nedeni ise güneştir. *İnkâzü'l-beşer*, 258.

olmak üzere âlemdeki bütün olayları meydana getirdiklerini, bunların da feleklerin nefislerine bağlı olduklarını,¹¹⁰ nihâyet neden-sonuç zincirindeki her şeyin “bizim fiillerimizin, iradelerimizin ve planlarımızın (*tedbîrât*)” tamamının Bârî Teâlâ'nın irade ve takdirine dayandığını söylemektedir.¹¹¹ Behmenyâr b. Merzûbân (öl. 458/1066) da iradenin hâdis olduğunu, her hâdisin sayısız sebep ile meydana geldiğini irademizin sayısız sebeplerinin feleğin hareketine dayandığını ve feleğin hareketinin ilk ilke'den sâdir olması nedeniyle “irademizin de aynı şekilde Vâcibü'l-Vücûd ile ilişki kurduğunu ve irademizin [asıl] sebebinin O olduğunu” ifade eder.¹¹²

Felsefecilere nispet ederek aktardığımız bu yaklaşım, onların, insanın fiillerinde tamamen bağımsız olamadığı ve kâinatı çevreleyen nedenler-sonuçlar zincirinin sınırlayıcı etkisi altında kaldığı düşüncesine mâil oldukları izlenimi vermektedir. İbn Sînâ'nın şu açıklamaları bu izlenimi desteklemektedir: O, insanın iradesinin Vâcibü'l-Vücûd'un iradesinden farkını açıklarken, bize ait idrak melekelerinin, irade ve fiillerin imkân hâlinde (*bilkuve*) olduklarını, bunların bize dışarıdan verildiklerini ve mevcut olmak için *dışarıdan* belirleyici sebebe ihtiyaç duyduklarını, bu belirleyici sebeplerin de [ilâhî] takdirlerle etkinleştirildiklerini, nihâyetinde bizim bütün fiillerimizin bir kader çerçevesinde gerçekleştiklerini dile getirir.¹¹³ İlk ilke'den neden-sonuç zinciri ile feyz eden hâdiselerden oluşan âlem anlayışının tabî bir sonucu olarak değerlendirilebilecek bu kanaate göre insanın fiilleri kısmen zorunludur. Nitekim İbn Sînâ yalnızca Vâcibü'l-Vücûd'un *hakikî* anlamda irade sahibi olduğunu söyler ve bu söylemini O'nun iradesinin doğrudan kendi özünden (*min zâtihî*) neşet etmesine dayandırır. Fâilin iradesi dışarıdan (*min hâricin*) bir tercih ettiriciye (*müreccih*) ya da güdüye (*dâ'i*) ihtiyaç duyuyorsa, o hakikî anlamda irade sahibi bir fâil olamaz, ki insanın durumu da böyledir. İnsan hakikî anlamda irade sahibi değildir. Bu nedenle İbn Sînâ insanı “irade sahibi görünümünde mecbur” fâil olarak niteler (*muzdarrun fî sûretin muhtârin*). Şu halde, felsefecilerin yaklaşımına göre insanın fiil üzerindeki etkinliği *ne* üzerinden temellendirilmektedir? Kanaatimizce bu temellendirme nefis ve nefsin yeteneklerinin yetkinleştirilmesi üzerine bina edilmektedir.

İbn Sînâ insan nefisinin iki kuvveti olduğunu söyler. İlki büyük öncülleri ve tümel fikirleri elde eden nazarî kuvvettir. İkincisi, ilk kuvvetten aldığı yardım ile insanlar ve diğer canlıların ortak eylem alanlarında faydalı ve zararlı tikeller hakkında görüş (*reviyye*) üreten amelî kuvvettir. İnsan nefsinin bu iki yönünden ilki olan nazarî kuvvet üst yani yüce ilkelerle ilişkilidir ve ilimlerin kaynağıdır. Nefsin ikinci yönü olan amelî kuvvet ise alt yani beden ve beden fiilleri ile ilişkilidir ve ahlâkın kaynağıdır.¹¹⁴ İbn Sînâ her iki kuvvetin de yeteneklerini (*isti'dâd*) geliştirebileceklerini söyler. İlk kuvvet, nazarî aklın yardımı ile ikinci kuvvet ise amelî aklın yardımı ile yeteneğini geliştirir. Bu kuvvetler yeteneklerini geliştirdiklerine kendilerinde kazanılmış yetkinlik (*el-kemâlü'l-mukteseb*) oluşur. Nefsin nazarî kuvveti doğru, yanlış, zorunlu, imkânsız ve mümkün gibi

¹¹⁰ Örneğin İbn Sînâ şöyle demektedir: İnsanın ölümünün yakın bitişik (*vâsıl*) sebebi mizacının (unsurlardan oluşan bünye) yanmasıdır, bunun sebebi sıcak bir şeyi yemesi veya içmesidir, yemenin sebebi bunu irade etmiş olmasıdır, iradesinin sebebi de feleğin hareketidir. “Bütün bunlar hiçbir beşerin kavrayıp kuşatamayacağı ön sebeplerdir.” *et-Ta'likât*, 130.

¹¹¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 129-131.

¹¹² Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 658.

¹¹³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 22; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 578.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Nefs*, 64-65.

aklî hükümleri öğrenerek yetkinlik kazanır; amelî kuvveti ise mümkün tikel fiiller hakkında faydalı, zararlı, güzel, çirkin, iyi ve kötü gibi değer yargıları üzerinden *görüş* (*reviyye*) üreterek yetkinlik kazanır.¹¹⁵ Behmeyâr'ın belirttiğine göre *görüş*, irade aracılığıyla, mümkün fiiller arasından tercih edilecek fiili belirler.¹¹⁶ Dolayısıyla fiil olması itibarıyla fiilin, fiil olmanın dışında başka yönleri de vardır ve amelî nefis fiilin yönünün belirleyicisidir. Âmirî de fiillerin özü itibarıyla, bizzat fiil olmak, ibâdet ve günah olmak gibi birçok yönü olduğuna dikkat çeker. Ayrıca o, özü itibarıyla fiillerin Bârî Teâlâ tarafından yaratıldıklarını, diğer yönleri itibarıyla, O'na nispet edilememeleri gerektiğini söyler. Ona göre Bârî Sübhânehû, fiillerin ilk var edeni, takdir edip yaratıcı ve dolaylı (*müvellid*) fâili; insan ise fiillerin irade ile kesb edeni, ikinci var edeni ve doğrudan fâilidir.¹¹⁷ Şu halde felsefecilere göre insan nefsi amelî aklının yeteneklerini geliştirerek, tercih ve irade edilmeye "layık" ahlâkî değer yargıları üretebilme, akabinde iradesi ile fiilin niteliğini belirleme ve böylece kazanılmış/kesb edilmiş yetkinliğe ulaşma imkânına sahiptir. Nefsin bu imkânı –yukarıda temas edilen, fiilin gerçekleşme sürecindeki diğer kuvvetlerle birlikte-fiilin varlık kazanmasında temel etkidir. Nitekim Âmirî, fiili ortaya çıkaran gerçek [yakın] kuvvetin, fiili tasavvur eden ve onu [belirleyip] yapmaya karar veren nefis olduğunu söylemektedir.¹¹⁸

Neticede felsefecilere göre insan, sonsuz neden-sonuç silsilesinin akışı içinde amelî aklı aracılığıyla fiilleri üzerinde belli bir etkiye/özgürlüğe sahiptir.¹¹⁹ Yukarıda aktarılan özeti, özellikle amelî aklın, yüce ilkelere sahip olan nazarî akıldan yardım alarak (*istmdâd*) fiil ve beden üzerinde tasarrufta bulunuşu göz önünde bulundurulduğunda şusunuca ulaşmak mümkündür: Felsefecilere göre insan ancak canlılık nefsinin kuvvetleri olan tutku ve öfkenin, fiili zorlayıcı nedenselliğinden kurtulup yüce ilkeleri taşıyan akılların yetkinliğine yaklaşarak yeteneklerini yetkinleştirdiğinde özgür olabilmektedir. Böylece o amelî akıldan ahlâkî değerleri tahsil ederek fiilin oluşum sürecinde belirleyici olan iradeyi etkilemekte ve eylemlerinden sorumlu olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Mu'tezile, Mâturîdiyye, Eş'ariyye mezhepleri ve Meşşâî felsefe ekolü İslam teorik düşünce geleneğinin etkin ve yaygın ana akımlarını temsil etmektedirler. Bu akımlar arasında düşünce tarihi boyunca tabiat felsefesinden metafiziğe, bilgi felsefesinden nefis teorilerine, ilâhî sıfatlardan âhîret hallerine değin pek çok meselede muhtelif yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan biri de insanın fiilleri üzerindeki etkisinin mâhiyetini tespit etme çalışmalarında ortaya çıkmıştır. Her düşünürün, incelemesini ve çalışmasını içinde varlık bulduğu ilmi çevrenin/geleneğin kavramlarından ve ilkelerinden etkilenecek yürüttüğünü ve belli bir ekolün önemli temsilcileri tarafından yaklaşık ifadelerle dillendirilip savunulan iddiaların mezhebî görüş halini aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu genelleme büyük oranda insan fiilleriyle ilgili tartışmalarda yukarıda adı geçen ekollerin temsilcilerinin yaklaşımları için de geçerlidir. İnsan

¹¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Nefs*, 284-287.

¹¹⁶ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 539.

¹¹⁷ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 254.

¹¹⁸ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 262.

¹¹⁹ Belirtmek gerekir ki, bu özgürlüğün mâhiyetinin daha belirgin bir şekilde tespit edilmesi hâlen daha ileri çalışmaların yapılmasını gerektirmektedir.

fiilleri meselesinde de her mezhep ya da akım kendi görüşünü farklı kavram ve ilkelerle açıklamıştır. Bu çalışmanın ana bölümünde mezheplerin görüşleri kendi ilke ve kavramları üzerinden serimlenmiştir. Bizim burada sorgulamak istediğimiz husus, konuya ilişkin, mezhepleri temsil eden söylemlerdeki görüş ayrılığının, söylenmek istenen maksatlarda da cari olup olmadığıdır. Klasik dönemde yazılan eserlerdeki polemik ve reddiye eksenli açıklamaların ve yorumlanarak veya tahkik edilmeden aktarılan görüşlerin yoğunluğu altında açık bir sentez yapabilmeyi zorluğuna rağmen ilk dönem ana metinleri üzerinden bazı çıkarımlar yapmak mümkün görünmektedir.

İnsan fiilleri ile ilgili olarak, mezheplerin ve akımların yaklaşımları incelendiğinde onların, şu üç önermenin kabulü noktasında hassas ve dikkatli oldukları görülür: a) Âlemdeki bütün kuvvetlerin ve fiillerin kaynağı Allah Teâlâ'dır. O'nun bilgisi her şeyi kuşatır. Gücünün yetmeyeceği hiçbir şey yoktur. b) Din dilinde kötü olarak nitelenen hiçbir şey O'na nispet edilemez; hiçbir fiil O'nun kötülükle nitelenmesini gerektirmez. c) İnsan yapıp etmelerinde zorunlu ve mecbur değildir; fiilleri üzerinde belli bir etki imkânına sahiptir ve dolayısıyla sorumluluk alabilir. Bu nedenle yaptıklarından da sorumlu tutulacaktır. Meşşâiyye de dâhil olmak üzere İslam düşüncesinde teorik yöntemle bağlı akımlarının hemfikir oldukları bu hususlar üzerindeki ayrışmaları şöyle özetleyebiliriz: Mu'tezile ile sünnî kelâmcılar arasındaki tartışma sorumluluğun zeminin ne olduğu ve Allah'a kötülüğün nispet edilip edilemeyeceği meselelerine dayanır. Mu'tezile sorumluluğu fiili var eden kuvvete dayandırmakta ve insanın iyi ve kötü eylemlerinin bu kudret ile var olduklarını savunmaktadır. Onlara göre insanın fiilleri üzerinde Allah'ın kudretinin bir etkisi yoktur. Sünnî kelâmcıların en çok karşı çıktıkları nokta burasıdır. Örneğin, Cüveynî'nin Mu'tezile eleştirilerinin merkezinde, insanın, yaratıcıdan bağımsız tek fâil olduğu düşüncesi (*istibdâd*) yer alır. Ancak şu var ki, Mu'tezile Allah'ın insanda hâdis fakat sürekli (*bâkî*) olan kudret arazını yarattığını kabul ettikten sonra insanın, iradesi ile bu kudreti kullandığını ve kudret üzerinde tasarrufta bulunduğunu söylemektedir. Esasında bu anlayışa göre insan, fiilinde yaratıcıdan büsbütün bağımsız değildir; kudreti insana Allah verdiği gibi, O, kudreti insandan her an alabilme imkânına da sahiptir. Sünnî kelâmcılar da benzer şekilde -fiil anı da dahil olmak üzere- insanda her an (*müteceddid*) hâdis ve araz olan bir kudret yaratıldığını, fiilin bu kudret ile var olduğunu ve insanın kesbi ve iradesiyle bu kudreti yönlendirdiğini kabul ederler. Her iki ekole göre de fiil hâdis kudret ile meydana gelir. Şu halde onların ayrıştıkları temel nokta, kudret arazının sürekli mi yoksa anlık mı olduğudur. Kudret arazının -fiilden önce ya da fiilden sonra- insana dışarıdan verildiği her iki ekol tarafından kabul edilmektedir. Her iki durumda da onlara göre insanda kudreti yaratan Allah'tır ve kudret Allah'ın fiilidir; insanın O'na muhtaçlığı sürmektedir. Bu ortak zemin üzerinde Mu'tezile kudret arazını, doğrudan onu taşıyan ve kullanan insana nispet ederken, sünnî kelâmcılar kudreti, kudreti kaynağına yani yaratana nispet etmişlerdir. Bu noktadan sonra tartışma artık kime gerçek fâil, kime yaratıcı (*hâlık*) denilip denilemeyeceği ile ilgilidir ki bu, terimler üzerinde yapılan (*lafzî*) bir tartışmadır. Mu'tezile insanı, fiili var eden kudretin mahalli olması hasebiyle gerçek anlamda fâil kabul ederken, sünnî kelâmcılar, fiili yoktan var eden kudretin Allah'a ait olması nedeniyle, hakikî fâilin Allah olması gerektiğinde ısrar etmişlerdir.¹²⁰ Fiili var eden anlamında fâil olduğu için Mu'tezile kelâmcıları

¹²⁰ Burada Mâtürîdîlerin kesb eden anlamında insanın hakikî fâil olduğunu ileri sürdükleri de ayrıca hatırlanabilir. Ancak bu durum yukarıda aktarmaya çalıştığımız tartışmanın kapsamına doğrudan dahil değildir.

insanı, “fiilini yaratan” şeklinde nitelemekten de kaçınmamışlardır. Mu‘tezile’nin sünnî kelâmcılar hakkında rahatsızlık duyduğu husus ise onların, kudretin fiil anında yarattığı kabul etmeleridir. Zira fiilden önce kudretsiz ve âciz olana insana sorumluluk yüklemek hiç de âdil değildir. Sünnî kelâmcılar bu eleştiri karşısında cevaben dinî/hukukî sorumluluğun, fiilin var olmasının nedeni olan kudrete değil iradeye bağlı olduğunu savunurlar. Sorumluluk fiile ya da fiili var eden güce değil, fiilin belli bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan belirleyici iradeye (*kesb*, *‘azm-i musammam*) dayanmaktadır. Dolayısıyla dinî/hukukî görevleri anlayabilen ve irade edebilen kişiye sorumluluk verilebilir ve o, yaptıklarından sorumlu tutulabilir. Sünnî kelâmın bu yaklaşımı, bir fiilin gerçekleşip gerçekleşmediğini dikkate almaksızın ona azmetmenin suç olup olmadığı ya da -örneğin trafikte kural ihlali yapmadan kazaen ölüme neden olunması durumunda olduğu gibi- azmetmeksizin ve irade etmeksizin bir fiilin gerçekleşmesine neden olması halinde kişinin sorumlu tutulup tutulmayacağı gibi hukukî örnekler üzerinden izah edilebilir. Bu husustaki tartışma ise kelâmî olmaktan çok fikhî ve hukukîdir. Ancak şurası açıktır ki, her iki ekol de insanın sorumluluğu için bir zemin temin etmenin öneminin farkındadırlar. Hangi ekolün bu zemini daha sağlam temeller üzerinden tesis ettiğine ilişki tartışma kanaatimizce tâlî ve hukukî bir tartışmadır.

Sünnî kelâmın Mu‘tezile ile ayrıştığı diğer nokta kötü fiillerin Allah’a nispet edilmesi meselesidir. Bu mesele de hâdis kudret ile meydana gelen fiilin kime nispet edileceğine ilişkin tartışma ile doğrudan ilgilidir. Mu‘tezile kudreti insana nispet ettiği için, kötü fiillerin insan tarafından var olduklarını savunurken, sünnî kelâmcılar -var edici hâdis kudretin, Allah’ın fiili ve O’nun yarattığı bir şey olması hasebiyle- insanın hâdis kudreti ile meydana gelen kötü ve iyi fiillerin tamamını var eden hakikî fâilinin Allah olduğunu ileri sürerler. Ancak Mu‘tezile de, kötü fiiller icra edeceğini bildiği halde Allah’ın insana kudret verdiğini kabul eder. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda, onların, Allah’ın kötülüğe dolaylı olarak izin vermiş olduğunu zimnen kabul etmiş olmaları gerekir. Dolayısıyla kötülük Allah’ın bilgisi dahilinde ve O’nun insana verdiği kudret ile gerçekleşmektedir; ancak varlık kazanması insanın iradesine bağlı olduğu için fiil insana nispet edilmektedir. Sünnî kelâmcılar da benzer şekilde kötü fiili yoktan var edenin ve insanın seçmesine bağlı olarak kötülüğün varlık kazanmasını irade edenin Allah olduğunu kabul ederler; ancak onlara göre kötü fiil insanın kesbi ve ihtiyarı gerçekleştiği için insana nispet edilmelidir. Örneğin taşı atarak hareketi gerçekleştiren kişiye ‘hareket etme’ niteliği nispet edilemeyeceği gibi Allah’a da, insanda, insanın iradesi gereği, örneğin adam öldürme fiilini yaratması nedeniyle “adam öldüren” niteliği nispet edilemez. Neticede her iki ekole göre kötü fiili var edici kudret, Allah tarafından yaratılmakta; fiil iradesi nedeniyle insana nispet edilmektedir. Kanaatimizce bu tartışmada söylemler farklı olsa da söylenmek istenenler yaklaşık olarak aynıdır. Belirtmek gerekir ki, bu tartışma, ilâhî hikmet kavramı hakkındaki yorum farklılığıyla da irtibatlıdır. İnsan fiilleri sorunu ile sınırladığımız elimizdeki çalışmada detaylı olarak incelemekten kaçındığımız bu yorum farklılığına ilişkin kısaca şu hususa temas etmekle yetinmek isteriz: Her üç kelâm ekolü de Allah’ın, insanın iradesinden bağımsız olarak, bizzat kendi iradesiyle insanların faydasına olmayan bir şeyi yaratmayacağını kabul ederler. Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye Allah’ın faydalı ve güzel olanı yarattığını, Eş‘arîler ise O’nun, kemâli gereği, yarattığı her şeyin güzel ve faydalı olduğunu savunur; dolayısıyla her üçü de, Allah’ın hiçbir fiilinin hikmetsiz/abes olmadığını kabul ederler. Her üç ekole göre de kötülüğün var edeceği (Mu‘tezile’ye göre) ya da kötülüğün var edilmesi için

azm ve kesb edeceği (sünnî kelâma göre) bilinen insanın yaratılması bu ilâhî hikmetin dışında değildir.

Burada değinmek istediğimiz diğer husus, felsefecilerin, kelâmcılardan ayırdıkları, âlemdeki fiillerin zorunlu neden-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldikleri düşüncesidir. Bu düşünce, kelâmcılar açısından, ilk olarak, insan fiillerinin ve eşyada gerçekleşen bütün hareketlerin Allah'tan bağımsız nedenlerle meydana geldiklerini; ikinci olarak, insanın, nedenlerin tahakkümü altında zorunlu bir nesne olduğu fikrini ima etmektedir. Ancak felsefecilerin inâyet teorisi ilk imanın içeriğini doğrudan elemektedir. Zira bu teoriye göre ilim, irade ve kudret sıfatları ilk ilke olan Allah'ın zâtında "bir"dir ve O, âlemdeki neden-sonuç zincirinin bütün aşamalarında uzak neden olarak etkindir. Hiçbir fiil O'nun ezeli meşîetinin kapsamı dışında değildir. Şu halde kelâmcıların felsefeciler hakkında bu bağlamdaki yorumlamaları eksik ya da hatalıdır. Ayrıca felsefeciler nedenlerin, iyi ya da kötü tikel sonuçlarının var edici ve varlık verici ilk ilke'ye nispet edilemeyeceğini söylerler. Buna göre nedenlerin etkileşimi ile ortaya çıkan kötü fiiller ilk ilke'ye yani Allah'a nispet edilemez. İnsanın sorumluluğu ile ilgili olarak ise felsefeciler, insanın, canlılık nefesine ait şehvet ve öfke kuvvetlerinin güdüleyici ve iradeyi belirleyici yapısına dikkat çekmiş olsalar da, insanın, amelî aklın yetilerini geliştirebileceğini -ki bunun için onlar, bu çalışmada ele almadığımız, riyâzet, mûsikî, manevî rehberlik gibi muhtelif vasıtalar önerirler- böylece yetkinleşerek, iradeyi belirleyici/zorlayıcı güdülerin tahakkümünden kurtulacağını ve özgürleşeceğini ve dolayısıyla ahlâkî eylemlerle sorumlu olacağını savunurlar.

Hasılı, kelâmî ve felsefî akımlar şu önermede hemfikirdirler: Birincisi: Allah bütün fiillerin kaynağıdır. Bu durum kelâmcılara göre, Allah'ın eşyada ve insanda araz olan hâdis kudreti yaratmasıyla; felsefecilere göre, ilk ilke'nin bütün tikellerin uzak nedeni olmasıyla izah edilir. Şemseddin es-Semerkandî'nin *el-Me'ârif* adlı eserinde belirttiği gibi, Allah'ın bütün sebeplerin müsebbibi olduğunda Müslümanlar ittifak etmişlerdir. İkincisi: İnsanın kötü fiilleri Allah'a nispet edilemez. Bu önermeyi Mu'tezile, Allah'ın yarattığı hâdis kudret üzerinde tek tasarruf sahibinin insan olduğu kabulüne dayanarak; sünnî kelâmcılar bir fâil olarak Allah'ın, başkasında -o başkası istediği için- var ettiği bir nitelik ile nitelenmesinin doğru olmadığını söyleyerek; felsefeciler ibâdet etmek ve günah işlemek gibi tikel fiillerin niteliklerinin nedenlere nispet edilmeleri gerektiğini savunarak temellendirmişlerdir. Üçüncüsü: İnsan fiillerinden sorumludur. Sorumluluk Mu'tezile'ye göre yaratıldığında insana verilen ve fiilinden önce insanda bulunan hâdis kudrete; Mâtürîdîlere göre fiilin icrâ edilmesini sağlayan hâricî, bedenî ve mâli imkânların hazır olmasına; Eş'arîlere göre iradeyi yönlendiren kesbe; ve felsefecilere göre fiili ortaya çıkaran fâil olarak, insan nefsinin amelî (pratik) aklına dayanmaktadır. Şu halde adı geçen ekol ve akımların, aynı iddiaları farklı söylem ve ifadelerle izah ettiklerini söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Nitekim Âmirî de kelâmcılar ile felsefeciler arasındaki fikir ayrılığına işaret ettikten sonra bu iki ekol arasındaki ayrışmanın dine zarar veren bir sonuç içermediğine, esasta birbirlerinden farklı şeyler söylemediklerine dikkat çekmektedir. (Allah en doğrusunu bilendir.)

İhtiyatlı birkaç sonuç cümlesini şöyle aktarmak istiyoruz: İnsan fiillerine ilişkin kelâm ekolleri arasında ve kelâm ve Meşşâî felsefe geleneği arasında esasa ilişkin bir görüş ayrılığının olmadığını söylemek İslam düşünce tarihinin metinlerini büsbütün görmezden gelmek anlamına gelir. Bununla beraber, söylenmek istenen benzer maksatların ve fikirlerin, mezhebî değerlere bağlılık,

siyasi vaziyet, belirli ilkeler üzerinde yoğunlaşan ilmî alaka/titizlik gibi muhtelif sebepler muvacehesinde farklı kavram ve söylemlerle ifade ve izah edildiklerini düşüncesini besleyen ipuçları da mevcuttur. İslam düşünce geleneğinin önemli problemlerinden olan insan fiilleri meselesinde bu türden ipuçlarını yukarıda aktarmaya çalıştık. Sorumuz şudur: İslam düşünce geleneğinin meselelerini, karşıt söylemlerin ve kavramların ardındaki ortak fikirleri ve amaçları keşfetmeyi merkeze alarak incelemek, bu gelenekten istifade etme imkânını artırır mı ve böyle bir düşünce tarihi incelemesi mezhebî yöntem ve söylemin sınırlarını genişletip -aşırıp değil- birleştirici bir bakış açısı geliştirmenin yolunu açar mı?

Kaynakça

- Âmirî, Ebü'l-Hasen. *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader (Resâil-i Ebi'l-Hasan el-Âmirî)*. thk. Subhân Halîfât. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Bâkılânî, Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1987.
- Behmenyâr, Ebü'l-Hasen b. Merzûbân el-Acemî el-Âzerbaycânî. *et-Tahsîl*. Tahran: İntişârât-ı Dânişkâh-ı Tahran, 1375.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmam*. thk. Yusuf Abdurrezzâk. Karachi: Zam Zam Publisher, 2004.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kādî Abdülcebâr Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cuşemî, Ebü Sa'd el-Hâkim. *Tahkîmu'l-'ukûl fi tashîhi'l-usûl*. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 2002.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslamiyye*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Luma'u'l-edille fi kavâidi 'Akâidi Ehl-i sünne ve'l Cemâ'a*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Güdeklî, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (31 Ocak 2019), 85-129.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (Tab') ve Fıtrat". *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (15 Mart 2020), 171-204.
- Dhanani, Alnoor. "Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 65-76. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*. thk. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul, 1988.
- Ebü'l-Hüseyin el-Basrî. *Tesaffuhu'l-edille*. nşr. Wilferd Madelung. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2006.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Basrî. *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyiğ ve'l-bida'*. thk. Hammûde Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısıryye, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Makâsîdü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1961.
- Hourani, George F. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". çev. Aydın Özdemir. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (01 Ocak 2013), 169-189.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen el-Bahrânî. *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. "er-Risâletü'l-'arşıyye fi hakikati't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *eş-Şifâ/İlâhiyât*. Kum: Mektebetü Semâhetü Âyetullah el-Maraşî, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *eş-Şifâ/Nefs*. thk. Âyetullah Âmûlî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1375.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslamiyye, ts.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât el-Hemedânî. *el-Muğnî/İrâde*. Kahire: y.y., ts.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn (Resâil'ul'adl ve't-tevhîd)*. thk. Muhammed Ammâre. Kahire: Darü's-Şurûk, 1988.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Ta'lik, Ahmed b. el-Hüseyn Mânkdîm. thk. Abdulkirim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (30 Haziran 2020), 31-60.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mu'tezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Korkmaz, Sıddık. "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi -Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (30 Haziran 2016), 15-38.
- Levkerî, Ebü'l-Abbas Fadl b. Muhammed. *Beyânü'l-hak bi-zamânî's-sıdk: el-'ilmü'l-ilâhî*. ed. İbrâhim Dîbâcî. Tahran: Müessese-i Beynelmileli Endişe, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

- Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedîr Avn. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'-Kavmiyye, 2010.
- Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Tuhfetu'l-mütekellimîn fi'r-reddi ale'l-felâsife*. thk. Hassan Ansârî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008.
- Munâ A. Ebu Zeyd. *et-Tasavvuru'z-zerrî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1994.
- Nadir, Albert Nasrî. *Felsefetü'l-Mu'tezile*. İskenderiye: Matbaatu Dârü Neşri's-Sekâfe, 1950.
- Nakşibendî, Hâlid. *el-'İkdü'l-cevherî fi'l-fark beyne kudreti'l-'abd ve kesbihî inde'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî*. thk. Said Fûde. Ürdün: Menşûrât-ı Asleyn, 2016.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. nşr. Hans Peter Linss. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2005.
- Razî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. nşr. Muhammed Abdüsselam Şahîn. *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed el-Buhârî. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2007.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. Pakistan: Dârü'l-Me'ârifî'n-Numâniyye, 1981.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâid*. thk. Ahmed Hicâzî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1988.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi". *Diyanet İlmi Dergi* 51 (Ocak 2015), 71-100.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdi Abdulcabbâr'da Allah'ın İrâdesinin Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (01 Haziran 2012), 107-126.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*. thk. Abbas Hüseyin. San'â: Mektebetü Merkezi Bedri'l-'İlmî, 2004.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *Mu'tezile Akaidi Kitabü'l-Minhac Fî Usûli'd-dîn*.
çev. Ulvi Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.



İlâhî Emir ile İlâhî İrâdenin Muvâfakatının Zorunluluğuna Yönelik Mu'tezilî Argümanlara Selmân en-Nîsâburî'nin Cevapları

Salmân al-Nisâbūrî's Responses to Mu'tazilî Arguments About the Necessity of
the Conformity Between Divine Command and Divine Will

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tokat/Türkiye
Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Tokat/Turkey
ibrahim.bayram@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4752-0447 | ror.org/01rpe9k96

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
01 Şubat 2021	01 February 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
11 Haziran 2021	11 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim Bayram). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Bayram).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Bayram, İbrahim. “İlâhî Emir ile İrâdenin Muvâfakatının Zorunluluğuna Yönelik Mu'tezilî Argümanlara Selmân en-Nîsâburî'nin Cevapları”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 177-208. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.872620> ”

Öz

Pek çok meselede görüş ayrılığına düşen Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışma konularından birini de ilâhî emirle ilâhî irâde arasındaki ilişki mevzuu teşkil etmektedir. Bu konuda görüş beyan edenler arasında Eş'arî kelâmcısı Selmân en-Nîsâbü'rî de bulunmaktadır. Önce mezhebinin konuyla ilgili yaklaşımını aktaran müellif, sonrasında aksi bir kanaate sahip olan Mu'tezile'nin Allah'ın emrettiği iman, ibadet ve güzel davranışların, kullarından da aynı şekilde vukuunu irâde ettiği görüşünü benimsediklerini açıklamaktadır. Bu hususta Mu'tezile adına temel olarak üç argümana yer vermektedir. Onların bu kanıtlarından ilkinin, emir ile irâdenin birbirinden ayrı yönde olmasının imkânsızlığı, ikincisini ise kötülüğü murat etmenin de kötü olması üzerine bina ettiklerini belirtmektedir. Nihayet üçüncü olarak da Allah'ın, kullarının iyiliğini isteyip, kötülüklerini murat etmeyeceği muhtevastaki ayetlerden istidlalde bulduklarını ifade etmektedir.

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'ye nispet ettiği bu delilleri, hemen bir cevapla geçiştirmemekte, ayrıca kendisinin vereceği cevaba yönelik gelebilecek muhtemel itirazları da gündemine almaktadır. Özellikle onlara izafe ettiği ilk delil üzerinden tartışmayı oldukça kapsamlı bir hale getirmektedir. Bu manada o, âmirin emrettiğine aykırı bir irâdeye sahip olamayacağı şeklindeki Mu'tezile argümanını, emrinin yerine gelmesini istemeyen birtakım âmir örnekleri üzerinden çürütmeye çalışmaktadır. Bu konuda bir kısım itirazları da aktaran Nîsâbü'rî, ortada emir-irâde uyumunun zorunluluğuna yönelik iddia varken, bu iddia sahiplerinin, kendi görüşlerinin aksini gösteren örneklere itiraz geliştirmelerinin tutarlı olmadığını belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle ilgili örneklerin Mu'tezile'nin zaruret iddiasını geçersiz kıldığını söylemektedir.

Nîsâbü'rî, tartışmanın ileri safhalarında işin içerisine neshi de dâhil etmekte, bir hükmün kaldırılması anlamı taşıyan neshin, onların emir-irâde zorunluluğu anlayışına darbe vurduğunu savunmaktadır. Müellif, yine Mu'tezile'nin irâdenin, emre aykırı olması durumunda asi ile itaatkârın karışacağı, dolayısıyla bunların uyumlu olması gerektiği muhtevastaki yaklaşımını da hususi mahiyette incelemektedir. Bu iddia, kâfirlerin küfürüyle Allah'ın irâdesine itaat ettikleri anlamı tazammun ettiği için burada özellikle itaatin irâdeye değil, emre ittiba ile sağlanacağı yönünde açıklamalar getirmektedir. Öte yandan müellif, ilgili ayetlere bakılıp orada Allah'ın (kimi) kâfirlerin iman etmesini dilemediği görüldüğünde, aslında bir tartışmaya mahal kalmadığını vurgulayarak da muhataplarını ilzam etmeye çalışmaktadır.

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin, ilâhî emirle ilâhî irâdenin muvafakat zorunluluğu hususunda kötülüğü dilemenin de kötülük olduğu şeklinde getirdikleri argümanı da incelemektedir. Bu konuda nispeten muhtasar açıklamalar yapan Nîsâbü'rî, öncelikle bu delilin kaynağına işaret ederek ona şahit âlemden hareketle ulaşıldığını ifade etmektedir. Ardından bu hususta şahit âlemle gâip âlemin aynı şekilde değerlendirilemeyeceği yönünde bazı açıklamalar getirmekte, Müslümanlar aleyhine gerçekleşen dünyevî işlerden Allah'ın sefahatine çıkarım yapılmadığına dikkat çekmektedir.

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin Allah'ın kullarının hiçbir şekilde kötülüğünü dilemeyeceği muhtevalı ayetler üzerinden ilâhî irâde ile ilâhî emrin muvafakatine delil getirmesini de ele almaktadır. Bu aşamada müellif, daha çok ilgili ayetlerin başka şekilde değerlendirilmeye müsait olduğu yönünde yorumlar yapmaktadır. Bunun için kimi zaman dilsel açıklamalar getirmekte, kimi zaman diğer ayetlerin içeriğine atıf yapmakta, kimi zaman da istidlalde bulunulan ayetten maksut olan manaya işaret etmektedir. Hepsinde de nihai olarak, Mu'tezile tarafından gündeme getirilen ayetlerin, onları desteklemediğini göstermeye çalışmaktadır.

Nîsâbü'rî, ilgili kanıtları bir yandan bu şekilde hususi olarak çürütmekteyken, diğer yandan Mu'tezile'nin savunduğu görüşün kabulü halinde doğacak sıkıntılara işaret etmektedir. Bu manada mezkûr görüşün, Allah'ın istemediği işlerin de vukuu anlamına geleceğine, bunun ise ilâhî hâkimiyete halel getireceğine dikkat çekmektedir. Sonuç itibarıyla en azından Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kullarına dönük emriyle irâdesinin aynı yönde olmadığını altını çizmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Selmân en-Nîsâbü'rî, Eş'ariyye, Mu'tezile, ilâhî irâde, ilâhî emir.

Abstract

One of the issues of discussion between Ahl al-Sunnah and the Mu'tazila, who differ in many issues, is the relationship between divine command and divine will. Among those who express their opinion on is the Ash'ari theologian Salmān al-Nisābūrī. The author, who first cites his sect's approach on this issue and then explains that Mu'tazila's contrary view, adopted the view that the belief, which follows as worship and good deeds commanded by Allah will be the same from his servants. In this matter he basically elaborates three arguments the Mu'tazila. He states that they build the first of these proofs on the impossibility of the commandment and the will being in a separate direction, and secondly on the fact that the desire for evil is bad. Finally, he adds that they bring evidence from the verses which translates as Allah desires the good of his servants and doesn't intend his evil deeds.

Nisābūrī, doesn't pass on these Mu'tazilite proofs with an immediate answer, but also puts on his agenda possible other objections to those answers that he is giving. He makes the debate very comprehensive, especially on the first evidence he attributes to them. In this sense, he tries to refute the Mu'tazila argument that the ruler cannot have a will contrary to what he ordered, based on some other rulers who would not want their orders to be fulfilled. Nisābūrī, who cites some other objections on this issue, states that while there are claims regarding the necessity of order-will harmony, it isn't consistent that these claimants develop their objections to the examples that show the opposite of their views. In other words, he says that these regarding cases invalidate Mu'tazila's claim of necessity.

Nisābūrī includes abrogation in the later stages of the debate and argues that abrogation, which means the abolition of a decree, hits a blow to their understanding of the necessity of order-will. The author also takes objections to his agenda and responds to them. He also examines Mu'tazila's approach on the content that if the will is contrary to the order, the rebel and the submissive will be confused, so they must be compatible. Since this claim confirms the meaning that the unbelievers obey Allah's will with their blasphemy, he makes explanations that obedience will be achieved by order, not by will. On the other hand, the author tries to bind his interlocutors by emphasizing that there's no room for discussion when it is seen at the relevant verses and seen that Allah doesn't wish (some) unbelievers to believe.

Nisābūrī, also examines the argument made by Mu'tazila as to the necessity of conformity between divine command and divine will, that wishing for evil is also evil. Nisābūrī, who makes relatively more concise explanations on this subject, pointing to the source of this evidence and stating that it is reached from the realm of the perceptible (qiyas bi'l-shāhid). Then, he makes some explanations that the visible realm and the invisible realm cannot be evaluated in the same way and draws attention to the fact that Allah's being unwise isn't inferred from the worldly affairs that are happening against Muslims.

Nisābūrī also deals with Mu'tazila's evidence for the harmony of divine will and divine order through verses stating that Allah wouldn't wish his servants to harm. At this stage, he makes comments that the relevant verses are suitable to be evaluated in another way. For this, sometimes makes linguistic explanations, sometimes refers to the content of other verses, and sometimes points to the meaning of the verse used as the evidence. In all of them, he ultimately tries to show that the verses raised by Mu'tazila do not support their claim.

While the author refutes those evidences, he also points out the problems that may arise if the view defended by Mu'tazila would accepted. In this sense, Nisābūrī points out that this view will also mean the occurrence of deeds that Allah does not want, and this would bring harm to the divine judgement. As a result, Nisābūrī underlines that at least Allah's order towards His servants, whom He knows won't believe, isn't in the same direction.

Keywords: Kalām, Salmān al-Nisābūrī, Ash'ariyya, Mu'tazila, Divine will, Divine command.

Giriş

Âlemi yaratan ve ona düzen koyan Allah'ın bir kısım sıfatlara sahip olduğu hususunda İslâm düşünce tarihinde herhangi bir ihtilaf yoksa da insanın özgürlüğü gündeme geldiğinde bu sıfatların tezahür şekli ve onların birbiriyle ilişkisi meselesi çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu konuda ortaya çıkan tartışmalardan birisi de Allah'ın irâdesinin kuşatıcılığı ve bu irâdesinin önceden belirlenen bir hikmet ile malul olup olmadığı meselesi olmuştur. Diğer bir ifadeyle ilâhî irâdenin mi yoksa hikmetin mi tayin edici/belirleyici olduğu konusu gündeme gelmiştir.

Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinde Mu'tezile, ilâhî hikmeti; Eş'ariyye ise, irâde ve meşîeti öne çıkaran yorumlar getirmişlerdir. Bununla birlikte her iki fırka da bu yaklaşımlarıyla ulûhiyet makamı için en uygun olan yolu tercih ettiklerini savunmuşlardır. Ashında onların hikmet ve irâdenin izahında getirdikleri yorumlara bakıldığında bu tasavvurlarında haksız olduklarını söylemek çok da kolay gözükmemektedir. Zira Mu'tezile, ilâhî irâdeye; Eş'ariyye ise hikmete bir halel getirmediğinin izahını yapmışlardır. Bu yönüyle onların öne çıkarmadıkları tarafı dikkate almadıklarını söylemek yanlış olacaktır. Ancak görünürde Eş'ariyye'de ilâhî irâdenin, Mu'tezile'de ise hikmetin baskın bir hüviyette olduğu da bir hakikattir. Mâtürîdî mezhebi ise bu meselede orta bir yol izleyerek, ilâhî irâde ve hikmeti bütüncül bir bakış açısı ile ele almıştır. Zira Mâtürîdîlere göre hikmet, ilâhî irâdenin gösterdiği bir yol olarak anlaşılmıştır.

İtikâdî fırkaların ilâhî irâde ve hikmete biçtikleri rolün en güçlü şekilde tezahür ettiği alanlardan birisi de Allah'ın, kullarına emrettiği ve yasakladığı işlerdeki irâdesinin konumu olmuştur. Allah'ın emir ve yasaklarında Mu'tezile, O'nun irâdesinin aynı doğrultuda tecelli ettiğini, dolayısıyla örneğin kullarına emrettiği imana, onların ulaşmasını dilerken, nehyettiği küfre kullarının düşmesini kerih gördüğünü ifade etmişlerdir. Buna karşın Eş'ariyye ise daha çok vakıadan hareketle, O'nun irâdesiyle emir ve nehyinin aynı doğrultuda olmayabileceğini, dolayısıyla en azından iman etmeyeceklerini bildikleri hakkındaki irâdesinin emrinden farklı şekilde tezahür edeceğini savunmuşlardır.

İlâhî emir ile ilâhî irâde arasındaki ilişkiye dönük tartışmalarda mezkûr iki fırka kendi yaklaşımlarının hakkı temsil ettiği düşüncesiyle, muhaliflerinin anlayışını, onların “doğru zannettikleri yanlış” manasını vurgulama amaçlı genelde “şüphe” şeklinde yaftalamışlar ve bu çerçevede birbirlerini hakikate uzak kalmakla itham etmişlerdir. Bu çerçevede kimi zaman ilâhî irâde kimi zaman ise kader meselesinin bir uzantısı olarak ele aldıkları bu konuda taraflar genellikle önce kendi anlayışlarını ortaya koymuşlar, ardından da muhaliflerinin itirazlarını gündeme getirerek, onları cevaplama yoluna gitmişlerdir.

İşte böyle bir ilmî mübahase içerisinde görüşlerini beyan eden kelâmcılardan birisi de Selmân en-Nisâburî (öl. 512/1118) olmuştur. Tam adı Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed b.

İsmail el-Ensârî olan müellif,¹ Nîşâbur'lu olup² Abdülkerîm el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085) gibi zevata talebelik yapmıştır.³ Kuşeyrî'den gördüğü tahsil sonrası Hicaz seferine çıkmış, oradan Bağdat'a geçmiş, peşi sıra Şam'a giderek burada ilim ve irfan ehliyle tanışmıştır. Ardından döndüğü Nîşâbur'da Cüveynî'den usûl/kelâm ilmini tahsil etmiş,⁴ ayrıca Abdülgâfir b. Muhammed el-Fârisî (öl. V/XI. yüzyıl ikinci çeyreği),⁵ Fazlullah el-Mihenî (öl. 440/1049), Kerîme el-Merveziyye (öl. 463/1071) ve Ebû Salih el-Müezzîn (öl. 470/1078) gibi zevattan da rivayette bulunmuştur. Kendisinden de İbnü's-Sem'ânî (öl. 562/1166) gibi ilim ehli icazet almıştır.⁶ Tasavvufî bir geçmişe sahip, takvâ ve vera' ehli bir şahsiyet olduğu için⁷ "es-Sûfî" şeklinde de anılan müellifin,⁸ aynı zamanda kelâm da ince bir anlayışa sahip olduğu ve bu alanda Eş'ariyye ulemasının yolunu takip ettiği belirtilmiştir. Zor meselelere derin vukufiyeti olan müellifin, bunların şifâhen takriri hususunda sıkıntıları bulunsa da, geniş ilmî müktesebata mâlik olduğu ifade edilmiştir. Selef-i sâlihinin yolundan giderek erdemli bir hayat sürmüş olan müellif,⁹ 512/1118 senesinde vefat etmiştir.¹⁰

Tefsir ve usûlde ilim ehli bir zât olduğu vurgulanan Nîsâbü'rî,¹¹ fâkih kimliği dışında¹² mütekellim unvanı ile de anılmıştır.¹³ Kelâm alanında el-Gunye fî'l-kelâm ve Şerhü'l-İrşâd adlı eserlerini telif etmiştir.¹⁴ Bunlardan ilkinin baskısı yapılmışsa da, diğerinin sadece eksik bir yazma nüshası

¹ Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399), 307; Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964), 7/96.

² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96.

³ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaud-Türkî Mustafa (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 15/195; Afîüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havadisi'z-zamân*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 3/155; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978), 1/314.

⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/200.

⁵ Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 52.

⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/200.

⁷ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 307; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155.

⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/195; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155.

⁹ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 307.

¹⁰ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 307; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/195; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155; Ebü'l-Felâh Abdüllhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986), 6/56.

¹¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/195; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/200.

¹² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 1/314; Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 52; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/199; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 6/56; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-esheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 7/348.

¹³ Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96.

¹⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 1/314.

vardır.¹⁵ Müellifin tefsir alanında da çalışmaları olduğu belirtilmekte ise de bir eser ismine yer verilmemektedir.¹⁶ Ayrıca Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) ona, fıkıhla ilgili bir kitap ve İbn Süreyc'in bir eserine yaptığını söylediği bir şerh de nispet etmektedir.¹⁷

Bâkılânî (öl. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Cüveynî (öl. 478/1085) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi Eş'arî kelâmcılar ayarında bir şörete sahip olmamasından olsa gerek, Selmân en-Nîsâbü'rî hakkında bir ansiklopedi maddesi¹⁸ dışında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. İşte bu araştırmada söz konusu boşluğu doldurmak adına müellifin, Mu'tezile'nin ilâhî emir ile irâdenin aynı doğrultuda bulunması gerektiğine dair ortaya koyduğu argümanlara verdiği cevaplar incelenmiştir. Aslında müellif, Mu'tezile'nin ilgili temel argümanlarını çürütmeye çalışırken, bir boyutuyla, mensubu olduğu Eş'ariyye mezhebinin yaklaşımını teyit eden delillere de yer vermiştir. Her ne kadar müellif, bu konuda ilâhî emir ile irâdenin aynı doğrultuda olma zorunluluğu bulunmadığı ve Allah'ın kötülüğü de dilediği görüşünü teyit için hususi mahiyette deliller getirmiş ise de, bu çalışmada, onun sadece Mu'tezile adına zikrettiği kanıtlar ve onlara verdiği cevaplar üzerine yoğunlaşmıştır.

1. Mu'tezile'nin İlâhî Emir ile İrâdenin Aynı Doğrultuda Olacağı Hususunda Kullandığı Argümanlara Nîsâbü'rî'nin Bakışı

Nîsâbü'rî, meseleyi ele alırken Mu'tezile'nin konuyla ilgili düşüncelerini ve delillerini inceleyip onlara cevaplar verir. Bu manada müellif, Allah'ın emri ile muradı arasında zıtlık olamayacağı görüşünü benimseyen işbu fırkanın konuyla ilgili üç temel delilini ele alır. Bunları incelerken, sadece ilgili delile cevap vermekle yetinmez. Bu konuda bir ilmî gelenek olduğu için kendisinin verdiği cevaba gelen veya gelebilecek itirazları da dikkate alır ve onlara yönelik de ilave bir izah getirip, şüpheleri dağıtmaya çalışır. Bu hususta özellikle Mu'tezile'nin ilk kanıtına yönelik getirdiği karşıt argümanlara ayrıntılı şekilde yer verir. Bu noktada bazen sadece onların delilini işlevsiz bırakacak ifadeler kullanmakla yetinir, bazen de kendi fikrini teyit için özel kanıtları devreye sokar. Yine kimi zaman onların argümanlarına, karşıt mahiyette getirdiği bir soru ile kısaca cevap verir, kimi zaman da uzun uzadıya örneklerle o argümanları çürütmeye gayret gösterir.

1.1. Mu'tezile'nin Emir ile İrâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Şeklindeki Argümanına Bakışı

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin emir ile irâdenin ayrılmasının imkânsızlığı üzerinden temel bir argüman geliştirdiğini ifade edip ilk aşamada doğrudan bu argümanı hedef edinse de, meselenin ilerleyen bölümlerinde, onların mezkur kanıtına zarar vereceğini düşündüğü dolaylı izah ve

¹⁵ İlyas Çelebi, "Nîsâbü'rî, Selmân b. Nâsır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/142.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garamel-Amravî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 21/467; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/199.

¹⁷ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'î'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beirut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/398.

¹⁸ Çelebi, "Nîsâbü'rî, Selmân b. Nâsır", 33/142-143.

cevaplandırmalara da başvurur. Açıkçası bu durum konunun takibini güçleştirmektedir. Bu yüzden müellifin işbu başlık altında işlese de, meselenin içerisine farklı konuları dâhil ettiği yerlerde ilave alt başlıklar kullanılacaktır. Bu noktada ilgili alt başlıkların da yine Mu'tezile'nin mezkûr argümanını çürütmeye dönük olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

1.1.1. Emir ile İrâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Argümanına Doğrudan Cevabı

Nîsâbü'rî bu konuda Mu'tezile'nin ilgili argümanını aktarırken, objektif bir dil kullanır. Bu çerçevede Mu'tezile'ye göre âmir, emrettiği şeyi murat eder bir pozisyonda iken, kuluna itaati emreden Allah'ın, onun itaatini dilememesi muhaldir. Bir memura dönük hem itaat emri hem de onun gerçekleşmemesine yönelik dilek, iki zıddın içtimâi gibi bir muhallik içerir. Bu bir şeyi hem emir hem de nehiy etme, muhatabından yapmasını istediği şeyi ona yasaklama mesabesinde. Bu izahat, memurun itaatini gerektiren her emrin, âmirinin de o emredilenin yapılmasını istediğini gösterir. O halde kâfirlere imanı emreden Allah'ın, aksini (küfür üzere kalacaklarını) bilse dahi onların imanını murat etmesi gereklidir/zorunludur.¹⁹

Nîsâbü'rî'nin hocası Cüveynî de Mu'tezile'nin konuya dair getirdiği istidlâli benzer bir şekilde aktarır. Ancak o, öğrencisinden farklı olarak meselenin içerisine yasak koyanın da, bu yasağın çiğnenmesini dilemeyeceği hususunu ilave eder. Ayrıca Allah'ın bu emir ve yasağın gereğini dilemesini, yapacağı bir iş olarak belirtir, bir zorunluluktan bahsetmez.²⁰ Bu konuda Mu'tezile'nin önemli kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbar ise (öl. 415/1025) olayı Nîsâbü'rî'nin aktardığı gibi vücûb/zorunluluk ifadesi ile zikreder. Bunu da ilk aşamada aksi bir düşüncenin, hikmet sahibi olan Allah'ın, kötülöklere yönlendirme manası taşıyan bir hal ile tavsifine sebebiyet verecek olması ile açıklar.²¹ Tabi bu noktada bir tarafın savunur şekilde ortaya koyduğu diğer tarafın eleştirir şekilde muhatabına izafe ettiği işbu görüşün her iki mezhebin kendi Allah ve insan tasavvurlarıyla bağlantılı olduğu açıktır.

Mu'tezile'nin konuyla ilgili ilk delilini bu şekilde aktaran Nîsâbü'rî, ona cevap vermeye başlar. Emreden de yasaklayanın da; muhatablarının ilgili emir ve nehiylere uygun şekilde davranmalarını murat etmesi anlamını taşıyan bu görüşün, aksini ortaya koyan örnekler üzerinden reddedilebileceğini savunan müellif, bu minvalde açıklamalar getirir. Bu manada önce zihnindeki hükmü zikreder ve âmirin, vukuunu istemediği bir şeyi de emredebileceğini belirtir. Bunu teyit ettiğini düşündüğü örneği İmâm Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) atıfla aktarır. Bir peygamberin ümmetinden bir ferde yaptığı tavsiyeye göre çocuğundan on haslet isteyen baba, çocuğun isyanıyla karşılaşacakken bu talebini beşe düşürdüğünde onun itaatini sağlar. Babanın bu emrinden amacı o beş şeyde itaati sağlamaktır. Oğluna olan sözü/emri, onun on haslete sahip

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 2/976.

²⁰ İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 243-244.

²¹ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6(2), 218-219.

olması yönünde iken amacı bunlardan beşini temin etmektir. İşte bu durum, emrin itaat ile zorunlu bir birlikteliğe sahip olmadığını gösterir.²²

Verilen örneğin içerdiği durum, genel işleyişe aykırı bulunup, pek de karşı karşıya kalınacak bir hal olmasa da açıkçası, özünde imkânsız olmaması ve nadiren de olsa vukuu söz konusu bulunması itibariyle, onun cevap makamındaki Nisâbü'rî'nin amacına hizmet etmesi çok fazla yadırganmamalıdır. Mu'tezile'nin meseleyi, bir zaruret ve muhaliyet eksenini üzerinden dile getirdiği dikkate alındığında, iddia olunan bu kesinliği ortadan kaldıracak bir örnek kullanılması, mezkûr örnek üzerinden bir kısım itirazlar getirmek mümkünse de, doğal olsa gerektir.

Aynı örneğe Eş'ariyye adına yer veren Cüveynî de, onu benzer şekilde aktarırken,²³ Ebü'l-Feth eş-Şehristânî ise (öl. 548/1153) farklı olarak sadece on kusurun yerine yirmi; beş kusurun yerine de on kusuru getirir.²⁴ Seyfüddîn el-Âmidî de (öl. 631/1233) oldukça kısa bir anlatım yolu seçerek ilgili hususu teyit eder.²⁵ Netice elbette hepsinde de aynıdır. Emredilen konumunda bulunan çocuk, emredeninin muradına (on/beş haslet) aykırı bir husus ile (yirmi/on haslet) memurdur. Bu durum emir irâde birlikteliğinin zaruri olmadığına delildir.²⁶

Nisâbü'rî, Mu'tezile'nin ilgili iddia ve kanıtına cevap vermeyi sürdürür. Ona göre yine Hz. Muhammed ümmeti için beş vakit namazı murat eden Allah'ın ona ilk aşamada elli vakit namazı emretmesi/bildirmesi de emir ve irâde birlikteliğinin zorunlu olmadığına delildir. Bu izahını takiben müellif, kendi anlayışını desteklediğini düşündüğü başka bir örnek daha verir. Buna göre bir melik, bir adamı sahip olduğu köleleriyle memleketi karıştırmak ile suçlayarak bunun üzerinden onu huzuruna çağırıp kendisini kınar. Bu aşamada efendi, onların, kendisine itaat etmediklerini ve sözünü dinlemediklerini beyan eder. Melik bu mazereti kabul etmeyince efendi, onun huzurunda kölelerine “şu işi şu şekilde yapınız” diye bir emirde bulunur. İşte bu noktada efendinin, yapılmamasını isteyerek/gönlünden geçirerek bir emirde bulunması, emir ile irâdenin aynı doğrultuda olmasının zorunlu olmadığı hususunu teyit etmektedir.²⁷

Müellif, bu izahına bir eleştirinin gelebileceğini hesaba katarak onların dilinden bu itiraza da yer verir. Buna göre ilgili son örnek gerçeğe dayalı bir durum değildir. O, tamamen imtihana mebni bir husustur. İşbu misalden, itaat gereğinin yerine gelmemesinin arzulandığı gibi bir sonuç çıkarılamaz. Söz konusu aksi düşünceyi bu ifadelerle aktaran müellif ona cevap vermeye başlar. Buna göre bu itiraz gerçeği yansıtmamaktadır. Zira ilgili ortamdan anlaşıldığı kadarıyla köleler, efendilerinin, melikin huzurundayken kendilerine bir emirde bulunduğunu

²² Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/976.

²³ Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebriîzî İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/408.

²⁴ Ebü'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, tsh. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 245.

²⁵ Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatîf (Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971), 67.

²⁶ İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/408; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 245; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 67.

²⁷ Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977. Beş vakit murat edilen namazın ilk aşamada elli vakit şeklinde emredilmesi örneğini Şehristânî de kullanır. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 245. Âmidî de herhangi bir ayrıntıya girmeden aynı olayı, aynı amaçla zikreder. Bk. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 67.

bilmektedirler. Ortada böyle bir hakikat vardır. Bu durum başka şekilde değerlendirildiğinde, (imtihan/anlaşmalı) bütün ortamlarda memur/emrolunan konumunda bulunan her kişi, ilgili emrin hakiki emir olmadığı düşüncesiyle onu yerine getirmediği gibi bir söz söyleme hakkına sahip olur. Yine bu durumda ilâhî ilimde hep küfür üzere kalacağı bilinen kâfire yönelik iman emrinin hakiki bir emir olmadığı gibi bir itiraz da ortaya atılabilir. Mezkûr örnekte efendinin özrünün ancak kölelerine kesin bir emir vermesi, sonra da onların bu emre itaat etmemeleriyle kabul göreceği bellidir. Böyle bir emrin yerine getirilmemesi şeklinde ortaya çıkan bir durum oluşmadan, sonraki bir vakitte kölelerin efendilerine muhalefetinin zuhurunun özür olmadığı bir yerde bu hadiseyi imtihan şeklinde yaftalayıp, onu hükümsüz bırakmak doğru olmaz.²⁸

Müellif, bu aşamada ilgili izahlarına yönelik başka itirazların vukuunu da mümkün gördüğü için onları da ortaya koyup cevaplandırır. Farazî muhataplarının itirazına göre ilgili durumda her ne kadar ortada sureta bir emir varsa da efendi, kendi içinde o itaatin gereği olan işi istememekte, ona itaat olunma korkusu yaşamaktadır. Müellif bu itiraza soruyla karşılık verip cevabını onun üzerine bina eder. Buna göre kendisi bu aşamada “bir âmir, zann-ı gâlibi doğrultusunda emrine itaat olunmayacağını düşündüğü için vereceği hiçbir emirde, onun gereğinin yapılmasını talep etmemekte” diyecek olsa muhataplarının buna verecek cevabının bulunmayacağını ihsas eder. Belki diğer bir ifadeyle muhatapları kendisinin bu sorusuna nasıl cevap vereceklerse şahsının da onlara aynı cevabı vereceğini îmâ eder.²⁹

Müellif, sadece ihsas ile yetinmez, ayrıca doğrudan cevabî mahiyette başka bir izah da geliştirir. Buna göre örnekte geçen “yapımız” ifadesi, muhatabının nefsinde zorunluluk manası oluşturan bir hitaptır. Burada emri veren kişinin ona uyulup, uyulmamasını istemesi bu işi değiştirmez. Ortada emir ile onun yapılmasına dönük irâdenin birbirinden ayrılmayacağı gibi bir iddia vardır. Bu noktada sonuç itibariyle ilgili iddiayı nakzeden bir örnek olduğuna göre, artık, o iddiayı başka yönlerde çekip, onun kimi sebeplerden dolayı hükümsüz kaldığı şeklinde bir fikir/mazeret üretilemez.³⁰ Bu yorumuyla müellif, Mu'tezile'nin konuya dair yaklaşımını ortaya koyarken onların iddialarının içerdiği tüm hususların arkasında durması gerektiğini, bu iddialarını hükümsüz bırakan bir duruma karşılaştıklarında, meseleyi gidip, başka yönlerden izaha kalkışmamaları gerektiğini söylemiş olur.

Müellif, muhataplarının iddialarını çürütmek amacıyla konuyu soru cevap eşliğinde bir muhâvere şekline de sokar. Bu noktada soru işini üzerine alan müellif, kişinin, emrettiği şeyi bir korkuya mebni nehyetmesinin câiz olup olmadığını sual eder. Şayet buna “hayır” cevabı verilirse, kendisinin de, nasıl korku aynı hususta emir ve nehyin bir araya getirilmesini haklı çıkarmıyorsa, bu korkunun emir ve irâde üzerinde de, onların fikrinin (emir ve irâde aynı doğrultuda) aksine bir duruma sebebiyet vermemesi gerektiği şeklinde karşılıklı bulunacağını belirtir.³¹ Böylece o, muhataplarına “mademki korkunun aynı anda bir hususun hem emir hem de nehye konu olamayacağını söylüyorsunuz, o halde bu korkunun (benimsemiş olduğunuz) emir ve irâdenin

²⁸ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977.

²⁹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977.

³⁰ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977-978.

³¹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/978.

hiçbir şekilde ayrılmazlığı ilkesine de hâle vermemesi gerektiğini kabul durumunda kalırsınız” demiş olmaktadır. Bunun üzerinden de onların; “verilen efendi-köle örneğinde bir korku söz konusu olduğu için bu durum “irâdenin emir doğrultusunda olacağı ilkesine” bir hâle getirmez” yorumunun yanlış olduğunu ifade etmiş olur.

Müellifin oldukça kapalı bir şekilde yaptığı bu izah aslında, kendisinin yer vermediği gizli bir sorunun cevabıdır. Mesele yine önceki efendi-köle örneğine bir itiraz mahiyetindedir. Bu itirazın mahiyetini Cüveynî aktarır. Bu aktarım çerçevesinde Mu'tezile'ye göre, efendinin, burada emrinin yerine gelmesini arzu etmemesi melikten korkusuna dayalıdır. Allah ise böyle bir durumdan yücedir.³² İşte Nîsâbûrî son açıklamasını ilgili itiraza cevap olarak getirmiştir. Nîsâbûrî bu cevabıyla, Mu'tezile'nin nasıl bir korkunun emir ile nehyi birleştiremeyeceği görüşünü savunuyorsa bu korkunun emir ile irâde ayrılmazlığına da bir hâle verememesi gerektiğini savunma durumunda olduğunu söylemiş olmaktadır. Bunun üzerinden de kendisinin (Nîsâbûrî) verdiği efendi-köle örneğine; onların, efendinin, bir korku nedeniyle, emrinin yerine gelmesini istemediğine yönelik itirazını geçersiz kılmış olmaktadır. Böylece o, muhataplarını, kendi kabullerinden hareketle ilzam etmiş olmaktadır.

Nîsâbûrî, Mu'tezile'nin ilgili yaklaşımına başka açılardan cevap vermeyi sürdürür. Bu çerçevede bir takım ihtimallere yer verir. Bu manada müellife göre bir âmirin, emrinin yapılmayacağını bildiği bir yerde, emir ve irâdesinin birleşmesi (zorunlu değil) mümkün olup Allah da çoğu kulunun, emirlerine itaat etmeyeceğini ve imana yönelmeyeceğini bilir. İşte bu durum nasıl mümkünse Allah'ın yapılacağını bildiği emirlerini irâde ederken yapılmayacağını bildiği emirlerini ise murat etmediğini söylemek de mümkün olmalıdır.³³

Bu yorumuyla müellif, önce Mu'tezile'nin zorunluluk bildirdiğini söylediği şeyin bu hususiyete sahip olmadığını, dolayısıyla zorunlu addettikleri şeyin mümkün olmanın ötesine gidemeyeceğini söylemiş olur. Sonrasında bunun üzerinden diğer ihtimali devreye sokarak, ilâhî ilim ile irâde arasında bağ kurup, iman edeceklerini bildiği kişilere dönük emrinde emir ile irâde birken; diğerine (inanmayacaklara) yönelik emrinde ise emir ile irâdenin birbirine zıt olacağını belirtmiş olur. Nitekim zikrettiği son fikri teyitle onun kabule daha layık olduğunu söyleyen müellif, bunu da Allah'ın olmayacağını bildiği ve haber verdiği bir şeyi dilemesini tasavvur etmenin mümkün olmaması ile açıklar. Akli başında olan insaf ehli bir kişinin bu işin (Allah'ın olmayacağını bildiği şeyi dilemesinin) kabul edilmez olduğunu itiraf edeceğini ilave eder. Bu durumu şahit âleminden bir örnekle destekleme yoluna giderek bir insanın, emrettiği işi yapmayacağını bildiği kölesine, eğer bu tip bir emir verir ve onun yapılmasını isterse bu davranışının, onun aklının kılığına, hikmetinin yokluğuna delalet olarak okunacağını söyler. Bunu da ilgili işin, nefesine cehâlet isnat edilmesi ve haberinin yalanlanmasını dileme anlamı tazammun etmesiyle açıklar.³⁴

³² İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/408.

³³ Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/978.

³⁴ Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/978. Bu konuda İmâm Mâtürîdî de (öl. 333/944) bir kısım ayetlere yer verdikten sonra ortaya çıkan tabloyu, ilâhî irâdenin, O'nun ilmi doğrultusunda gerçekleşmesi üzerinden açıklar. Peşi sıra bu ayetlerden aynı zamanda ilâhî irâdenin emir ve rıza olmadığı hususunun da anlaşıldığını kaydeder. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beirut: Dârü Sâdir;

Böylece müellif, emir ile irâdenin aynı doğrultuda bulunmasının zorunluluğunu iptal ettikten sonra ortaya çıkan hal üzerinden bu ikisinin en azından Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiklerine dönük emrinde, O'nun irâdesi ile aynı doğrultuda olmayacağını söylemenin imkânını belirtmiş olur. İmkânın tabiatından hareketle iman edeceğini bildiği kişilere yönelik emrinde emir ile irâde birlikteliğinden bahsedilebileceğini kaydetmiş olur. Bu şekilde aynı zamanda bir orta yol benimseyip bir denge de sağlamış olur.

1.1.2. Emir ile Irâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Argümanına Nesih Üzerinden Cevabı

Nîsâbü'rî ilgili açıklamalarını takiben mutlak şekilde bir emrin, aksi olmayacak şekilde, memurûn bihin/emredilenin istenmesi, nehyinse menhiyyûn anhin/yasaklananın yapılmasının istenmemesi anlamını tazammun ettiği yönündeki Mu'tezilî düşünceyi başka vecihlerden de reddeder. Bu manada artık meselenin içerisine neshi de dâhil eder. Buna göre Cenâb-ı Hakk, mükelleflere bir işi emrettikten sonra, neshi çerçevesinde onu nehyettiğinde emredilen iş; artık yasaklanan iş konumuna gelir. Bu aşamaya bağlı olarak da ilkin murat edilen durum, zorunlu olarak istenmeyen hal pozisyonuna düşer. Hâlbuki Mu'tezile ise Allah'ın murat ettiği bir şeyi kerih görmesini muhal addetmekte, kabulü mümkün olmayan "bedâ"³⁵ dışında bu işin izahı olmayacağını söylemektedir. İşte neshin ortaya çıkardığı yukarıdaki tablo Mu'tezile'nin ilgili fikirlerini nakzetmektedir. Bu yüzden onlar, mezkûr durumu bertaraf etmek için neshi, bir hükmü ortadan kaldırma değil, ibadet/hüküm müddetinin sona ermesinin tebyini şeklinde izah etmişlerdir. Müellife göre, onlar getirdikleri bu yorumla, neshi tahsisle karıştırma durumuna düşmüşler ve neshi tahsis gibi sunmuşlardır.³⁶

Bu izahıyla müellif, Mu'tezile'nin neshi, âm bir lafzın kapsamının bir delile mebni daraltılması anlamına gelen tahsis³⁷ gibi yansıttığını söylemiş olmaktadır. Bu noktada onların mensûhu, âm lafız; nâsihi de tahsis sonrasındaki hal konumuna getirdiklerini düşünmektedir. Bu fikrini de onların neshi, bir hükmün süresinin sona ermesi şeklinde izah etmelerine bağlamaktadır. Zira onun görüşüne göre nasıl tahsis, kapsam dışında kalanlarla ilgili hükmü bitiriyorsa burada da Mu'tezile neshi önceki hükmü kaldırmak değil bir hükmün/mensûhun geçerlilik süresinin bitmesi şeklinde izah etmektedirler. Ancak müellif, burada neshi bir hükmü ortadan kaldırma anlamı üzerine bina edip, bu çerçevede onların emir-irâde birlikteliği anlayışına darbe vurmak istemektedir.

İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 376. Bu konuda Ebü'l-Muîn en-Nesefti de (öl. 508/1115) Mu'tezile'nin görüşünü açıklarken onların ilâhî emir ile irâde arasında muvafakati öne çıkarırken, Ehl-i Sünnet'in ise ilim ile irâde arasındaki bağı dikkate aldıklarını söyler. Böylece o da çağdaşı olan Nîsâbü'rî'nin zikrettiği hususa atıf yapmış olur. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefti, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2/282. Nesefti, bir diğer eserinde yine günahların işlenmesinde, Allah'ın irâdesi olup, emrinin bulunmadığı hususunu dile getirir, ardından bunu da ilmîne havale ederken aynı şekilde genel Ehl-i Sünnet telakkisini ortaya koymuş olur. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefti, *Kitabü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullâh Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1986), 314-315.

³⁵ Bedâ "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" anlamına gelir. Bk. Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/290.

³⁶ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/978-979.

³⁷ Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/432.

Müellif, neshe bir hükmü ortadan kaldırma şeklinde anlam verip bu anlama bağlı olarak Mu'tezile'nin içerisine düştüğünü düşündüğü sıkıntıyı ve bundan kurtulmak için onların neshe yükledikleri manayı açıkladıktan sonra cevabî mahiyette ilave bazı izahlarda da bulunur. Bu manada müellife göre Mu'tezile, bir lafzın vürûdundan sonra onun beyanının ihtiyaç vaktine kadar tehir edilmesini câiz görmemektedir.³⁸ Hâlbuki onların çizdiği tablodaki nesihte ise, beyan, lafzın sonrasına tehir edilmiş olmaktadır. "Beyan tehir olunmaz" kaidesi üzerine icmâ' eden Mu'tezile'nin nesihte bunu uygulamaya koymaması, onlar katında neshin, aslında mensûhın beyanı hükmünde olmayıp yeni bir emir olduğuna delalet eder.³⁹

Müellifin nesih üzerinden getirdiği açıklamalardan biri; kendisinin de iştirak ettiği şekilde hükmün ortadan kaldırılması, diğeri; Mu'tezile'nin savunduğu üzere hükmün süresinin bitmesi tarzında iki tür nesih yaklaşımının bulunduğu anlaşılmaktadır. Müellif, bu noktada onların nesih fikirlerinin yanlışlığını gösterip neshin, önceki hükmün ortadan kaldırılması anlamına geldiğini ispat ettiğinde, onların emir-irade ayrılmazlığı şeklindeki fikirlerinin yanlışlığını izhar etmiş olacağını düşünmektedir. İlk planda bu şekilde izahatta bulunan müellif, sonrasında onların savunduğu nesih görüşü (hükmün süresinin bitmesi) doğru olsa dahi, bu fikrin onların "bir lafzın vürûdundan sonra onun beyanının ihtiyaç vaktine kadar tehirini reddeden" anlayışlarıyla çeliştiğini, dolayısıyla bu tür bir yaklaşıma sahip olan kimselerin böyle bir nesih fikri benimseyemeyeceklerini ifade etmiş olur. Burada müellif, muhataplarının mezkûr anlayışlarının doğruluğunu yanlışlığını tartışmamakta, ancak bu yaklaşımı benimsediklerine göre, neshi de, hükmün ortadan kaldırılması olarak görmeleri gerektiğine işaret etmiş olmaktadır. Bu noktada müellif, tahsisin, umumi lafızdan sonraki zaman diliminde gelemeyeceği fikrinde olan Mu'tezile mezhebinin neshi tahsis konumuna getirdikleri halde mensûh ile nâsîh arasındaki zaman farkını itibara almadıklarını, bu yüzden temel bir ilkelerine aykırı davrandıklarını ifade etmiş olur.

Bütün bu yorumlarıyla müellif, her ne kadar onların neshi sanki bir hükmün kaldırılması değil de, bir hükmün süresinin bitmesi şeklinde izah etmiş olsalar da lafzın vürûdu sonrasında onun beyanının tehirini câiz görmemeleri itibarıyla aslında neshi de yeni bir hüküm olarak gördüklerinin anlaşıldığını belirtmiş olur. Ortaya çıkan bu tablonun da onların emrin, irâdeyi de tazammun ettiği şeklindeki görüşlerine büyük bir darbe vurduğunu söylemiş olur. Doğal olarak bu durum ise müellifin; irâdenin, emir ile aynı doğrultuda olmayabileceği şeklindeki görüşünü teyit etmiş olmaktadır.

Cüveynî de aynı konu etrafında neshin Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımını bâtil mevkiine koyacağı açıklaması getirir. Bunu da ilk aşamada emredilen, dolayısıyla (Mu'tezilî anlayışta) irâde edilen işin daha sonra nesh edilmesiyle istenmeyen iş konumuna gelmesi ile açıklar. Bu noktada neshin; hükmü kaldırmak değil, ibadet müddetini tayin etmek şeklindeki izahını kabul etmez. Bu

³⁸ Mu'tezilî âlim Ebû Hüseyin el-Basrî'nin ifadesine göre, bir beyanı, ihtiyaç vaktinden sonraya tehir etmek câiz değildir. Zira böyle bir anda mükellef, yapması gereken şeyin nasıl yapılması gerektiğini bilmeme pozisyonunda kalır. Bu ise, "teklif-i mâ lâ yutâk" a neden olur. Bu ise câiz değildir. Bk. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964), 1/342.

³⁹ Nisâburî, *el-Gunye*, 2/979.

yorumun neshi reddetmek ve bu işi kabul etmeyen Yahudiler ve benzer düşüncedeki kişilerin konumuna düşmek anlamına geleceğini ileri sürer.⁴⁰

Nîsâbûrî, emir irâde birlikteliğinin zorunlu olmadığını başka argümanlar üzerinden de göstermeye çalışır. Buna göre Allah'ın yapılmasını dilemediği halde Hz. İbrâhim'e, oğlunu kurban etme emri vermesi mezkûr hususu teyit etmektedir. Müellif bu delilini takiben karşı tarafın getirebileceği itirazları hesaba katarak konuyu derinleştirir ve meseleyi bir soru-cevap şeklinde işlemeye başlar. Bu doğrultuda eğer onun gerçek bir emir olmayıp rüyada görülen bir halden ibaret olduğu söylenirse, kendisinin de buna; Hz. İbrâhim'in oğlunun "Ey babacığım emrolunduğun şeyi yap"⁴¹ şeklindeki hitabı üzerinden cevap vereceğini belirtir. Eğer buna da; Hz. İbrâhim onu emir zannettiği için oğlunun, bu tarz bir ifade kullandığı şeklinde bir karşılık verilirse, kendisinin de bu yorumun; peygamberlere dönük bir tahkir ve su-i zan anlamına geleceği yönünde mukabele edeceğini söyler. İşbu değerlendirmesini açarak, bunun gerçek bir emir olmadığı şeklindeki bir düşüncenin, peygamberlerin ümmetlerine tebliğ ettikleri ahkâmı sıkıntılı hale getireceğine işaret eder. Allah'ın açık emri olmadan bir peygamberin, tertemiz bir çocuğu kurban etme gibi bir işe kalkışmayacağını söyler.⁴² Kâdî Abdülcebbar ise müellifin bu konuda itirazî mahiyette aktardığı karşı Mu'tezilî iddiaları ilgili eserinde teyit eder.⁴³

Nîsâbûrî, aynı olay üzerinden ortaya çıkabilecek diğer bazı itirazları sıralayıp onları da cevaplandırır. Bu itirazlardan birine göre burada Hz. İbrâhim'e emredilen iş, oğlunu kurban etme değil onu bağlama, alnını yere koyma, bıçağı boğazı üzerinde tutma gibi kurbanla ilgili işlere yönelik hazırlıkları ifâ etmektir.⁴⁴ Nitekim Kâdî, burada Hz. İbrâhim'e kurban öncesi hazırlıklar emredilmişken, onun bunu doğrudan kurban emri olduğu zannına kapıldığını ifade eder. Bu yorumuyla Ehl-i Sünnet'in mezkûr olay üzerinden ilâhî emrin, ilâhî irâdeden farklı bir yönde olabileceği şeklindeki itirazının önüne geçmeye çalışır.⁴⁵

Nîsâbûrî söz konusu itirazı aktardıktan sonra ilk aşamada alaycı bir dille Mu'tezile'nin sefih takımının haiz olduğu bu bilgiye Hz. İbrâhim'in sahip olup olmadığını sorar. Ardından yine bu fikrin, getirdikleri şer'î ahkâm hususunda peygamberlere dönük bir su-i zan olduğunu kaydeder. Kur'an'da apaçık bir sınaama olduğu, peşi sıra onun yerine büyük bir kurbanlık verildiği bildirilen⁴⁶ bu olayda şayet hadise bir kurban mukaddimesi şeklinde değerlendirilirse ilgili ilâhî kelâmdaki büyük musibet ve oğula bedel olarak kurbanlık sunulmasının anlamsız hale geleceğini söyler. Böylece her iki halin anlam bulması için olayın kurban etme şeklinde görülmesi gerektiğini imâ etmiş olur.⁴⁷ Ebû Bekr el-Bâkılânî de (öl. 403/1013) burada sadece çocuğun yanı üzerine yatırılıp,

⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 245-246.

⁴¹ es-Saffât 37/102.

⁴² Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/979-980.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 6(2), 321-322.

⁴⁴ Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/980.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 6(2), 228.

⁴⁶ es-Saffât 37/106-107.

⁴⁷ Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/980.

bıçağın boynunda gezdirilmesinden ibaret bir işin, imtihan olamayacağı ve yukarıdaki ayetin muhtevasına aykırılık teşkil edeceği fikrini teyit eder.⁴⁸

Nisâbü'rî bu olayla ilgili diğer itirazları da aktarır. Bunlardan birine göre Hz. İbrâhim'e dönük "sen rüyana sadakat gösterdin" ifadesi⁴⁹ bu olayda emredilen işin kurban hazırlığı olduğuna delalet etmektedir. Bu itirazı cevaplandırın müellife göre burada rüyanın hakikatine sadakat göstermekten değil, rüyanın doğruluğuna itikât edilmesinden bahsedilmektedir. Müellif ilgili itirazı bu şekilde reddettikten sonra hemen ilave bir açıklama yaparak, burada emredilenin kurban hazırlığı olduğu şeklindeki yorumun, onun "Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorsun"⁵⁰ mealindeki Kur'ânî nassa/bildirime de aykırı olduğunu belirtir.

Şehristânî de bu konuda, oğlunu kurban etme emrine muhatap olan Hz. İbrâhim'e dönük ilâhî hitap ile ondaki ilâhî muradın aynı olmamasını emirle irâdenin farklı doğrultuda olabileceğine kanıt olarak kullanır. Buna; gerçekleşmeme ihtimali bulunmayan ilâhî irâdenin, emirden başka şekilde (oğlun değil kurbanlığın boğazlanması) tezahür etmesini delil getirir.⁵¹

Nisâbü'rî, konuyla alakalı olarak kimi Mu'tezilî zevatın getirdiğini söylediği başka bir yorumu aktarıp onu da cevaplandırır. Bu manada onların, Hz. İbrâhim'in bu işi hakikaten yapmaya teşebbüs ettiğini, ancak uygulayamadığını, zira onun bıçağı oğlunun boğazına koyup onu kurban etmeye niyetlenmişken, bıçağının keskin tarafının bir bakır plaka ile karşılaştığını ifade ettiklerini belirtir. Müellif bu yaklaşıma olayın öylece gerçekleşmediğinden çok, onların tutundukları temel bir ilkeye atıfla cevap verir. Bu manada işbu izahın, onların emredilen bir işin gerçekleşmesi önünde bir engel bulunamayacağı şeklindeki düsturlarına aykırı olduğunu söyler.⁵² Bu husus, müellifin daha sonra başka bir vesileyle temas edeceği üzere Mu'tezile'nin teklifin sıhhati için aradıkları emrin uygulanabilme şartına aykırılık teşkil etmesiyle alakalı bir durumdur. Bu konuda Bâkılânî ise ilgili düstura muhalefet dışında, ilgili yorumun Mu'tezilî anlayışta Allah'ın sefihliği gibi bir duruma sebebiyet vereceğini söyler.⁵³ Ancak burada mahut yorumun Kâdî Abdülcebbar tarafından da doğrudan eleştirildiğini belirtmek gerekir.⁵⁴ Nitekim Nisâbü'rî de ilgili fikri tüm Mu'tezile'ye teşmil etmemektedir. Ancak onu kimin savunduğuna dönük bir isim de zikretmemektedir.

Nisâbü'rî yine aynı olayla alakalı olarak bütün Mu'tezile mezhebine cevap mahiyetinde onların bir başka prensiplerine daha atıfta bulunup, bu hadisenin ilgili ilkeyle uzlaştırılması önündeki sıkıntıya da dikkat çeker. Bu manada onların gerekli/zorunlu sebep olmadıkça bir beşerin

⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkîyye, 1957), 283.

⁴⁹ es-Saffât 37/105.

⁵⁰ es-Saffât 37/102.

⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 245.

⁵² Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/980.

⁵³ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 283.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 322. İbn Kesîr (öl. 774/1373), Hz. İbrâhim'in bıçağı ile Hz. İsmâil'in boğazı arasında bulunan bakır levhanın bu işe engel olduğu rivayetini tabîin müfessirlerinden Ebû Muhammed İsmâil es-Süddî'ye (öl. 127/745) nispet ederek aktarmaktadır. Bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990), 1/158.

öldürülmesinin haram olduğuna dönük kabullerinin bulunduğunu kaydeder. Burada iş, bir hayvan kesimi şeklinde kabul edilemeyeceğine göre onların temiz ve suçsuz bir çocuğun kesilme emrini nasıl açıkladıklarını sorar. Eğer buna “bir emir/zorunluluk siygası, ilgili emir sahibinin irâdesi olmadan, mendupluk ve mübahlık siygasından ayırt edilmeyeceği” şeklinde karşılık verilir, yani bunu söz sahibinin irâdesinin belirleyeceği ifade edilirse kendisinin de Allah’ın kelâmında bir siyga veya ibare olmadığı yönünde mukabelede bulunacağını belirtir. Kaldı ki bu cevap doğru kabul edilse bile, onların mezkûr görüşünü benimsemekle birlikte bu durumu yani zorunlu ile mendup arasındaki farkı mükellefin karineler yoluyla ayırt edeceğini ifade eden kişilerin fikrini reddetmelerinin de tuhaf olduğunu ilave eder.⁵⁵

Böylece ilk aşamada onların ilâhî kelâmın yaratılmışlığından hareketle zikrettikleri cevabı, kelâmullahın kadimliğine atıfla reddeden müellif, sonrasında onların emir kalıbının hem vücûba hem de menduba ihtimal barındırdığı için, bunun ilkine hükmedebilmek adına ifade sahibinin irâdesinin gerektiği fikrini değerlendirmeye almış olur. Bu noktada müellif, getirdiği izahla Mu'tezile'nin emir siygasının vücûb için de nedb için de kullanılmış olabileceği ilkesini benimseyen bazı kişilerin, ilave olarak ortaya attıkları vücûb-nedb arasının bazı karinelere hareketle tefrik edilebileceği şeklindeki fikirlerini reddetmelerine tepki göstermiş olur. Müellif, bunun üzerinden de onların, Hz. İbrâhim'e yöneltilen hitabın emir olduğunu doğrudan tespit etme imkânı bulunmadığını ihsas eden fikirlerini iki yönden de nakzetmiş olur.

1.1.3. Emir ile İrâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Argümanına Diğer Bazı Cevapları

Müellif meseleyi böylesine detaylandırdıktan sonra bir yerde aslında bütün bu izahlara gerek bile olmadığını belirtip bunun sebebine de temas eder. Bu manada ona göre Kur'ân'da Allah'ın (kimi) kâfirlerin iman etmelerini dilemediğini, onların içerisinde buldukları dalâlet üzere kalmalarını istediğini bildiren onca açık ayetin varlığına karşı Müslümanların kâfirlerin iman ile sorumlu olduğuna icmâ' etmeleri başka bir açıklamaya gerek bırakmaz. Bu yorumunu daha çok konuyla ilgili sarîh ayetlere dayandıran müellif, bunların bir kısmına yer verir. Bu manada Allah'ın kimilerinin kalplerini temizlemeyi istemediği,⁵⁶ dilediği kişiyi saptıracağı,⁵⁷ Allah dilese, onların şirk koşmayacağı⁵⁸ ve benzer içerikteki ayetleri örnek olarak zikreder.⁵⁹ Bunların üzerinden genel yaklaşımını desteklemiş olur. Bu hususta Eş'arî ve Bâkîllânî gibi kelâmcıların da benzer ayetler üzerinden aynı anlamı teyit etme yoluna gittikleri görülür.⁶⁰

Nîsâbü'rî, mezkûr ayetlerin ilave söze ihtiyaç bırakmadığını ifade etse de konuyla ilgili yaklaşımını destekleyen başka kanıtlar getirmekten veya muhataplarını ilzam etme çabasından geri de durmaz. Bu anlamda şayet bir emrin onun gereğini irâde etme anlamına geldiğine delil mahiyetinde birisinin muhatabına “istediğini yaparım” sözü ile “emrettiğini yaparım” ifadesi

⁵⁵ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/981.

⁵⁶ el-Mâide 5/41.

⁵⁷ el-En'âm 6/39.

⁵⁸ el-En'âm 6/107.

⁵⁹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/981.

⁶⁰ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tsh. Hamûde Garabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 58; Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 280.

arasında fark olmadığına dikkat çekilir, buradan da itaatin irâdeye muvâfakat anlamına geldiği hükmü çıkarılırsa buna da cevap vermenin mümkün olduğunu söyler.⁶¹ Müellifin Mu'tezile namına dile getirdiği bu kanıtın bir yansımasını Kâdî Abdülcebbâr'da görmek mümkündür. Ona göre ibadetlerin yapılmasını isteyen Allah'a, ibadet ile itaatkâr olunması; işbu niteliğe, O'nun irâdesini yerine getirip, itaatini istediği işe ittibâ' ile ulaşılması, emir irâde birlikteliğine delildir. Zira aksi bir düşüncede O'nun istediklerini yapan itaatkâr olmamış olur. Hâlbuki bir kâfirin iman etmekle O'na itaatkâr olduğu bilindiğine göre Allah'ın, bu imanı herkesten istemesi, aksi olan küfrü herkesten kerih görmesi zorunluluktur.⁶² Kâdî, bir başka eserinde de itaatkârı; itaat olunanın isteğini yerine getiren şeklinde tarîf ederek aynı fikrini teyit eder.⁶³

Bu açıklamalarıyla Kâdî, emir ile irâdenin birbirine zıt olması durumunda, kimin itaatkâr olduğunun karışacağı, bunun önüne geçmek için o ikisinin birbiriyle uyum içerisinde olduğunu kabulün gerektiğini ifade etmiş olur.

Nîsâburî, bu noktada önce bir itirafta bulunur. Kendilerinin, emrin, kimi zaman hatta çoğu kez irâde ile yan yana bulunduğunu inkâr etmediklerini belirtir. Ancak burada aksi bir ihtimal söz konusu değilmişçesine bu birlikteliği zorunlu hüküm şeklinde değerlendirmenin doğru olmayacağını söyler. Sonrasında şayet itaat; irâdeye muvâfakat şeklinde gösterilirse, bundan Allah'ın, kulunun dilediğini yaptığında ona itaatkâr; istemediğini gerçekleştirdiğinde ona isyankâr olması gibi bir anlamın çıkacağını kaydeder. Yine bu noktada her itaatkârın, itaat ettiği varlığa boyun eğen konumunda bulunduğu düşünüldüğünde, Allah'a "boyun eğen" de denilemeyeceğine göre, ilgili görüşün (itaat irâdeye muvâfakattir) doğuracağı sıkıntıya dikkat etmek gerektiğini belirtir.⁶⁴ Bu konuda İmâm Eş'arî ise itaat etmeyi dileyen insan itaatkâr; sefaheti dileyen kişi sefih oluyorken; taati murat eden Allah'ın bununla itaatkâr olmadığı gibi sefaheti murat etmekle de sefih olmayacağını kaydeder.⁶⁵ Başka bir yerde daha genel bir ifade ile hakîmin hikmeti dilemeyle hakîm, sefihin sefahi dilemekle sefih olmayacağını söyler.⁶⁶ Kâdî ise, burada Allah'ın, kulunun istediğini yapması halinde O'nun itaatkâr konumuna geleceği şeklindeki bir cevabın içerdiği mananın (bunun gerçekte böyle olduğuna inanma durumunda) küfür olduğuna işaret ederek bunu ilgili cevabın bâtıllığına delil olarak kullanır.⁶⁷

İtaatin, irâdeye muvâfakat anlamına gelmediğini ısrarla savunan Nîsâburî, bu hususta kanıt mahiyetinde başka açıklamalar da yapar. Bu manada ona göre bir insan, muhatabından bir fiili yapmasını isteyip o iş, istediği şekilde gerçekleştiği halde bu işi yapan kişi, onun bunu murat ettiğini hissetmeden yaptığı için itaatkâr olmaması gerekirken, mutî kabul edilmektedir. Bu

⁶¹ Nîsâburî, *el-Gunye*, 2/981-982.

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 229.

⁶³ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 457.

⁶⁴ Nîsâburî, *el-Gunye*, 2/982.

⁶⁵ Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmâil b. İshâk el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 175.

⁶⁶ Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 74-75.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 231.

izahıyla müellif, itaatin irâdeye değil, emre ittibâ' ile ortaya çıktığını belirtmiş olur. Yine ona göre bir insan bazen kendisi bir şeyi dilemekte ve onu yapmaktadır. Ancak bu durumda onun hakkında "nefsine itaat etti" denilmemektedir. Müellif, yine burada ilgili açıklamalarını dayandırdığı mantığa işaretler eğer itaat; irâdeye teb'iyet ise mâsiyetin de irâdeye muhâlefet olması gerektiğini ayrıca ilave etmektedir.⁶⁸ Böylece yine itaatin de onun zıddı mâsiyetin de, irâdeye değil, emre uyma veya muhâlefet ile ortaya çıktığını teyit etmiş olmaktadır.

Müellif bu açıklamalarıyla, Mu'tezile'nin Allah'ın iman etmesini istemediği kâfirlerin bu hâl üzere kalarak aslında ilâhî irâdeye muvâfakat ettikleri şeklinde ta'riz bildiren bir fikir geliştirmelerine cevap vermeyi amaçlamaktadır. Bu noktada o, onların tezlerini çürütmek için itaatin irâdeye muvâfakat anlamına gelmediğini ısrarla teyide çalışmaktadır. Yine bu manada müellife göre mürîdin muradını gerçekleştirme hususunda mürîde muvâfakat eğer itaat ise, o mürîde irâdesinde muvâfakat da ona itaat olmalıdır. Burada Allah'ın, peygamberlerinin ölmelerini, şeytanların ise yaşamlarını sürmelerini irâde ederken hiçbir insanın, O'na itaatkâr olmak için O'nun irâdesine muvâfakati söz konusu olamadığına göre, ortaya konulan itaatin irâdeye muvâfakat anlamına geldiği şeklindeki düşünce batıldır.⁶⁹

Böylece müellif, Allah'ın dilediğini yapan bir varlık olması itibarıyla peygamberler ve şeytanların durumu hakkındaki irâdesinin gayet anlaşılabilirse de, bu konumda bulunmayan insanın, aynı şeyleri (nebilerin ölümü, şeytanların yaşaması) dilemesinin ortaya çıkaracağı sıkıntıya dikkat çekmiş olur.

Nîsâbü'rî, bu açıklamalarıyla itaat ile irâdeye uygunluk arasında bağ kurulamayacağını ifade edip bunun yanlış bir görüş olduğunu gösterdikten sonra doğru olduğunu düşündüğü fikre de temas eder. Bu manada dâimî fikir birliğine vardığı üzere itaatin, irâdeye değil, emre muvâfakat olduğunu kaydeder. Nitekim birisi hakkında "emrine itaat olunan" ifadesi kullanılırken, kimseye "irâdesine itaat olunan" şeklinde bir sözün kullanılmadığını belirtir.⁷⁰

Müellif, konuyla ilgili Mu'tezile'nin başka bir iddiasını daha gündeme taşıyıp onu da cevaplandırır. Buna göre Rabbin emrine, isyan edilmesi, (Ehl-i Sünnet'in de kabul ettiği üzere) O'na bir eksiklik getirmediği gibi, O'nun (kullarının iman etmesi gibi) irâde ettiği bir şeye muhalefet de kendisine bir eksiklik getirmez.⁷¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî de (öl. 429/1037-38) onların konuyla ilgili iddiasını benzer şekilde aktarır. Ancak bunun gerekçesini de ilave edip mezkûr fırkanın ilâhî muradını gerçekleştirmemesinin O'na eksiklik getirmemesini; Allah'ın, mükellefi, kendi muradına yöneltmeye kadir olması ile açıkladıklarını kaydeder.⁷²

Nitekim Kâdî Abdülcebâr, muhaliflerinin, ilâhî emrin îfâ edilmemesinin, Allah'a bir eksiklik getirmeyeceği, zira burada o emrin, sağlayacağı faydalara ulaşılması için ihtiyarın istendiği görüşünü aktardıktan sonra kendilerinin yaklaşımını cevabî mahiyette ifade ederken aynı hususu

⁶⁸ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

⁶⁹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

⁷⁰ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

⁷¹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/983.

⁷² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 148.

teyit eder. Bu çerçevede emrine isyanın O'na eksiklik getirmedeği yerde irâdesine muhâlefetin de kendisine bir eksiklik getirmemesi gerektiğini söyler.⁷³ Diğer bir eserinde de bu durumu teyit ile (âmirin) kendisine dönük bir fayda temini veya bir zarar defi söz konusu olmadan başkasının ihtiyarına bırakıp yapmasını istediği bir işin yerine getirilmemesinin onun acizliğine veya eksikliğine delalet içermeyeceğini kaydeder.⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi, Mu'tezilî kelâmcı İbn Metteveyh de (öl. V./XI. yüzyılın ortaları) aynı görüşü teyit eder.⁷⁵

Nisâbûrî, Mu'tezile'nin iddiasını aktardıktan sonra bunun delilsiz bir hüküm olduğunu îmâ ile burada emir ile irâdeyi aynı çatı altında birleştiren işbu hükmün bir kanıtı olmadığını, dolayısıyla bu durumda o ikisini delilsiz şekilde ayırma önünde de bir mânî bulunmayacağını söyler. Peşi sıra bu doğrultuda bazı hükümler aktarır. Buna göre emre isyan mümkün olup bu durum Allah için kusur olmadığı gibi, kullarını bir fiile zorlamayı dileyip sonra bu muradının (başka bir nedenden ötürü) gerçekleşmemesi de bir eksiklik değildir.⁷⁶

Müellif bu ifadeleriyle Allah'ın dilemesi halinde herkesin hidayete ereceği mealindeki ayetlere atıf yapıyor olmalıdır. Bu şekilde o, böylesi bir durumda dilediğini gerçekleştirmemiş bir ilâh tasavvurunun söz konusu olmadığını belirtmiş olmaktadır. Nitekim hemen bu ifadenin ardından yer verdiği bir hüküm bu anlamı teyit etmektedir. Bu manada ona göre bir âmirin, emrinin/memûrun bihin gereğinin gerçekleşmemesinin onun namına bir kusur olmaması için o fiilin vukuunu dilememesi gerekir. Bu şekilde (emri gerçekleşme de) irâdesi gerçekleşen zâtın bu hâli onun kemâline delalet eder. Burada emrinin gerçekleşmemesinde işin içerisine başka unsurlar girmiştir. Bu durum emir ile irâde arasındaki farkı teşkil etmektedir. Müellifin bu izahâtından, onun, isyanın âmirin irâdesine değil, emrine karşı gerçekleştiğini göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁷⁷

1.2. Mu'tezile'nin Kötülüğü Dilemenin Kötülük Olduğu Argümanına Bakışı

Nisâbûrî, Mu'tezile'nin emredilenin; istenilen, nehyedilenin; istenilmeyen iş olacağına yönelik görüşlerini teyit için getirdikleri başka bir delile daha yer verip onu da cevaplandırır. Müellifin aktarımı çerçevesinde onlara göre sefeh ve zulmü murat eden de sefih ve zalimdir. Bu durumda bunları dileyen Allah da -hâşâ- sefih ve zalim olacaktır.⁷⁸ Bâkîllânî de aynı konu etrafında mezkûr görüşü Mu'tezile'ye nispet eder.⁷⁹ Nitekim Kâdî da, Allah'ın; emrettiği işin yapılmasını, nehyettiğinin ise işlenmemesini dilediğini savunurken bu kanıtı kullanır. Burada kabihî irâde etmenin kabih olduğunu belirttikten sonra, bir kabihî işlemesi mümkün olmayan Allah'ın, bu durumda onu istemesinin de imkân dâhilinde bulunmadığını, dolayısıyla O'nun zorunlu tuttuğu/emrettiği işleri dilemiş olduğunu söyler. Bu hakikati mezhep ileri gelenlerinin “sefehin

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 272.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 466.

⁷⁵ Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: el-Matbaati'l-Katolikiyye, 1965), 1/311.

⁷⁶ Nisâbûrî, *el-Gunye*, 2/983.

⁷⁷ Nisâbûrî, *el-Gunye*, 2/983.

⁷⁸ Nisâbûrî, *el-Gunye*, 2/983.

⁷⁹ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhid*, 283.

irâde edilmesi de sefektir” şeklinde dile getirdiklerini ve buradan hareketle de O’nun kötülüğü dilemeyeceği sonucuna ulaştıklarını kaydeder.⁸⁰ Yine bir diğer Mu’tezilî kelâmcısı İbn Metteveyh de Allah’ın günahları dilemeyeceği görüşünü teyit için bu ilkeye atıf yapar ve kabih dilemenin de kabih olduğunu belirtir.⁸¹

Nîsâbü’rî, bu kanıtla yönelik cevabında ilk olarak Mu’tezile’nin böyle bir görüş ortaya atmasının altında yatan sebebe işaret eder. Mezkûr fırkanın bu kaniya şâhit âlemden hareketle vardığını söyler. Onların bu iddialarına hak verilecek olsa dahi, burada şâhit ile gâip âlemi birleştirme, aynı pota altına eritmelerinin izahını yapmaları gerektiğini kaydeder. Bu noktada böyle bir işin mümkün olmadığını gösterir şekilde bazı açıklamalar ve örneklere yer verir.⁸²

Müellif, şâhit âlemden yola çıkarak gâibe hüküm verilemeyeceğini gösterme babından zikrettiği örnekte, ilk âlemde kötü olan bir işin benzerinin ikincisinde kötü olmadığını ortaya koymaya çalışır. Buna göre kölelerinin kötülüğüne imkân tanıyan, onlara vereceği desteğin, fitnelerini artırmalarına yarayacağını bildiği halde onlara destek sunan bir efendi, sefahet ile nitelenir. Hele de onların zulüm ve fitnesine engel olması mümkün olup, desteğini kestiğinde onların bunu yapamayacaklarını bilirken bunu sürdürürse ilgili vasfını daha açık hale getirmiş olur. Bu noktada Allah da fâcirleri bilmesine rağmen onları takviye edip, günahlarının artması için onlara fırsat tanımaktadır. Hatta bu kişiler işi peygamberlere küfretmeye, mescitleri tahrip etmeye kadar vardırırmaktadırlar. Hâlbuki bu iş, O’nun için kötülük olarak görülmemektedir. Yine kitaplarında İslâm’a ta’n eden, peygambere ve inananlara iftira atan, Allah’ı şanına lâyık olmayan çeşitli ifadelerle anan Yahudi ve Hıristiyanların verdikleri cizye ile Müslümanların taarruzundan korundukları da malumdur. İşte bütün bu durumlara karşın, şayet sefahetin irâde edilmesi sefahet ise, ona destek olma, sefih ve sefaheti (imkân varken) engellememenin de yine sefahet olması gerekir. Müellife göre iki âleme (şâhit-gâip) dönük bu örnekler, gâibi şâhit üzerinden okumanın mümkün olmadığını göstermektedir. Öte yandan yine sefaheti irâde eden kişi sefih ise, itaat ve ibadeti murat eden kimsenin de mu’tî ve âbid olması gerekir. Bunu kabul etmek mümkün olmadığına göre ilk durumu kabul de doğru değildir.⁸³

Müellifin zikrettiği son hususu İmâm Eş’arî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî de aynı şekilde dile getirir ve bunun üzerinden Mu’tezile’nin sefahi dilemenin de sefahet olduğuna yönündeki fikrini reddeder.⁸⁴ Eş’arî bir diğer eserinde de, şeriatın emri altında bulunan kişinin yaptığına bağlı olarak oluşan sefahetin, bu tür bir kayıt altında bulunmayan Allah için söz konusu olmayacağını belirterek aynı hususu teyit eder.⁸⁵ Bâkılânî de bu konuda mezkûr son ayrıntıya dikkat çekerek yine bunun üzerinden Mu’tezilî yaklaşımı reddeder.⁸⁶

⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 220-222.

⁸¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû’ fi’l-muhît*, 1/294.

⁸² Nîsâbü’rî, *el-Gunye*, 2/983.

⁸³ Nîsâbü’rî, *el-Gunye*, 2/983-984.

⁸⁴ Eş’arî, *el-Lüma’*, 57; Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, 103.

⁸⁵ Eş’arî, *el-İbâne*, 174.

⁸⁶ Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, 283.

Nisâbûrî, Mu'tezile'nin söz konusu iddiasını şâhit-gâip âlem arasındaki farklılıktan hareketle ilgili şekilde reddetse de kötülüğü dilemenin kötülük olması genel bir ilke olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr, bu prensibin, fâile göre değişiklik göstermeyeceğini söyler. Burada önemli olanın kötülüğü dilemenin kötülüğü gerektireceği hususunun ispatı olduğunu, bu sağlandıktan sonra, fâilin kimliği üzerinden itirazların bir anlamı bulunmadığını belirtir.⁸⁷ Hatta bir diğer eserinde Allah için bu durumun evleviyetle geçerli olacağını vurgular.⁸⁸

Nisâbûrî, konuyla ilgili bir itiraza daha yer verip onu da cevaplar. Buna göre Allah'ın, nehyettiği ve azap ile korkuttuğu bir fiilin kullarından vukuunu dilemesi kabih/çirkin bir iştir. Müellif bu yanlış görüşün de yine gâibin şâhit âlem üzerinden anlaşılmasından neşet ettiğini belirterek bu mukayesenin de doğru olmadığını söyler. Ardından insanların bu tür fiillerden nehyedildiğini belirtir. Öte yandan onların bu iddialarının ilâhî ilmi bâtil konumuna getiren bir fikir olduğunu kaydedip onu da açıklar. Buna göre Allah, kullarına yasakladığı işleri kimlerin yapacağını bilmektedir. Allah'ın günah işleyeceğini bildiği kullarını ilgili fiilleri yapmaktan nehyetmesi uzak görülüyorsa/yadrganmıyorsa, o fiilleri işlemesini dilediği kullarına bunları yasaklaması da yadrganmamalıdır. Cenâb-ı Hakk, insanlarda zina, haset, cimrilik ve benzeri günahlara dönük bir arzu/şehvet yaratmış ve onlardan (bir kısmından) bu günahların vukuunu murat etmiş, sonra da onlara bunları işlemeyi yasaklamıştır.⁸⁹

Bu açıklamalarıyla müellif, yine iki âlemin birbirine mukayesesinin doğru olmadığına vurgu yapmış, bu manada gâip âlemin ölçüsünü, şâhit âlemden hareketle tespit etmenin yanlış sonuçlar doğuracağına işaret etmiştir. Bu noktada özellikle ilâhî ilmin kuşatıcılığına dikkat çekmiş, O'nun, emrine aykırı davranacaklara dönük bilgisi nasıl tebliğin ulaştırılması hususunda mükellefler arasında bir ayrıma neden olmadıysa irâdesinin de, aynı şekilde bir ayrıma gerektirmediğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede ilkinde kabih olmayan bir durumun ikincisinde de kabih olmadığına işaret etmiştir.

1.3. Mu'tezile'nin Kur'ân'dan Yaptığı İstidlâllere Bakışı

Nisâbûrî, Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımını teyit babından ayetlerden yaptıkları istidlâllere de temas eder ve onlara cevaplar verir. Daha çok Allah'ın, kullarının iyiliğine olacak işleri istediği ve onları kötü âkıbete sürükleyecek halleri dilemediği muhtevastaki ilgili ayetlerden hareketle yapılan bu istidlâllerde amaç, aksi görüşü savunmakla suçladıkları Ehl-i Sünnet'i ilzam etmektir. İşte müellif, bu başlık altında onların delil olarak kullandıkları ayetlerin, anladıkları manada olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Müellif, bu hususta Mu'tezile'nin istidlâlde bulunduğu ayetleri belirli bir sistem takip etmeden aktarır. Bu noktada istidlâle konu olan ayetleri sistemli şekilde nakletmek için ilkin Allah'ın kulları için küfre razı olmadığı, onu istemediği, zulmü dilemediği ve çirkin sözün açıklanmasını sevmediği; ikinci olarak O'nun tevbe kabul etmek istediği, kolaylık murat ettiği ve ahireti dilediği muhtevastaki ilahi kelam örneklerini, nihayet O'nun, cinleri ve insanları kendisine

⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 221.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 463.

⁸⁹ Nisâbûrî, *el-Gunye*, 2/984.

ibadet için yarattığına dönük ayeti sırasıyla aktarmak mümkündür. Böylece önce Allah'ın kullarının kötülüklerini istemediği, sonra iyiliklerini dilediği, nihayet onların yaratılış amacını bildirdiği ayetlere yer verilmiş olacaktır.

1.3.1. Allah'ın Küfre Razi Olmadığı

Bu manada Mu'tezile'nin, Allah'ın kullarının küfrünü dilemeyeceğini izah sadedinde tutundukları ayetlerden biri "O, kullarının küfrüne razı olmaz"⁹⁰ mealindeki ilâhî kelâmdır. Nîsâbü'rî, bu noktada onların bu delillerine farklı açılardan cevap vermenin mümkün olduğunu belirtip onları saymaya başlar. Ona göre burada ilk olarak kimi Eş'arî ulemâ'nın kabul ettiği üzere ilâhî rıza ile ilâhî irâde arasını tefrik etmek suretiyle cevap vermek mümkündür. Bu durumda ilgili ayetin manası: "Allah, kullarından küfrü ve günahları kabul etmez" şeklinde olur. Böylece müellif, Allah'ın küfre râzı olmamasının, onun kimi kullarında ortaya çıkmasını dilemediği anlamına gelmediğini belirtmiş olur.⁹¹

Cüveynî de bu konuda Mu'tezile'nin, inceliğine aşına olmadığı ve tam anlamıyla idrak etmediği bir kısım ayetler üzerinden istidlâle kalkıştıklarını ifade ettikten sonra mezkûr ilâhî kelâmdan delil getirdiklerini söyler. Yine o da bu istidlâle ilâhî emir ve rıza ayrımı üzerinden cevap verilebileceğini kaydeder.⁹² Cüveynî, *Lümaü'l-edille* adlı eserinde ise bu kullardan, itaatinde devamlı olan, ihlas sahibi kimselerin maksut olduğunu belirtip ilgili istidlâle başka bir açıdan cevap verir.⁹³

Nîsâbü'rî'ye göre bu konuda ikinci olarak ayetin zahirini tahsis edip onu "Allah mümin kulları için küfre râzı olmaz, onlardan zuhûr edecek fesadı sevmez" şeklinde anlamlandırmak da mümkündür. Nitekim zâhiri manası "*Allah'ın kulları*"⁹⁴ ve "*kullarım*"⁹⁵ mealinde olup da sadece havâs kişilere yorulabilecek kimi ayetlerde kulların Allah'a izafesi, onların istidlâlde buldukları ilâhî kelâmda da (Zümer 39/7) bu tür bir tahsisin (Allah'ın mümin kulları) imkânına delil teşkil eder. Burada ona göre "*Biz dilesek herkese hidayet verirdik, fakat cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağıma dair Benden söz çıkmıştır*"⁹⁶ ve "*And olsun ki, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık*"⁹⁷ ayetleri de yine önceki ilâhî kelâmın⁹⁸ söz konusu tahsise uygun olduğuna başka bir delildir.⁹⁹

Nîsâbü'rî, getirdiği bu izahla Allah'ın mutlaka cehenneme kimi mahlûkatını koyacağı muhtevastaki ilgili ilâhî kelâm örneklerinin, onların istidlâlde buldukları ayetin¹⁰⁰ Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir kulunun küfrünü dilemeyeceği şeklinde yorumlanmasına imkân bırakmadığını

⁹⁰ ez-Zümer 39/7.

⁹¹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/985.

⁹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 250.

⁹³ İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Lümaü'l-edille fi kavâ'idi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 113.

⁹⁴ el-İnsân 76/6

⁹⁵ el-Hicr 15/42; el-İsrâ 17/65.

⁹⁶ es-Secde 32/13.

⁹⁷ el-A'râf 7/179.

⁹⁸ ez-Zümer 39/7.

⁹⁹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/985.

¹⁰⁰ ez-Zümer 39/7.

ihlas etmiş olur. Bunun üzerinden de mezkûr son ayetin tahsis edilmesi halinde diğer ilâhî kelâm örneklerinin birbirini teyit edeceğini göstermiş olur.

Bu konuda Cüveynî ise daha açık bir cümle kullanarak önceki ifadelerden (Allah'ın kulları ve kullarım) bütün kulların değil sadece cennette mukim olacak seçkin kulların maksut olduğunu belirtir. Böylece o da Mu'tezile'nin ilgili istidlâlini tahsis seçeneği üzerinden geçersiz kılmaya çalışır.¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar ise, ilgili ayette ibadet için yaratıldığı bildirilen kulların diğer ilâhî hitap örneklerinde cehennem için yaratıldığı haber verildiğinden hareketle ilk ayetin tahsis edilmesine karşı çıkar. Bu noktada Mu'tezile'nin Allah'ın herkesin iyiliğini murat ettiği, dolayısıyla O'nun irâdesinin emri doğrultusunda olduğu yönünde ilk ayetten yaptıkları istidlâlin kabul edilemeyeceği muhtevâsındaki Ehl-i Sünnet görüşüne tepki gösterir. Bunu da ilk ayetin hakikî, diğer ayetlerin ise mecazî manada kullanılmasıyla izah eder.¹⁰²

Nisâburî, ilgili ayetin¹⁰³ Mu'tezile'nin fikrini desteklemeyeceği hususunda başka açıklamalara/ihtimallere de yer verir. Bu manada ona göre satın alacağı bir hayvan için arkadaşına danışan kişiye, arkadaşının “ben senin için buna razı olmam” ifadesiyle, “hayvanın bilmediğin bir ayıbı var, alırsan pişman olursun” manasını kastetmesine benzer şekilde ilgili ayette de küfrün, kişiyi düşüreceği kötü âkibet ve büyük zarara işaret olma ihtimali vardır. Bu noktada işbu izahın güzel bir yorum olduğunu belirten müellif, İbn Abbas'ın bir cevabını da bu hususta kendi görüşünü teyit eden bir ifade olarak aktarır. Buna göre “Allah'ın, kullarından dileği, onların Kendisine itaatidir” sözüne muhatap olan İbn Abbas buna “Allah ile muradı arasına kim girebilir?” şeklinde cevap verir. Yaptığı yorum, aktardığı cevap ile Mu'tezile'nin Allah'ın hiçbir kulunun küfrünü murat etmeyeceği şeklindeki görüşünü nakzettiğini düşünen müellif, burada ayrıca Hz. Peygamber'in “Allah kendisine isyan edilmemesini dilese, İblis'i yaratmazdı”¹⁰⁴ hadisi üzerinden de onların ilgili yaklaşımını çürütmeye çalışır.¹⁰⁵

Kâdî Abdülcebbar ise, muhâliflerinin, kendi görüşlerini teyit ettiği için kullandığını söylediği bu hadisin, Ebû Ali el-Cübbârî'nin (öl. 303/916) belirttiği üzere sahih bir isnadının olmadığını kaydeder. Sahih olsa dahi en fazla âhâd haber olacağını, bu tür haberlerin yanlışa ihtimali kabul edilirken içeriğinin benimsenmesinin ise, ilmi bir yol olmayacağını söyler.¹⁰⁶

1.3.2. Allah'ın Küfrü İstemediği

Nisâburî, Mu'tezile'nin, müşriklerin Allah'ın dilemesi halinde kendileri ve babalarının şirk koşmayacaklarını söylerken Cenâb-ı Hakk'ın onları yalanlaması,¹⁰⁷ yine Rahmân dilese, putlara tapmayacaklarını belirtirken Allah'ın bunu zan olarak nitelemesini de¹⁰⁸ delil olarak

¹⁰¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 250.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 234.

¹⁰³ ez-Zümer 39/7.

¹⁰⁴ Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1415/1995), 4/195-197 hadis nr. 1642.

¹⁰⁵ Nisâburî, *el-Gunye*, 2/985-986.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 304.

¹⁰⁷ el-En'âm 6/148.

¹⁰⁸ ez-Zuhuruf 43/20.

kullandıklarını kaydeder.¹⁰⁹ Nitekim Kâdî Abdülcebâr'ın da, mezkûr ilk ayeti belirtildiği şekil üzere Allah'ın, kullarının küfrünü murat etmeyeceği görüşünü teyit için kullandığı görülür.¹¹⁰

Bu istidlale farklı açılardan cevap verilebileceğini belirten Nîsâbü'rî öncelikle ayetlerin siyakıyla düşünülüp, insafla hareket edildiğinde onların, bu ifadelerin kendi aleyhlerine kanıt olacağını fark edeceklerini söyler. Ardından konuyu izah etmeye başlar. Buna göre ilk olarak söz konusu ifadeler Allah'ı ve sıfatlarını bilmeyen, kâinattaki olayların O'nun irâde ve meşîeti altında cereyan ettiğine inanmayan kimselerin dilinden dökülmektedir. Bu meşîeti bilmenin yolu tevhidden geçmektedir. Doğru bir tevhid inancına sahip olmayanlar, eşyanın ilâhî irâde doğrultusunda şekilleneceğini bilmezler. Dolayısıyla bu insanların ilgili sözleri, yine aynı ifadeleri kullanan müminlerle alay etmekten başka bir manaya yorulamaz. Müşrikler, burada Allah'ın dilese herkesi hidayete erdireceği muhtevastındaki ayetleri dinleyince istihzâi surette kendilerince delil üretmişlerdir. İşte onların bu sözleri sahih bir itikâtle ifade edilmediği için Allah da onları bu hususta yalanlamıştır. Bunu Hz. Peygamber hakkındaki şهادetleri tekzip edilen münâfikların¹¹¹ durumuna benzer şekilde okumak mümkündür.¹¹² Bu konuda Bâkîllânî ve Cüveynî de müşriklerin ilgili sözleri İslâm'a davet edildiklerinde istihzâi mahiyette dile getirdiklerine temas ederek ondan bir istidlâl yapılamayacağına dikkat çekerler.¹¹³

Bu izahıyla Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin konuyla ilgili istidlâlde buldukları ayette mevzu bahis olan müşriklerin ifadelerinin, bir istihzâdan ibaret olup, hakikate yorulamayacağı için bundan bir kanıt üretmenin mümkün olmayacağını göstermiş olur. İkinci ayet için de¹¹⁴ benzer yorumlar yapmanın imkânına değinen müellif, müşriklerin Allah'ı kabul etseler dahi O'nu; Hz. Muhammed'i resul olarak gönderen ilâh olarak görmediklerine dikkat çeker. Böylece bunun da gerçek itikâda dayalı bir söz olamayacağını ihsas etmiş olur.¹¹⁵ Buna karşın Kâdî Abdülcebâr ise kendilerinin ilgili ayetten yaptıkları istidlâli, mezkûr ifadelerin istihzâi bir surette dile getirildiği için yalanlandığı şeklindeki ilgili yorumu kabul etmez. Bu yorumun ayetin zâhiri manasından rücû anlamına geldiğini söyleyen Kâdî, bu tespitini de müstehzinin tekzibinin söz konusu olmayacağı ve ona "söylediğin şey hakkında bir bilgin var mı?" diye sorulup sonra da bunun zandan başka bir şey olmadığı şeklinde hitap edilmeyeceği üzerinden teyit etmeye çalışır.¹¹⁶

Nîsâbü'rî, burada ilgili yorumlarını güçlendirmek için günahkârların benzer içerikteki sözlerini de konuya dâhil eder. Bu manada yaptıklarından dolayı kınanan günahkârların da kaderi bahane ettiklerinde onların ayıplanmasını aynı bu duruma benzettir. Zira onların da hem kendilerinden

¹⁰⁹ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987. Ebü'l-Muîn en-Nesefî de onların söz konusu ilk ayetten istidlâlde bulduklarını ve muhataplarını, Allah'ın tekzip ettiği bir hali desteklemekle itham ettiklerini söyler. Bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/284-285.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 246-247; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 476.

¹¹¹ el-Münâfikûn 63/1.

¹¹² Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987-988.

¹¹³ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 284-285; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 250-251; Cüveynî, *Lümaü'l-edille*, 114; İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/415.

¹¹⁴ ez-Zuhruf 43/20.

¹¹⁵ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987-988.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 477.

istenilen hem de yapacakları bilinen işlerde bir sebep/mazeret üretme hakkına sahip olmadıklarını ifade eder.¹¹⁷ Böylece müellif, verdiği bu örnekle ilâhî ilim ve irâdenin kişiye bir mazeret kapısı olamayacağını belirtmiş olur.

Müellif bu konuda Mu'tezile'nin istidlâlde bulunduğu ilgili son iki ayet¹¹⁸ hakkında kimi müfessirlerin yaptıkları bir yorumun da işbu fırkanın anlayışına cevap mahiyetinde okunabileceğini kaydeder. Bu manada bazı tefsir ehlinin, müşriklerin, ilâhî meşîeti ilâhî emir olarak anladıkları şeklinde bir görüşe sahip olduklarını belirtir. Buna göre müşriklerin, "Allah dilemese şirk koşmayacakları" şeklindeki ifadelerinden "Allah emretmese şirki din olarak görmeyecekleri" manası maksuttur. Onlar, babalarının dinlerini kendi dinleri olarak görmüşler, babalarının da bu dini Allah'tan aldıklarına inanmışlardır. Müellif bu te'vili aktardıktan sonra doğru bulduğunu gösterir şekilde onun sıhhatine delil olduğunu düşündüğü birtakım başka emarelere de değinir.¹¹⁹

1.3.3. Allah'ın Zulmü Dilemediği

Müellif, Mu'tezile'nin birinde Allah'ın kullarına, diğerinde âlemlere zulüm dileyerek olmadığını bildiren iki ayeti de¹²⁰ bu konudaki görüşlerine delil olarak kullandıklarını belirtir. Kâdî Abdülcebâr ile İbn Metteveyh'in de Allah'ın, günahları dilemeyeceğine kanıt olarak zikrettikleri bu ayetlerin istidlâl veçhesine¹²¹ cevap veren müellif, burada Allah'ın, kullarına zulmetmeyeceği, içinde zulüm olan bir fiili gerçekleştirmeyeceği manasının maksut olduğunu söyler. Yoksa burada Allah'ın, insanların birbirlerine yapacakları zulmü dilemeyeceği gibi bir anlam bulunmadığını ifade eder. Bu yorumunu teyit için de "Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi"¹²² ayetine atıf yapar.¹²³ Böylece onların ilgili iki ayetten de¹²⁴ istedikleri kanıtı ulaşılamayacaklarını ima etmiş olur. Ancak Kâdî Abdülcebâr ise ayette "Allah'ın bir zalimin diğerine zulmünü dilemediğine dönük bir mana olmadığı" gibi bir cevabı kabul etmez. Bunu da ayetin tahsisini gerektiren bir durum olmaması ile açıklar.¹²⁵

1.3.4. Allah'ın Çirkin Sözü Açıklanmasını Sevmediği

Nisâbü'rî, bu konuda Mu'tezile'nin, Allah'ın zulme uğrayan kişi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmediğini bildiren ayeti¹²⁶ kendi görüşlerini teyit için kullanmalarına da karşı çıkar. Burada Allah'ın sevmediği şeklinde belirtilen hususun diğer kimi ayetlerde¹²⁷ örneği görüldüğü üzere "bu işi din ve şeriat olarak kabul etmez" anlamına geldiğini söyler.¹²⁸ Bâkîllânî ise benzer bir yorumu

¹¹⁷ Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/988.

¹¹⁸ el-En'âm 6/148; ez-Zuhruf 43/20.

¹¹⁹ Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/988-989.

¹²⁰ el-Gâfir 40/31; Âl-i İmrân 3/108.

¹²¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 239; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît*, 1/294.

¹²² el-Bakara 2/253.

¹²³ Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987.

¹²⁴ el-Gâfir 40/31; Âl-i İmrân 3/108.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 240; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 459-460.

¹²⁶ en-Nisâ 4/148.

¹²⁷ el-Mâide 5/103.

¹²⁸ Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987.

başka bir ayet üzerinden yapar ve Allah'ın kötülüğü sevmediği mealindeki bu tür ayetlerin Mu'tezile'ye delil olamayacağını savunur.¹²⁹ Böylece her iki Eş'arî kelâmcı da Mu'tezile'nin ilgili işi/işleri Allah'ın sevmemesini, onu irâde etmemesi şeklinde yorumlamasına karşı çıkıp, bunun başka bir manaya geldiğini iddia ederler.

1.3.5. Allah'ın Tevbeyi Kabul Etmek İsteddiği

Nîsâbûrî'nin aktarımına göre Mu'tezile'nin ilâhî emir ve irâdenin aynı doğrultuda olduğu hususunda kendisinden istidlâlde bulunduğu diğer bir ayet ise “*Allah sizin tevbenizi kabul etmek ister, şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa girmenizi isterler*”¹³⁰ mealindeki ilâhî kelâmdır. Bu ayetin de onlar namına delil olamayacağını belirten müellif, işbu kanaatinin gerekçesini de açıklar. Buna göre Allah, müminlerin tevbesini isterken aynı zamanda Yahudilerin, onları saptırmayı istemelerini de dilemektedir. Nitekim iş de bu şekilde cereyan etmiştir.¹³¹

1.3.6. Allah'ın Kolaylık Murat Ettiği

Müellif yine Mu'tezile'nin burada kendi fikirlerini teyit için istidlâl yaptığını söylediği “*Allah kulları için kolaylık ister, zorluk istemez*” ayetinin de¹³² onları desteklemediğini ifade eder.¹³³ Kâdî Abdülcebbâr'ın da ebedî azaba duçar edeceği için küfürden daha “zor” bir iş olmadığı, bu manada Allah'ın da kulları için bu hali dilemeyeceği izahıyla istidlâl yaptığı bu ayetin,¹³⁴ hasta ve yolcuya oruçla ilgili bir ruhsat makamında ifade buyrulduğunu ve Allah'ın onlara diğer günlerde orucu kaza etme kolaylığı sağladığını söyler. Eğer burada ilgili ayetin umum bildirdiği, bir delil olmadan tahsis edilemeyeceği şeklinde itiraz getirilirse, kendisinin de buna en kuvvetli kanıt makamında olan müfessirlerin icmâi ile cevap vereceğini kaydeder. Böylece kendi yaptığı açıklamanın müfessirlerin üzerinde ittifak ettiği bir yorum olduğunu belirtmiş olur. Kaldı ki Mu'tezile ulemâsının zaten umum bildiren bir ifade tahsis edildiğinde, onun, diğerleri hakkında “mücmel” pozisyonuna gelip artık delil olamayacağı kanaatine sahip olduklarını ilave eder. Böylece her hâlükarda ilgili ayetin, onların söz konusu düşüncelerine bir kanıt olamayacağını göstermiş olur.¹³⁵ Bu konuda Cüveynî de ayetin oruçla ilgili bir ruhsat olduğuna işaret ederek, ondan farklı şekilde bir istidlâl yapılamayacağını teyit eder.¹³⁶

1.3.7. Allah'ın Ahireti Dilediği

Nîsâbûrî, yine Mu'tezile'nin burada kendi fikirlerini teyit için “*Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor*”¹³⁷ ayetini kanıt olarak kullandıklarını söyler. Onların ayetin son kısmına tutunarak, Allah'ın insanlar için âhiretin sevabını istediğine vurgu yaptıklarını

¹²⁹ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 284.

¹³⁰ en-Nisâ 4/27.

¹³¹ Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/986.

¹³² el-Bakara 2/185.

¹³³ Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/986.

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 248.

¹³⁵ Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/986.

¹³⁶ İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/415.

¹³⁷ el-Enfâl 8/67.

belirtir. Müellif ise bu noktada Allah'ın onlar için sevap dilemesiyle, dünya malını dilemesi arasında bir zıtlık olmadığını savunur. Onlar için bu ikincisini istememiş olsa, onlara hemen iki ayet sonra¹³⁸ ganimetlerden helal ve temiz olarak yeme hitabında bulunmayacağını kaydeder. Buradaki tekdirin, onların dünya malını, peşinden büyük sevabın geleceği sakınmaya/taaffüfe tercih etmelerinden kaynaklandığını söyler. Burada Mu'tezile'nin yaptığı istidlâlin doğru olabilmesi için, Allah'ın müminleri fidye almaktan nehyetmiş olması gerektiğini, hâlbuki bu hususta ne bir emir ne de bir yasak bulunduğundan, onların bu ayetten kendi görüşlerine kanıt getiremeyeceklerini ifade eder. Onların işbu ayetten; itaate karşılık Allah'ın sevap vermeyi dilediği anlamı çıkarmaya çalışırken, emir ve nehyin olmadığı yerde taatin bulunmayacağı kaidesini gözden kaçırdıklarını ihsas eder.¹³⁹

1.3.8. Allah'ın Cinleri ve İnsanları Kendisine İbadet İçin Yarattığı

Müellif, bu konuda Mu'tezile'nin "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"¹⁴⁰ ayetinden de istidlâlde bulunduğunu belirtir.¹⁴¹ Nitekim Kâdî, ilgili ayeti, emir irâde muvâfakatının zorunluluğuna delil olarak kullanır. Bu manada o, ayette zikredilen "lam" harf-i cerrinin talîl/sebeplilik bildirdiğini, burada O'nun bütün kullarının yapsın yahut yapmasın, ibadet etmelerini dilediği anlamına delalet olduğunu belirtir.¹⁴² Yine Mu'tezilî İbn Metteveyh de bu ayete kendi yaklaşımlarını teyit için yer verir.¹⁴³

İlgili istidlâli aktardıktan sonra onu cevaplandıran Nisâbûrî'ye göre burada, cennet için yaratılan müminler maksuttur. Bunun delili de Allah'ın "*Dilesek herkese hidayet verirdik, fakat cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağımıza dair Benden söz çıkmıştır*"¹⁴⁴ mealindeki kelâmıdır. Müellif, bu yorumuyla pek çok cin ve insanın cehennem için yaratıldığı buyurulmuşken, kulluk amacıyla yaratılanların, ancak cennete gidecek müminler olabileceğini söylemiş olur. Ona göre Hz. Peygamber'in Allah'ın, Hz. Âdem'in sırtını iki kez sıvazlayıp zürriyetini çıkarttıktan sonra ilkinin cennetlik, ikincisinin cehennemlik olduğunu ve her grubun gidecekleri yerin amelinin işleyeceklerine dair hadisi de¹⁴⁵ aynı hususu teyit etmektedir.

Nisâbûrî bu noktada ilgili ayete getirdiği yoruma yapılabilecek bir itiraza yer verip onu da cevaplandırır. İlgili itiraza göre bu ayette¹⁴⁶ yer alan "lam" harf-i cerri "âkıbet" manası bildirmektedir. Mezkûr edata talîl/sebeplilik manası vermiş olan müellif, bu itirazı ele alıp değerlendirir. Bu noktada ona göre "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"¹⁴⁷ ayetindeki "lam" harf-i cerri de âkıbet/sonuç bildirir. Bunların hepsi de bir ihtimaldir. Ancak ona

¹³⁸ el-Enfâl 8/69.

¹³⁹ Nisâbûrî, *el-Gunye*, 2/986-987.

¹⁴⁰ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁴¹ Nisâbûrî, *el-Gunye*, 2/989.

¹⁴² Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 233; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 460.

¹⁴³ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît*, 1/294.

¹⁴⁴ es-Secde 32/13.

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Sünnet", 16.

¹⁴⁶ el-A'râf 7/179.

¹⁴⁷ ez-Zâriyât 51/56.

göre önceki ayetin¹⁴⁸ içerisinde yer alan “Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar” ifadesinin mantuku, Mu'tezile'nin diğer ayet¹⁴⁹ üzerinden yaptıkları istidlâli zedelemektir. Zira onlar, teklifin gerçekleşmesi için temkîn (imkân sağlama), teshîl (kolaylaştırma), manilerin giderilmesi ve uyulması istenen/memurûn bih emre dönük lütfun yaratılmasını şart koşmaktadırlar. Müellif bu izahını takiben tefekkür edilmesi halinde işbu yorumunun hakikati yansıttığının anlaşılacağını belirtir.¹⁵⁰ Böylece o, diğer açıklamalar bir tarafa bırakılsa da, Mu'tezile'nin teklif için aradıkları şartların, istidlâlde buldukları ayetin içerisinde yer alan (kimilerinin) “kalplerinin/akıllarının kavramadığını” bildiren hususa aykırılık teşkil ettiğini göstermiş olur. Tabi buna bağlı olarak da ilgili ayetin onların istidlâllerine uygun olmadığını ihsas etmiş olur.

Nîsâbü'rî, “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”¹⁵¹ ayetinin Mu'tezilî anlayışı teyit için kullanılmaya uygun olmadığını başka açıklamalarla da kuvvetlendirmeye çalışır. Bu manada İbn Abbas'tan aynı ayete dair iki yorum aktarır. Buna göre ayette “insan ve cinlere ibadet etmelerini emretme” anlamı maksuttur. Nitekim “Biz her peygamberi -Allah'ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik”¹⁵² ilâhî kelâmı da bu anlamı teyit etmektedir. İbn Abbas'tan aktarılan diğer bir rivayete göre ise burada insan ve cinlerin, boyun eğdirilmiş/müsahtar bir şekilde Allah'a kul olmaları anlamı maksuttur. Gökte ve yerde her kim varsa hepsinin de ister istemez O'na boyun eğdiğinden bahseden ayetin¹⁵³ dile getirdiği anlam da bu manayı desteklemektedir.¹⁵⁴

Müellif, mezkûr ayetin¹⁵⁵ Mu'tezile'nin istidlâlüne uygun olmadığını teyit için son bir açıklama daha yapar. Önce mükellef olmadıklarına telmihle çocuk ve delilerin bu ayetin kapsamına girmeyip istisna olduklarına işaret eder. Ardından Mu'tezile'nin çoğunluk itibarıyla benimsediğini söylediği bir kurala atıf yapar. Bu manada onların “bir tahsise konu olan “umum”un mücmel olacağı ve artık onunla delil getirilemeyeceği”¹⁵⁶ şeklinde bir görüşü benimsediklerine dikkat çeker. Bunun üzerinden ilgili ayetin zaten ilk aşamada (onlar adına) istidlâle elverişli olmadığını ihsas etmiş olur. Müellif, burada Hz. Peygamber'in, İbn Abbas'a hitaben Allah'ın dilemediği bir faydayı bütün mahlûkât birleşse de kendisine veremeyeceği muhtevasında beyan buyurduğu bir ifade ile¹⁵⁷ meseleyi sonlandırır.¹⁵⁸ Böylece uzun uzadıya konu edildiği bu meselede adeta pek de tartışmaya mahal bulunmadığını göstermiş olur.

¹⁴⁸ el-A'râf 7/179.

¹⁴⁹ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁵⁰ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/989.

¹⁵¹ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁵² en-Nisâ 4/64.

¹⁵³ Âl-i İmrân 3/83.

¹⁵⁴ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/989-990.

¹⁵⁵ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁵⁶ Mu'tezile'nin tahsise konu olan umum ile istidlâlde bulunma konusundaki görüşü için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/286-294.

¹⁵⁷ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kıyamet”, 59.

¹⁵⁸ Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/990. Bu konuda Nîsâbü'rî'nin Mu'tezile adına zikredip cevaplandığı ayet istidlâllerini neredeyse tümüyle Şehristânî de aktarır. Bu noktada muhtemelen aralarına Nîsâbü'rî'yi de katarak Eş'ariyye'nin ilgili ilâhî kelâm örneklerini te'vil ve tahsis yaparak onlara cevap verdiğini ifade eder. Ardından ilgili ayetlerden

Sonuç

Eş'ariyye mezhebine mensup bir kelâmcı olarak pek çok konuda olduğu gibi ilâhî emir ve irâde arasındaki ilişki meselesinde de Mu'tezilî düşünceyi eleştiren Nîsâbûrî, kötülüğü nehyetse de onun kimi kullarında zuhûrunu murat eden bir ilâh tasavvuru ortaya koymuştur. Kâinata gerçekleşen hiçbir eylem ve hadisenin Allah'ın irâdesine rağmen tecelli etmeyeceği anlayışından hareket etmiş, bu meyanda kulların iman ile küfürleri, sevap ile günahlarının da ilâhî irâdeden bağımsız düşünülmemeyeceğini savunmuştur. Bu noktada iman ve sevabın O'nun irâdesiyle bağının kurulmasında, ortaya çıkan neticenin güzelliği hasebiyle çok büyük bir sıkıntı yoksa da kullarından zuhûr eden küfür ve günahın da O'nun irâdesine aykırı olmadığı düşüncesi, ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Kelâmda *kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid*, yani gâibi, şâhit âlemden hareketle anlama çabası şeklinde ortaya çıkan istidlâl yönteminin en güçlü örneklerini veren Mu'tezile, ilâhî emir ile irâde arasındaki ilişkiyi de bu çerçevede içerisine oturtan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu manada varlığın yüceliğine veya hakirliğine göre değişmeyen, tamamen bir düstûr çerçevesinde tespit edilen prensipleri Allah için de kul için de uygulamaya sokmuşlardır. Bu meyanda bir yandan salâh-aslah ve adalet ilkesi, diğer yandan hüsün-kubuh ve hikmet anlayışlarının da etkisiyle, Allah'ın emrettiği ve yasakladığı işlerde, irâdesinin, emir ve yasağına aykırı şekilde tecelli etmeyeceğini ısrarla ileri sürmüşlerdir.

Buna karşın bir Eş'arî kelâmcısı olarak Nîsâbûrî ise, Mu'tezile mezhebinin savunduğu fikrin kabulü halinde irâdesine muhalefet olunan âciz bir ilâhın ortaya çıkacağı düşüncesi ile onların konuyla ilgili temel argümanlarına, kimi gündelik hayattan, kimi usûl-i fıkıh, nahiv ve tefsir kaidelerinden, kimisi de bazı peygamberlere yönelik hitap ile muradın aykırılığında beslenen itirazlar geliştirmiştir. Her iki tarafın da kullandığı kanıtların en azından bir kısmının açıkçası nakzedilmeye veya cevaplandırılmaya uygun bir yapıda olması, delilleri daha çok cedel tarzına büründürmüştür. Nitekim her iki itikâdî fırkanın da, bu konuyla alakalı olarak ortaya koydukları kanıtların, bir diğeri tarafından -doğruluğu, yanlışlığı bir tarafa- hususi mahiyette ele alınıp cevaplandırılmaya çalışılması da bu durumu teyit etmektedir.

Her iki mezhebin de genel yaklaşımlarına uygun bir fikir geliştirdikleri bu meselede, açıkçası Mu'tezile, ilâhî fiilleri kuşatan adalet ve hikmetin bir gereği olarak ilâhî irâdeyi bir kıstasa tâbi tutma eğilimine girmişlerdir. Bu noktada Eş'ariyye ve onun güçlü bir mensubu olarak Nîsâbûrî ise, beşerî bir algı çerçevesinde şekillenmeyen, O'nun yaptığı ve dilediği şeyi bizzat hikmet gören bir anlayışla hareket etmiş, böylece hem irâdesi bir kriterine tâbi olmayan, dolayısıyla da asla sınırlandırılmayan, hem de -gerçekleşme şekline itiraz edilebilir olsa da- hikmetten müstağni olmayan bir ilâh tasavvuru ortaya koymuştur.

yapılan istidlâllerin tümünü de kapsar şekilde tartışmayı sona erdireceğini düşündüğü genel bir tespit bulunur. Bu manada Allah'ın irâde, muhabbet veya rızasının, günahlara günah olmaları itibariyle taalluk etmeyeceğini belirtir. Böylece iki taraf arasında adeta bir orta yol bulup bir uzlaşma noktasına işaret etmiş olur. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 246.

İlgili meseleleri işte bu anlayış doğrultusunda algılayan Nisâbûrî, Mu'tezile'nin yine kendi fikirlerini teyit için kullandıkları argümanları, mümkün merteye nakzetmeye çalışmıştır. Ortaya koyduğu itirazlar, bunlara verilebilecek olumsuz tepkilere yönelik yaptığı açıklamalar ve genel anlamda zikrettiği karşıt kanıtlar ile onların delillerinin, en azından amaçlarını teyit etmeye uygun olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bunda ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açık ise de, "ilâhî emir ile irâdenin aynı doğrultuda bulunması gerektiği" şeklindeki Mu'tezilî algıyı -haklılığı, haksızlığı bir tarafa- en azından sarsan açıklamalar getirdiği de bir hakikattir. İşin, onun kendi düşüncesini hususi mahiyette kanıtlamak için kullandığı deliller ve bunların Mu'tezile tarafından nasıl değerlendirildiği yahut nakzedildiği kısma gelince açıkçası bu konu ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatîf. Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille fi usûli'l-îtikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Lümaü'l-edille fi kavâ'idi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.

Çelebi, İlyas. "Nisâbü'rî, Selmân b. Nâsır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 141-142. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahiha*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1415/1995.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. Hamûde Garabe. y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garame el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh Dimaşkî. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399.

- İbn Emîr el-Hâc, Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî. *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. 5 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 290-291. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 432-434. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dârü Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullâh Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî. *el-Gunye fi'l-keâm*. i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaud-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Suyûtî, Celeeddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.

Sübki, Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübki Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964. 7/96.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*. tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Yâfiî, Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî. *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havadisi'z-zamân*. thk. Halil el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.



Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa* Hâşiyesinin Tahlili

Analysis of Hâccî Hasanzâda's *Muqaddimât al-Arba'a* Supercommentary

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Dr., Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, İzmir/Turkey

gocmenbey@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6879-2620 | ror.org/00dbd8b73

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
25 Mart 2021	25 March 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
24 Haziran 2021	24 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Bilal Öztürk).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Bilal Öztürk).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Öztürk, Mustafa Bilal. “Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa* Hâşiyesinin Tahlili”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 209-232. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.903506> ”

Öz

Makalede Hacı Hasanzâde'nin (öl. 911/1505-1506) *Hâşiyeye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa* adlı eseri değerlendirilecektir. Eserin ana konusu hüsn-kubuh ve insan fiilleridir. Hüsn-kubuh meselesi Tanrı, insan, fiil ve değerler alanıyla ilgilidir. İnsan fiilleri ise Tanrı-insan irtibatı ile bağlantılıdır. Tanrı, insan ve ahlâkî değerleri bir mesele olarak tartışmak, düşünce sisteminin tamamı ile yakından alakalıdır. Meseleler Eş'arî-Mutezile ve Mâtürîdî düşünce ekolleri çerçevesinde araştırılmaktadır. Ayrıca felsefe ekolünün bilimsel birikimi yeniden gözden geçirilmektedir. Ekollerin ortak ve ayrı yönleri vurgulanmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî öğretinin farklılıkları irdelenmektedir. Eş'arî'de değerler özneye bağlıdır, görecelidir. Fiillerin hiçbirinde mutlak değişmez değerler yoktur. Fiiller bağlamlara göre değer kazanmaktadır. Bu nedenle değerlerin temel ölçütü değişmeyen din olmalıdır. Mâtürîdî ekolün içinde çeşitli akımlar olmasına rağmen çoğunluk Mutezile ile birleşmektedir. Sayılan iki ekole göre değerler nesnedir. Öznen ve bağlamdan bağımsız değerler mevcuttur. Bunun anlamı dinden bağımsız bir takım değişmeyen değerleri kabul etmektir. İlke olarak Eş'arîlerde fiillerin ontolojik yapısına insan etkide bulunamaz. Varoluşa Tanrı'dan başka tesir eden yoktur. Müteahhir Mâtürîdî düşünce ise özel dört önerme düzenleyerek Tanrı'nın yaratıcılığına halel getirmeden insanın kendi iradeli fiillerine etkiye bulunabileceği bir alan açmaya çalışmıştır. Her şeye rağmen Hacı Hasanzâde'ye göre her iki ekol üst değerlerde birleşmektedir. Hacı Hasanzâde hüsn-kubuh konusunda açıkça bir pozisyon seçmemektedir. Daha çok ekollerin kendi içindeki tutarlılıklarını yorumlamakta ve aralarında karşılaştırmalar yapmaktadır. İnsan fiilleri bağlamında *Mukaddimât-ı Erbaa* kuramının öncüllerini tek tek incelemekte ve dayanaklarını sorgulamaktadır. Öncüllerden bir kısmının yetersiz ve gereksiz yönlerine işaret etmektedir. Hâşiyeye iradenin ontolojisine ayrı bir önem vermiştir. Diğer sorunlu meselelerde olduğu gibi bu konuyla ilgili de çeşitli ekollerin yaklaşımları ayrıntılı bir biçimde sunmuştur. Makalede kelâmî problemler bağlamında Hacı Hasanzâde'nin hâşiyesindeki araştırma yöntemi ve düşünce yapısı tetkik edilecektir. Bu tetkiki yaparken, hâşiyede sıklıkla kullanılan kaynakların sınırlarına riayet edilecektir. Hacı Hasanzâde'nin yaşadığı Fatih Sultan Mehmet döneminde kelâm-felsefe-tasavvuf çekişmesinin, henüz canlılığını yitirmediği bilinmektedir. Bir yandan *Tehâfütü'l-felâsife* gibi felsefenin tutarsızlıkları bu dönemde yeniden gündeme taşınmakta, diğer yandan kelâm-felsefe-tasavvuf ekolleri karşılaştırılmaktadır. Hâşiyede felsefe veya felâsife kelimeleri yerine bilinçli bir şekilde hükemâ özel adı tercih edilmektedir. Söz konusu tercih, belirli duyarlılıkların bir ürünü olarak gözükmektedir. Adlandırma tercihinin kişisel eğilimlerle açıklamak eksiktir, dönemin şartları ile beraber düşünmek gerekmektedir. O dönem felsefe ile tasavvuf belirli yönlerden uyumlu hale getirilmiştir. Deyim yerindeyse felsefe-tasavvuf birleşerek kelâm ilmine karşı gardını almıştır. Ancak Hacı Hasanzâde döneminde sistemlerin aralarındaki karşıtlıklar henüz tamamlanmış değildir, araştırma evresindedir. Her ne olursa olsun Hacı Hasanzâde'nin felsefe ve tasavvufa mesafeli durması felsefe birikimini göz ardı etmeye sebep olmamıştır. Felsefenin yaklaşımı, Hacı Hasanzâde'nin deyimleriyle hükemâ ve mütekellim sistemleri beraberce tahlil edilmiştir. Hâşiyede tasavvuf yaklaşımına hiç yer verilmemiş olması dikkat çekmektedir. Tasavvufun kelâm eleştirilerine ilgisiz kalmak kişisel eğilimlerle açıklanabilir ama dönem itibarıyla açıklanamaz. Çünkü söz konusu dönemde kelâm-felsefe yanına ilahiyat konularında üçüncü alternatif olarak tasavvuf ekolünün getirildiği bilinmektedir. Öncelikle Hacı Hasanzâde kelâm-fıkıh çizgisine önem veren bir düşünce yapısına sahiptir. Hacı Hasanzâde hâşiyedeki meselelerin kelâm ağırlıklı olduğunu bilmekte ve bunu ifade etmektedir. Hâşiyede düşünce sistemleri karşılaştırılmış ama kelâm sisteminin kendi içindeki Eş'arî-Mâtürîdî-Mutezile ekollerine daha çok yoğunluk verilmiştir. Müteahhir veya ikinci klasik dönemde üretilen kaynaklardaki sorunlarla ilgilenilmiş ve çağdaşların açıklamaları eleştirilmiştir. Hacı Hasanzâde kelâm ekollerini açıktan benimsemek ve savunmak yerine onları değerlendirmektedir, kelâm-felsefe muhtevalı sorunlara karşı getirilen çözümleri, derinlemesine tahlil etmekte ve problemleri noktalara işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimâti'l-Erbaa*, Hüsn-Kubuh, İnsan fiilleri, İrade.

Abstract

In the article, Ḥāccī Hasanzāda's (d. 911/1505-1506) work called *Ĥāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a* will be evaluated. The main subject of the work is goodness/*ḥusun*-badness/*kubūḥ* and human verbs. The problem of goodness-badness is related to the field of God, man, acts and values. Human actions are linked to God-human relationship. Discussing God, human and moral values as an issue is closely related to the entire thought system. The issues are explored within the framework of Ash'arī-Mu'tazila and Māturīdī schools of thought. In addition, the scientific accumulation of the philosophy school is reviewed. Common and separate aspects of schools are emphasized. The differences of Ash'arī and Māturīdī doctrines are examined. In Ash'arī, values are relative and they depend on the subject. None of the actions have absolute permanent values. Actions gain their values according to the context. Therefore, the basic criterion of values should be unchanging religion. Although there are various currents within the Māturīdī school, the majority unites with Mu'tazila. Values are objective according to these two schools. There are values that are independent of the subject and context. This means accepting a set of unchanging values independent of religion. In principle, the human being cannot influence the ontological structure of the actions in the Ash'arī's. There is no one who influences existence other than God. Late period Māturīdī thought tried to open up space where a man can influence his own volitional actions without prejudice to God's creativity by arranging four special propositions. Despite everything, according to Ḥāccī Hasanzāda, both schools are united at high values. Ḥāccī Hasanzāda does not explicitly choose a position on the issue of goodness-badness. He mostly interprets the consistency within the schools and makes comparisons between them. In the context of human acts, he examines the premises of the *Muqaddimāt al-Arba'a* theory one by one and questions their basis. It points to the inadequate and unnecessary aspects of some of the premises. *Ĥāshiya* attached a special importance to the ontology of the will. As with other problematic issues, he presented in detail the approaches of various schools on this subject. In the article, the research method and thought structure in Ḥāccī Hasanzāda's work will be examined in the context of theological problems. While doing this examination, the limits of frequently used resources will be respected. It is known that the controversy of theology-philosophy-mysticism did not lose its vitality during the reign of Fatih Sultan Mehmed, where Ḥāccī Hasanzād lived. On the one hand, the absurdities of philosophy such as *Tahāfut al-falāsifah* are updated again in this period, on the other hand, the schools of kalām-philosophy-sufism are compared. Instead of the words philosophy or *al-falāsifah*, the special name "al-Ḥukamā'" is preferred. This preference appears to be a product of certain sensitivities. It is incomplete to explain the naming preference with personal inclinations. It is necessary to consider together with the conditions of the period. At that time, philosophy and mysticism were harmonized in certain aspects. So to speak, philosophy-mysticism united and took its guard against the science of kalām. However, in the period of Ḥāccī Hasanzāda, the contrasts between the systems are not yet complete, they are in the research phase. Whatever the case, Ḥāccī Hasanzāda's distance from philosophy and mysticism did not cause him to ignore his philosophical accumulation. The approach of philosophy, in the words of Ḥāccī Hasanzāda, the systems of al-Ḥukamā'/ philosophers and mutakallim/theologians were analyzed together. It is noteworthy that there is no place for the Sufism approach in the *Ĥāshiya*. Being indifferent to the theological criticisms of Sufism can be explained by personal tendencies, but cannot be explained in terms of the period. Because it is known that at that time, the school of mysticism was brought to theology as the third alternative to theology and philosophy. First of all, Ḥāccī Hasanzāda has a mindset that attaches importance to the line of kalām-fiqh. Ḥāccī Hasanzāda knows and expresses that the issues in *Ĥāshiya* are predominant in kalām. The thought systems were compared in the *Ĥāshiya*, but the Ash'arī-Mu'tazila and Māturīdī schools within the kalām system itself were given more intensity. The problems in the sources produced in the Muta'akhhirīn or the Second classical period were dealt with and the descriptions of the contemporaries were criticized. Ḥāccī Hasanzāda evaluates the schools of kalām rather than adopting and defending them openly, analyzes in depth the solutions to problems involving theology and philosophy and points out the problematic points.

Keywords: Kalām, Ḥāccī Hasanzāda, *Ĥāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a*, Goodness-Badness, Human action's, Will.

Giriş

Makalede Anadolu'nun ilk kazaskeri Hacı Hasanzâde'nin (öl. 911/1505-1506)¹ Hâşiye 'alâ mukaddimâtî'l-erbaa adlı hâşiye çalışması² özel olarak değerlendirilecektir. Dört önerme veya Mukaddimât-ı Erbaa'nın yer aldığı metin Tavzîh, şerh Telvîh isimli fıkıh usûlü kitabıdır. Tavzîh'in müellifi, müteahhir dönem Hanefî fakihî ve Mâtürîdî mütekellimi olan Sadrüşşerîa es-Sânî el-Mahbûbî el-Buhârî'dir (öl. 747/1346). Tavzîh'in bilinen en önemli şerhi; çok yönlü âlim olan Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) tarafından iğneli eleştirileri havi Telvîh'tir. Şerhin yazılmasından itibaren artık metin-şerh bütünleşmesi gerçekleşmiştir. Elbette metin ve şerh birbiri yerine ikame edilemez, ancak gelenek içerisinde neredeyse birbirinden ayrılmaz bir bütün addedilmiştir. Aslına bakılırsa Tavzîh de Tenkîh isimli fıkıh usûlü kitabının şerhidir. Metin ve şerhin yazarı da aynıdır. Ancak yazar şerhinde, ileride Osmanlı ulemasının yoğun ilgisine mazhar olacak, Fatih Sultan Mehmed'nin bilinçli bir şekilde yeniden güncellenmesini ve hakkında yazıların üretilmesini istediği bir tür muhakeme projesinin ana konusu teşkil edecek Dört Önerme (Mukaddimât-ı Erbaa) kuramı geliştirmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) özellikle Mahsûl isimli³ yine fıkıh usûlü kitabında işlenen hüsun-kubuh meselesini çözümlerken insanların cebrî fiillerinin iyi-kötü gibi ahlâkî değerlerin konusu edilemeyeceği yaklaşımını⁴ başından sonuna eleştiren Sadrüşşerîa eleştirisini dört önerme üzerine kurmuştur.⁵

Fahreddin er-Râzî ile Sadrüşşerîa ikilisinin hüsun-kubuh⁶ ve insan fiilleri⁷ bağlamındaki tartışması aslında Şafî-Hanefî veya Eş'arî-Mâtürîdî ayrışmasının bir uzantısı olarak okunabilir. Eş'arî Teftâzânî'nin, Mâtürîdî Sadrüşşerîa'ya karşı yaptığı Telvîh'deki örtük eleştirileri, altyapısında sözü edilen çatallaşmaların bulunduğu bir zeminde anlam kazanmaktadır.⁸ Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın kimi kapalı ifadelerini, cümlelerini açıklamada oldukça ustadır. Bazı yerlerde anılan Teftâzânî'nin açıklamaları olmasa metnin doğru anlaşılması oldukça zorlaşmaktadır. Aslında bu durum, Tavzîh ile Telvîh'in gelenek içinde neden bu denli birbiriyle içkin ve ayrılmaz bir bütün sayıldığını da bir yönüyle izah etmektedir.

Kısaca tasvir edilen ekoller, isimler ve sorunlar bağlamında Hacı Hasanzâde'nin sözü edilen Tavzîh-Telvîh isimli kitaplarda dile getirilen görüşlere karşı pozisyonunu belirlemek, onun

¹ Mehmet İpşirli, "Hacıhasanzâde Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/503.

² Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 268.

³ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1/124.

⁴ Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müteḳellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 281.

⁵ Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 14.

⁶ Süleyman Tuğrul, *Sadrüşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 118.

⁷ Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 122.

⁸ Mezhep mensubiyetlerinin burada tayini mutlak değildir, hüsun-kubuh ve dört önerme etrafında cereyan eden tartışmalar ile sınırlıdır. Müteahhir dönemdeki Sadrüşşerîa, Teftâzânî vb. muhakkik âlimlerin itikâdî veya fihkî görüşlerini Eş'arîlik, Mâtürîdîlik gibi tek bir ekolle sınırlı tutmadığı belirtilmelidir.

Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi'ni titizlikle incelemeye bağlıdır.⁹ Bu itibarla *Hâşiyesi* üzerinden onun kendi yaklaşımları araştırılacaktır. *Hâşiyenin* sıkça kullandığı müteahhir döneme damgasını vuran Adudüddin İcî (öl. 756/1355), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 816/1413) ve Teftâzânî'nin kelimeler eserleri *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*, ayrıca özellikle Cürçânî'nin *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ* ve yine Hacı Hasanzâde'nin çağdaşı Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh* isimli fıkıh usûlü kitaplarından yapılan alıntılar, üzerlerine yapılan yorumlar Hacı Hasanzâde'nin görüşlerini yakalamak ve değerlendirmek açısından önemlidir. Burada Hacı Hasanzâde'nin kullandığı kaynakların dışına çıkılmaksızın, onun yörüngesinde kalınarak konular işlenecektir. Böylece onun kendine özgü yaklaşımlarına ve yorumlarına ulaşılabilecektir. Kelâmî meseleler onun izah tarzlarından ilhamla yazılacak, onun yaptığı katkılar veya bıraktığı eksiklikler değerlendirilecektir.

Her şeyden önce *Hâşiyetü'nin* Fatih Sultan Mehmed'in himayesi altında yazıldığını akılda tutmak gerekmektedir. Siyasî iradenin yapılmasını ve gerçekleştirilmesini istediği şey şu an için bizce meçhul olmakla birlikte seçilen eserlerin kimliklerinden ve üretilen yazıların içeriğindeki ağırlık verilen yönlerin tespitinden hareketle birtakım tahminler yapılabilir. Sözelimi belirli bir konuda topluca hâşiyet yazımını teşvik ederek, itikâdî Mâtürîdî-Eş'arî mezheplerin birleşen ve ayrışan yönleri açığa çıkarılmak istenmiş olabilir. Veyahut kimlik arayışını karşılamak veya toplumsal hüviyeti tahkim etmek adına böylesine kolektif bir çalışma yapılmasının önü açılmış olabilir. Bunlar yapılan tahminlerden en ağır basanlarıdır. Yapılan yorumları destekleyen muhteva, hâşiyelerin satır aralarından çıkarılabilir.

Eserin yazımına hangi amacın eşlik ettiği tespit etmek, temelde yazının ana muhtevasını ve hedefini belirleyicidir. Bu nedenle özgün fikirlerin üretilmesinin amaç edinildiği yazı ile muhakemenin, eleştirinin hedef olarak konulduğu yazının yapıları birbirine benzer olmayacaktır. Yine kendini sadece şerh etmeye odaklanmış bir şârihin yazısı da öncekilerden farklılık arz edecektir. Tüm bu anlatılanlar çerçevesinde Hacı Hasanzâde'nin ilk önce hüsün-kubuh, ardından *Mukaddimât-ı Erbaa* özelinde kurgusu yapılan insan fiilleri konularını açıklayış, yorumlayış tarzı dikkate alınacaktır. Onun katıldığı ve katılmadığı hususlar, genel değerlendirmelerle birlikte belirginleştirilecektir.

Hacı Hasanzâde'nin sözü edilen *Hâşiyesi* hakkında bağımsız hiçbir akademik araştırma yapılmış değildir. *Mukaddimât-ı Erbaa* ve üzerine Osmanlı'da yazılan hâşiyelerin bir kısmı fıkıh açısından incelenirken, Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiyesine* dikkat çekilmiştir. *Hâşiyenin* bulunduğu kütüphanelerin bazılarında işaret edilmiş¹⁰ ancak nüshaların içeriklerini ve yapısal özelliklerini aydınlatıcı bilgiler verilmemiştir.¹¹ Ayrıca kimi tez çalışmalarında Hacı Hasanzâde'nin görüşlerine giriş mahiyetinde birtakım denemeler yapılmış ve bazı bağlamlar dikkate alınarak *Hâşiyesi* kullanılmıştır.¹² Fakat sayılan çalışmalar, Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiyesini* doğrudan ve tamamıyla

⁹ Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrişşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Dârü'l-Erkam, 1998), 1/380.

¹⁰ Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 106.

¹¹ Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 133.

¹² Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 22. İmam Rabbani Çelik, XV. yy. *Osmanlı*

araştırma konusu yapmış değillerdir. Bu nedenle buradaki makale bahsedilen boşluğu doldurmaya adaydır.

Hacı Hasanzâde'nin düşünce dünyası ana hatlarıyla Hâşiye'nin girişine yazdığı dibace kısmından takip edilebilir. Özellikle müteahhir dönemde geliştirilen ve yaygınca istimal edilen *Berâat-i İstihlâl* sanatı kısaca disiplinin ve araştırılan meselede yazarın pozisyonunu belirtir. Girizgâh da denebilecek bu bölüm, yazarın dünya görüşü özetle sunmuş, ilave olarak sultan için özel kaleme alınmış kasideye yer vermiş, risalenin siyasî irade nedeniyle yazıldığını vurgulamıştır.

Hâşiye genel itibariyle *Tavzîh* ve *Telvîh* farkı gözetmeksizin “kavlulu” diyerek kısa alıntılar yapar ve alıntılanan cümlelerin yorumlarına geçilir. Bilindiği üzere *Tavzîh*'in kısa bir bölümünü teşkil eden *Mukaddimât-ı Erbaa*, Tanrı-insan irtibatını çözümlenmeye yönelik bir iddia ve teori kurma çabasıdır. *Telvîh* ise bu iddianın bir yandan açılımlarını sunarken, diğer yandan açıklarının da altını çizmiştir. Öyle ki Hacı Hasanzâde'nin karşısında üst üste getirilmiş adeta katmanlı yorum yumağı bulunmaktadır. Metin-şerh üzerine yazılan hâşiyenin analizini yapabilmek, yorum yumağının iplerini tek tek tahlil etmekten geçmektedir.¹³

Burada sorun bütün-parça ilişkisinin doğru kurulmasıdır. Hâşiye denilen yazı tarzı, yorumların satır arasına girerek kelimenin, cümlelerin veya çoğunlukla meselenin farklı boyutlarını karşılaştırmalı olarak irdelemektir. Hâşiyenin değerlendirmesi ise farklı farklı yerlere değişik açılardan yapılan yorumların bir araya getirilerek deyim yerindeyse amaçlanan ana kompozisyonu elde etmek çabasıdır. Parçaya dikkat kesilirken, bütünü kaçırmak veyahut bütünün içinde parçanın anlamını kaybetmek tehlikesi her daim mevcuttur. Tek elden çıkmış bütüncül bir kitabın veya derli toplu bir risalenin yorumlanmasında bu türden zorluklarla karşılaşılmaz, ama hâşiye tarzında doğru anlamlandırma güçlükleri vardır. Hâşiyelerin genellikle ihmal edilme sebeplerinden biri anılan güçlükler olabilir. Tehlikenin aşılması veya en aza indirilmesi için yapılması gereken; parçacık halinde bulunan yorumları doğru bağlama koyarak değerlendirmektir.

Makale içinde Hacı Hasanzâde'nin Hâşiye'deki tüm söyledikleri tek tek tahlil edilmeyecektir. Onun düşünce yapısını genel hatlarıyla ortaya koyan cümleleri incelenecektir. Yazarın yorumlama tarzının sebeplerini ve sonuçlarını ele veren pasajlar üzerinden onun düşünce dünyasına nüfuz edilmeye gayret edilecektir.

Hacı Hasanzâde'nin Hâşiye'sinde kimi zaman cümlelerin anlam boyutlarına işaret edilirken, kimi zaman olumlu-olumsuz değerlendirmelere gidilir. Kimi zamanda diğer otorite yazarın kitaplarına müracaatla mesele etraflıca tartışılır. Fakat burada yazarın meseleleri açıklama niyetiyle yaptığı yorumlarıyla kendine özgü fikirlerini ayırt etmek zorlaşmaktadır. Klasik yazım tarzında özgün fikri açıklarken kendisine başvuru “ben derim ki” formuna Hâşiye'de fazla yer verilmemiş veya bu yazıda bu kalıp tercih edilmemiştir. Bu da ona ait olmayan sadece metin yorumlamak niyetiyle yazılanları, onun görüşü gibi gösterme yanlısına kapı aralamaktadır. Hâşiye'de her şeyi çözüme kavuşturmak amacı yoktur, kimi zaman soruna işaretle geçilmiştir. Yazar bazen kendi görüşünü vermeksizin yalnızca diğer kitaplardan konuyla ilgili ve temsil gücü yüksek yerlerin

Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 91.

¹³ Sa'düddin Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkan, 1998), 1/380.

aktarımlarıyla yetinir. Gerek risalenin başında gerekse sonunda Mâtürîdî-Eş'arî ekollerin benzeşen ve ayrışan yönlerini ibraz etme gayreti dikkat çekmektedir.

Makalede *Hâşiye*'nin değerlendirilmesi yapılırken ağırlıklı olarak Hacı Hasanzâde'nin yazısı çerçevesinde meselelerin tasvirine, sorunlu noktaların tahlil ve tetkikine yoğunlaşılacaktır.¹⁴ Böylece yazarın çözümleme yöntemini, genel bakış açısını, ulaşmak istediği hedefini yakalamak imkânı elde edilecektir. Hacı Hasanzâde'nin yazısına getirilen eleştirilere burada yer verilmeyecek, böylesi bir karşılaştırma teşebbüsü başka bir çalışmaya ertelenecektir. Burada yoğunluk, Hacı Hasanzâde'nin müstakil olarak muhakeme tarzını, yorum yeteneğini açığa çıkarmaya hasredilecektir. İleride yapılacak karşılaştırmalı araştırmalara zemin hazırlanacaktır.

1. Ahlâkî Eylemlerin Değeri: Hüsün-Kubuh Çözümlemesi

İslâm düşüncesinde ahlâkî değerlerin köken, kaynak ve kapsam araştırması, çoğunlukla hüsün-kubuh meselesi çerçevesinde incelenmektedir. İyi ve kötünün tarifi, mahiyeti, değeri; Tanrı ve insanla irtibatı meselenin merkezini oluşturmaktadır. Hüsün-kubuh sorunu; din, akıl, teklif, kader, ilâhî ve beşerî fiillerle doğrudan irtibatı kurulan bir yapıdadır. Temel sorun ise değerler ile dinin ve insanın karşılıklı ilişkisidir.

Tartışmanın seyrini aynı noktada toparlamak adına fiille ilişkisi kurulan iyi-kötü değerlerinin kaç türlü anlamda kullanıldığı kayıt altına alınmıştır. Fizik ve metafizik ayrımın nüveleri mütekdimm kelimalarında görülebilirse de müteahhir dönemde belirli bir istikrara kavuşmuş üçlü tasnif dikkat çekmektedir. Adudüddin İcî gibi otorite bir isim kelam kitabında başka, fıkıh kitabında başka içerikte ama yine üçlü tasnif kullanmıştır. Hacı Hasanzâde'ye göre bu farklılık, Cürcânî tarafından her ne kadar dördüncü yeni bir anlam ihdas etmek için olmadığı şeklinde yorumlanmış¹⁵ olsa da değerleri üç anlam ile kısıtlamak ona göre bir sorundur.¹⁶

Mevâkıf'ta iyi-kötü değerleri sıralanırken sıfatlardan kemâliyet-noksanlık (i), amaca (ii) uygunluk ve aykırılık, fiile dünyada medih-zem, ahirette (iii) sevap-ikâb ilişmesi şeklinde anlam verilmiştir.¹⁷ *Şerh-i Muhtasar*'da ise amaca (i) uygunluk-ayrılık, dinin fâile (ii) senâ-zemde bulunması, dinen sakıncası (iii) olan ve olmayan fiillerdir.¹⁸ İki kitap arasındaki farklılık aslında kitapların ilgili olduğu disiplinin gereklerine ve ereklerine uygunluk açısından anlamlıdır. *Mevâkıf* daha çok felsefî kelam ağırlıklı bir kitaptır ve bu yönüyle kitapta sıfat ve amaç taşıyan eylemler fizik, eyleme sonradan terettüp edecek dünya-ahiret değerleri metafizik olmak üzere iki alan arası gözetilen ayrım keskince çizilmiştir. İkincisi ise dinin merkeze çekildiği bir fıkıh kitabı olması hasebiyle son iki madde de görüldüğü üzere dinle irtibat daha sıkı kurulmuştur.

Disiplin değişikliğinin etkisinden söz etmeyen Hacı Hasanzâde üçlü tasnifin sorunlu olduğunu düşünmektedir. Ona göre fiil ile ilişkili değerlerin tartışıldığı bir zeminde fiillerden farklı bir

¹⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48^b-63^b. Makalede [h. 916/m. 1516] tarihinde istinsah edilmiş, müellifin hayatına en yakın tarihli el yazma nüsha kullanılacaktır.

¹⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ*, thk. Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/40.

¹⁶ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 2844, 50^b.

¹⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/313.

¹⁸ Adudüddin İcî, *Şerhi Muhtasari'l-müntehâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/35.

kategoride bulunan sıfatları işin içine taşımak doğru değildir. Üstelik farklı sıralarda sayılan amaç (garaz) maddesi yerine başka kimseler tabiatı veya maslahatı esas almışlardır. Bir şeyin insanın amacına uygun olmasıyla tabiatına uygun olması farklıdır. Kimileri sıfatların kapsamını genişleterek içine ferahlık, huzur, gam gibi duygusal nitelikleri dâhil etmiştir.¹⁹ Görüldüğü üzere Hacı Hasanzâde'ye göre değerlerin tamamını üçlü tasnif ile karşılamak yetersiz kalmıştır. Alternatif yeni bir tasnif sunmayan Hacı Hasanzâde, meselenin derin kelâmî köklerini araştırmak adına İslam düşüncesinde geliştirilmiş iki ana ekolün yaklaşımlarını özetlemiştir.

Mu'tezile ve Eş'arîlerin fıkıh usulünde mütekellim metodun mensupları olmak bakımından birleştikleri bilinen bir husustur.²⁰ Fiillere karşılık verilebilecek hükümleri beş kategoride toplamak her iki ekolde aynıdır.²¹ Ayrılık fiilin alacağı hükümlerin fiillerdeki varoluş tarzındadır. Mu'tezile'ye göre dinin emirleri ve yasakları hüküm koyucu değil, hükmü keşif edicidir.²² Bu anlamda özneye bağlı emirlerin yeniden inşa edici bir fonksiyonu yoktur. Dinin emirleri hükümleri açıklayıcı bir rol oynamaktadır. Sözelimi emaneti iade etmek ile bu davranışın zorunlu olması, yine emanete ihanet etmek ile ihanetin yasak olması, en azından hüküm olarak dinden önce de beraber bulunmaktadır.²³ Din, fiillerin özünde zaten bulunan hükümlere işaret ve delalet etmektedir.²⁴ Din, fiillerdeki hükümleri yeni baştan inşa ve icat ediyor değildir.²⁵

Mu'tezile'de fiiller ile değerler birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Değerler öznenen ziyade nesneye bağımlı gözükmektedir. Hükümler insan fiilleriyle daraltıldığında iyinin tarifine "sevap istihkakı", kötüye de "ikâb istihkakı" ilave olarak eklenmiştir.²⁶ Fiillerin failine karşılık olarak verilmesi öngörülen sevap-ikâb uzaktaki ahiretle, medih-zem ise yakındaki dünya ile kayıtlanmıştır. Değerler, dinin bildirimleri olmaksızın, fiillerin özünde kabul edildiğinde insanın onları tanımasının önü açılmış olacaktır. İnsan aklı, kendinden başka bir mercie başvurmaksızın fiilin kendisine bakarak onun değerini genel olarak bilir.²⁷ Bir şeyi genel olarak bilmek, kaba ve yüzeysel bir biliş imler. Bu nedenle genel biliş tarzı, bünyesinde eksiklik barındırır.

¹⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^a.

²⁰ Mütekellim metodu ile telif edilen dört temel kitaptan ilk ikisi Mu'tezile menşeli, diğer ikisi ise Eş'arî kökenlidir. Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Umed'i*, onun şerhi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed'i* burada önemlidir. Bunlarla bağlantılı olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân'ı* ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı kaleme alınmıştır. Bk. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usulünde Husün-Kubuh: El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması İşığında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 3.

²¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-muntehâ*, thk. Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/38.

²² Mu'tezile'de dinî ve fikhî kurallar Beş Esas (*Usûlü hamse*) üzerine inşa edilmektedir. Beş esasın kavranması dine bağlı değildir. Bk. Kâdî Abdülcebbar Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/207.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1/71.

²⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^b.

²⁵ Dinden önce bulunan hükümler ve değerler anlayışı çok önemlidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/207. Zira bu anlayışa göre Tanrı temel değerleri değiştiremez. İmanın kötü, küfrün iyi olduğu bir dünyayı Tanrı yaratamazdı. Tanrı'nın yapmadığı ve yapmayacağı maddelerin sayıldığı bir öğretisi, bu yorumu fazlasıyla hak etmektedir. Hüseyin Maraz, *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 84. Allah ve insan ahlâkî değerler konusunda eşittir. Sibel Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 21.

²⁶ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^b.

²⁷ İyi ile kötü farkını genel olarak bilmek zarurîdir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 2/21.

Mu'tezile'de insan aklı, fiillerin özündeki değerini kimi zaman genel olarak, kimi zaman ise tam olarak bilir. Sözelimi zararlı yalanın kötü olması zorunlu olduğu için, akıl ondaki kötü değerini tam olarak bilir. Başka hiçbir dış etken bunun değerini değiştiremez.²⁸ Mu'tezile'ye göre insanın varlık ve bilgiyi biliş tarzı ile ahlâkî değerleri biliş tarzı aynıdır.²⁹ Bilginin taksimi zorunlu ve nazari dir. İnsan fiillerdeki bazı değerleri zorunlu olarak, diğer bazılarını ise nazari olarak bilmektedir.³⁰ Mu'tezile'de akıl hâkim, din mahkûmdur.³¹ Bunun anlamı temel ahlâkî değerler bağlamında akıl yasa koyar, din bu yasaları açıklar, şeklinde anlaşılmalıdır.

Dini referans alan Eş'arîler, yukarıda anlatılan Mu'tezilî yaklaşıma kökten karşıdırlar. Eş'arî öğretiyeye göre Mu'tezile'nin bahsettiği anlamda iyi-kötü diye bir şey yoktur. Eş'arî öğretide kötü; dinen yasaklanmış olandan ibarettir, iyi bunun tam tersidir. Fiillerin kendisinden kaynaklanan sıfatları yoktur. Din, fiildeki değerleri keşif etmez, bilakis değerlerin ana merci dindir. Fiilin iyi ve kötü değerlerinden birini kazanması, dinin aracı olmasıdır. Emir ve yasaklar kendi aralarında değiştirildiğinde iyi-kötü de onlara simetrik biçimde yer değiştirecektir.

Eş'arî düşünce sisteminde değerlerin dinden bağımsız bir varoluş tarzları yoktur. Bu nedenle insan aklının hüküm koyma yetkisi yoktur. Fiillerdeki değerlerin belirli bir varlığı ve sabitesi olmadığı için ölçüt din olmalıdır. Aslına bakılırsa Eş'arî yaklaşımın geç dönem öncü temsilcisi Cürçânî "Hâkim akıl değil, dindir" ibaresinin yanlış anlaşılması gerektiğini bildirmiştir.³² Akıl kendi ve fizik dünya bağlamında birçok şey üzerine hüküm vermektedir. Mesele; iki nesnenin birbirine benzer veya başka olması gibi duyu verileri ve akıl sayesinde bu hükümleri dinden bağımsızca insan aklının vermesindedir.³³

Eş'arî, insan aklının verdiği tüm değerleri toptan yok saymamaktadır. "Akıl hâkim değildir", demek Allah'ın hükmünü akıl dinden bağımsız bilemez, demektir. İnsan, fiillerden herhangi biri üzerine verdiği değer, Allah katındaki değerle eşit olduğunu savunmamalıdır. İnsan aklının Allah'ın hükmünden önce bir hükmü yoktur.³⁴ Aklın verdiği değerden yola çıkarak dinin de aynı değerle örtüşmesini iddia etmek yanlıştır. Yoksa insan aklı gerçekten varlık, bilgi ve ahlak alanında birçok yargıyı dinden bağımsız verebilmektedir.

Eş'arî ve Mu'tezile dizgelerinde dinî emir ve yasakların mahiyeti farklıdır. İlkinde emir ve yasaklar; iyi-kötünün kurucu (*mûcib*) ilkesidir.³⁵ Emir-nehî bir şeyin değerini belirleyici asıl unsurdur.³⁶ Bu

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 2/15.

²⁹ Tanrı'nın tevhidini ve adaletini bilmek zarurî değil, nazari dir. Bu nedenle ayrıca istidlal edilmesi gerekmektedir. Kādî Abdülcebbar Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/717.

³⁰ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 166.

³¹ Din, aklın temel çalışma prensiplerine aykırı veya akla ters hiçbir hüküm getirmemiştir. Din için mahkûmiyet burada tahkir değildir, aklın değerleri ile dinin değerlerinin uyumunu göstermektedir. Akıl, dinin ölçülerine uygun benzer değerlere hükmedebilir, mahkûmiyet bu anlamdadır. Aklın, insan ve Tanrı için geçerli temel ahlâkî değerleri belirleyici gücüne istinaden böyle uç bir tabir özellikle seçilmiştir. Burada zulüm, yalan vb. temel ahlâkî değerler tespit ve tahkim edilmektedir. Tabirin temel değerler dışında kalan tali değerleri kapsamadığı hatırlatılmalıdır. Tabirin orijinali şöyledir: "الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف". Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^b.

³² Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 2/39.

³³ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/69.

³⁴ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 2/42.

³⁵ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^a.

³⁶ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu, 2007), 186.

asıl unsur dikkate alınmaksızın herhangi bir değerden söz edilemez. İyi-kötü değerlerini bilmek dine bağlıdır. Dinden bağımsız bir akıl, değerleri idrak edemez. Mu'tezile'ye göre dinî emir-nehiyler (*delîl*), iyi-kötüyü (*medlûl*) gösteren işarettir. İyi-kötü değerler, dinden ve bağımsız nesnel bir şekilde fiillerde bulunmaktadır. Akıl, bu nesnel değerleri herhangi bir dine müracaat etmeksizin bilmektedir. Aklın hâkimiyeti, bu anlamda dünyevi fizik ve uhrevî metafizik değerler alanına teşmil edilmektedir.³⁷

Hacı Hasanzâde Eş'arî-Mu'tezile anlatımından sonra Hanefî mezhebin problemle ilgili pozisyonunu izah etmektedir: Hanefîlerin bir kısmı Allah'ı tanımak (*marifetullah*) konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını benimsemiştir.³⁸ Nitekim kelâm ve fıkıh kitaplarında Ebu Hanife'nin "Dış (*âfak*) ve iç (*enfus*) âleme tanık olmuş bir kimsenin bunları yaratana cahil kalması mazur görülmez" sözü yaygınca aktarılmaktadır.³⁹ Fark edileceği üzere burada yaşamı düzenleyen fıkıh-şeriat ile düşünce dünyasını tanzim eden itikât-akide tefrik edilmektedir. Hacı Hasanzâde'nin bildirdiğine göre İmam Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin bu sözünü, akıl bâliğ herkesin Allah'ı tanınması vâciptir, şeklinde yorumlamıştır.⁴⁰

Emir ve iyiyi işaret eden ve işaret edilen olarak anlayanlar arasında başta Mu'tezile, İmam Mâtürîdî dâhil Hanefîlerin kahir ekseriyeti, Şafîîlerin bir kısmı ayrıca İslâm dışında sayılsa bile konuyla ilgili aynı yaklaşımı paylaşan Sümeniyeye ve Berâhime vardır. Bunlara göre din gelmeden önce iyilik-kötülük genel itibariyle bilinmektedir. Akıl bu bilgisine istinaden kendisini bu ahlâkî erdemlere uygun yaşamakla yükümlü görmektedir. Akıl bildiği iyiliklerin başında iman, doğruluk, ihsan, adalet ve ibadetlerin aslı olan nimet verene şükür gelmektedir. Temel kötülükler ise küfür, yalan, zulüm gibi davranışlardır. Bunların temelinde yatan asıl neden, şükür etmemek veya nankörlüktür.⁴¹

³⁷ Namaz, oruç ve zekât vb. dinin belirlediği değerler kapsamındadır. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 123.

³⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^a.

³⁹ Kelâm kitaplarının kronolojik sırasıyla Ebu Hanife atıfları: Ebu Şekur es-Sâlimî [öl. 460/1068], *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Beirut & İstanbul: Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 52. Ebü'l-Yüsr Pezdevî [öl. 493/1100], *Usulü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 217. Ebü İshâk Rüknu'ddîn b. Saffâr [öl. 534/1139], *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hadü'l-Almani li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye [Orient-Institut Beirut], 2011), 132. Nureddin es-Sâbûnî [öl. 580/1184], *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beirut & İstanbul: Dâru İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014), 348. Ayrıca fıkıh kitaplarının kronolojik atıfları: Ebü'l-Muzaffer b. Abdilcebbar Temîmî Mervezî Sem'ânî [öl. 489/1096], *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Hasan İsmail (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/45. Ebü Bekr Alaeddin Ebü Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefi Kasanî [öl. 587/1191], *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/132. Alaüddin Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrü'l-islâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/330. Abdülâlî es-Sehâlevî el-Ensârî Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamât fi şerhi Müsellemi's-sübât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/25.

⁴⁰ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^a.

⁴¹ Yukarıda sayılan ahlâkî değerler hakkında şöyle bir yorum yapılabilir: Sözü edilen davranışları ifade eden kelimeler tümel kavramlardır, din ve toplum beklentilerinin karşılanması amacıyla dönemin tartışma dünyasının örneklerinden seçilmiştir. Yaşanılan şartlar değiştiğinde insan aklının, bu örnekleri değiştirebileceği göz önünde tutulmalıdır. Örnek verilen kelimelerin anlamları genişletilmeye elverişlidir. Kendisine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma bir davranış tarzı olarak zulüm kavramından üretilebilir. Adalet kavramından, kendine nasıl davranılmasını istiyorsan duygudaşlık yap ve diğerlerine öyle davran ilkeleri türetilebilir. İhsan kelimesi de böyle derinleştirilmeye açıktır. Başkasına iyi davranmak ve diğerlerine iyilik yapmak anlamına gelen ihsan, fiil olarak kullanıldığında gramer olarak nesne almalıdır. Geçişli fiil de denilen ihsanın bu yapısından insanın çalışan ve üreten bir varlık olmasının iyi olduğu dahi intaç ettirilebilir.

Düşünce geleneklerinden belirli birini açıkça seçmediği görülen Hacı Hasanzâde'nin konuyla ilgili birtakım göndermelerinden onun Hanefî-Mâtürîdî dizgeye yakın durduğu söylenebilir. O, hâşiyesinin baş tarafında meşhur bir ayetin anılan yaklaşımın yanında durduğunu ifade etmiştir: “Allah adalet ve ihsan [ahlakını] emreder, haksızlık ve ahlaksızlığı ise yasaklar”⁴² ayeti dinden önce iyi-kötünün varlık olarak bulunduğunu desteklemektedir. Fakat Hacı Hasanzâde, hâşiyesinin son tarafındaki aktarımına göre bu ayetin delaleti, Eş'arî için zâhir seviyesinde kalmıştır.⁴³ Onlara göre kesin/katı seviyeye ulaşmayan bu ayet, meseleyle ilgili tarafların hiçbirini açıkça desteklememektedir.

Hacı Hasanzâde Mâtürîdî-Hanefî ekolün hüsün-kubuh ve insan fiilleri anlayışında Eş'arî'den çok Mu'tezile ile paydaş olduklarını düşünmektedir. Hanefîlerin hikmet, ihsan ve adalet temelli ilahiyat anlayışları, onların insanın gücü üstünde sorumlu tutulması “teklif-i mala yutak” sorunundaki pozisyonlarına istikamet çizmiştir. Bu tutumlarıyla Hanefîler, temel ahlâkî değerlerin dine bağlı olmadan bilinmesinin önünü açmıştır. Hacı Hasanzâde açısından Hanefî ekol müntesiplerinin savundukları yaklaşımları, her ne kadar lafız bakımından açıkça dile getirmeseler dahi, mana bakımından Mu'tezile'nin öne sürdüğü Tanrı için zorunlu (vücûb) ahlâkî ilkelerin mevcudiyetini kabul etmeye doğru varmıştır.⁴⁴

Hacı Hasanzâde'nin ilgi duyduğu ekollerin ayrımlarını önemseydiği diğer bir husus, değerlerin Tanrı ile ilişkisidir. Kendisinden bahsedilen ekoller; Eş'arî-Mu'tezile ve bunlarla karşılaştırılan Hanefî mezheptir. Burada Mâtürîdî yerine Hanefî isminin kullanılması ilk iki ekolün doğrudan muhatabı konuma yerleştirilen tercihi göstermesi açısından önemlidir. İslâm itikadının gereğince her ne ekol olursa olsun “Tanrı iyidir.” önermesi ortak zemindir. İyi Tanrı'nın açılımı istisnasız ilâhî fiillerin tamamının iyi değerli olmasıdır. Tanrı kötülük yapmaz, vâcibi de terk etmez; Tanrı ne yaptıysa veya her ne yapacaksa hepsi iyidir ve iyi olacaktır. Hacı Hasanzâde İslâm dairesindeki tüm düşünürlerin ilâhî fiillerin iyi olmasında hemfikir olduğunun altını çizmiştir.⁴⁵ İslâm mensuplarından, ilâhî fiillere kötü değer atfeden bir mezhep yoktur. Tartışma burası değildir. Tartışmalı olan Tanrı'nın iyi olmasını temellendirme yollarının farklılığıdır.

Hacı Hasanzâde'ye göre ahlâkî değerlerin kaynağını din ile açıklayan Eş'arîler'in hüsün-kubuh yaklaşımı, onların Tanrı anlayışına yön vermiştir. Benzer bir durum Mu'tezile için de geçerlidir. Mu'tezile'ye göre Tanrı için kötü vardır,⁴⁶ ama Tanrı bu kötünün kötü olduğunu bildiği ve onu yapmaya muhtaç olmadığı için kötülük yapmaz.⁴⁷ Keza olması gereken vâcibi de Tanrı eksik bırakmaz, yerine getirir.⁴⁸

Eş'arîler'de Tanrı'dan önce veya Tanrı'dan bağımsız kötülük değeri ve vâciplik yoktur. Tanrı değer belirleyicidir. Tanrı hangi fiili yaparsa yapsın fiilin değerini bilahare yine kendisi belirlediği veya belirleyeceği için ilâhî fiiller kötü olamaz. İyi-kötü değerleri dine bağlı olduğu için ilâhî fiillerin kötü olması ve Tanrı'nın bir şeyi eksik bırakması tasavvur edilemez. Tüm varoluşun asıl nedeni

⁴² en-Nahl, 16/90.

⁴³ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 2844, 63^a.

⁴⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 2844, 63^b.

⁴⁵ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 1/217.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 2/11.

⁴⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

Tanrı'dır. Varoluşun bağımlılığına benzer bir bağımlılık değerler için de söz konusudur. Varı var yapan Tanrı, iyiyi de iyi yapmıştır.

Hacı Hasanzâde Hanefiler'in üzerinde durduğu kadar Eş'arî ve Mu'tezile üzerinde durmamış gözükmektedir. Hâşiyedeki ilgili pasajın hacmi dikkate alındığında o, Eş'arî-Mu'tezile arasında Hanefiler'in sorunla ilgili pozisyonunu belirginleştirme uğraşısındadır. Fakat burada sorun; Eş'arîler ile ayırım sayılmayacak açıklamaların, Hanefiler'in hanesine yazılmasıdır. ilâhî fiiller neden kötü değildir? Sorusuna verilen; "Allah mülkünde alelîtlak maliktir, mülkünde mutlak surette mutasarrıftır, Allah dilediği yapar" yanıtı Hanefilere nispet edilmiştir.⁴⁹ Oysa bu yanıtta Hanefilerle Eş'arîler ortaktır. ilâhî fiiller, yine ilâhî iradeye bağlıdır. Tanrısal fiiller için gaye illet yoktur. İrade-murâd ilişkisi illet-malul irtibatından farklıdır. Aksi halde Tanrı için ulaşılması gereken bir hedef çizilmiş olurdu. Tanrı için elde edilmesi beklenen bir mükemmellik onun kemaline terstir. Çünkü Tanrı zatında ve failliğinde tamdır. Tanrı için bir tamamlanma süreci tasavvur etmek yanlıştır. Fakat bu cümleler, ekollerin ayrımlarını vermede başarılı değildir.

Hanefiler'in ilâhiyat meselelerindeki hikmet temelli yaklaşımlarını kullanmak, onları diğer ekollerden ayırt etmek için seçilecek en doğru yoldur. Hacı Hasanzâde açıklamalarının son kısmında bu yola girmiştir. Buna göre Hanefiler'de ilâhî fiilin kötü olması imkânsızdır.⁵⁰ ilâhî fiillerin sonuçlarındaki oranı dikkate almak çok önemlidir. Yaklaşımın diğer bir ilkesine göre insan aklı, ilâhî fiillerin bütün ayrıntısını tamamıyla kuşatamaz. Her ne olursa olsun ilâhî fiiller hikmet ve maslahat üzere seyredir. Ancak her fiilin arkasında duran hikmet, insan aklı tarafından idrak edilmeyebilir. Klasik deymiyle bir şeyi aramak ama bulmamak, o şeyin var olmadığı anlamına gelmez, getirilemez.

2. İnsan Fiillerine Mâtürîdî Yaklaşım: Mukaddimât-ı Erbaa Kuramı

İslâm düşüncesinde Tanrı-insan irtibatını düzenlerken iki farklı varlık boyutu dikkate alınmıştır. Özne veya nesne olarak iki varlık tarafı olmaksızın bir irtibattan bahsedilemeyeceği aşikârdır. Bir tarafta mutlak kudret, irade sıfatlarıyla Tanrı, diğer tarafta yine kudret sayesinde iradeli davranışlar sergileyen insan vardır. ilâhî irade ile beşerî iradenin ilişkisi çerçevesinde iradelerin varlığı, anlamı, kapsamı da irdelenmelidir. İrade sorunu etrafında pek çok felsefe ve kelâm ekollerinin teşekkül etmesi, tek mezhep içinde dahi kişilere özel nispet edilen yaklaşımların mevcudiyeti meselenin zorluğuyla açıklanmalıdır.⁵¹

Tanrı-insanın iradesi bağlamında boyut genişletilebilir ama kader, fiil, teklif, imtihan ve ahiret meseleleri öne çıkmaktadır. Meselenin mahiyetini belirlemeksizin çözüme girişmek anlamsızdır. İçinde yoğunlukla dinî kavramların geçmesi sorunun çözümünde ayetlerin kullanılmasına yol açmıştır. Müteahhir dönemdeki kelimciler, her fırkayı destekleyen ayetlerin bulunduğunu ve bulunabileceğini açıkça izah etmiştir.⁵² Her ne kadar dini ilgilendirse de mesele aklîdir.

⁴⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

⁵⁰ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

⁵¹ Ebu Hanife şöyle demiştir: "Beni ihtiyar meselesi ihtiyarlattı." Abdulazîz el-Hamid el-Ferhârî, *en-Nibrâs: şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 384.

⁵² Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, thk. Abdüsselâm Şennâr (Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007), 112. el-Ferhârî, *en-Nibras*, 383.

Farklı değişkenler dikkate alınarak çeşitli sınıflandırmalar bir kenara alınacak olursa sorun Tanrı-insan ikilemini açıklamaya dönüktür. Çoğu kez iki uçlu paradoks görünümünde sunulan sorunu çözümsüzlüğe mahkûm etmek kelâm sisteminde yadsınmıştır. Kelâm sisteminin beklentisine göre mesele bir seviyeye kadar tartışılmalı ve tarafların varlıksal, hukukî ve ahlâkî haklarını ihlal etmemelidir. En azından meselenin çıkmazlarını kendisine dayanak yaparak insanın veya Tanrı'nın inkâr edilmesinin önüne geçilmelidir. Bu bakış açısıyla müteahhir kelimacıları bir yandan kaderi ispata çalışırken, diğer yandan cebri ıskata çalışmıştır. Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesinin kâinatla doğrudan ilişkisini kurmak için kadere yaklaşmak, insanın sorumlulukla bağıni tesis etmek için cebr anlayışından uzaklaşmak gerekli görülmüştür.

Meselenin aklî olması geleneğin gücünün göz ardı edilmesini gerektirmemiştir. İslâm düşüncesini belirleyici otorite isimlere nispet edilen “*cebr ve tefviz yoktur*”⁵³ ünlü sözü sunulan çözümlerin merkezinde üst ilke olarak her daim korunmuştur.⁵⁴ Tabir edilen ilkeyle bağdaşmayan yorumların veya onunla ters düşen söylemlerin deyim yerindeyse üstü bir kalemde çizilmiştir.

Birbiriyle bağlantılı dört önermeden oluşan *Mukaddimât-ı Erbaa*; Tanrı'nın fâil-i muhtar olarak kavranmasına halel getirmeksizin insanın fâil-i muhtar oluşunu temellendirmek için kurgulanmıştır. Tanrı iradesinin sonucu ile insan iradesinin sonucu fiil kavramında düğümlenmektedir. Öyleyse problemin çözümlenmesi, iradeyle ilişkili fiilin tahlil edilmesine bağlıdır.

2.1. Birinci Önerme: Fiilin Anlam Alanı

Tanrı'nın fiili, kendinden başka var oluşun tamamı ise bu kapsamda insan fiillerinin durduğu yeri tespit etmek gerekmektedir. *Mukaddimât-ı Erbaa* kuramı uyarınca bir olgu olarak fiilin başlangıç ile süreç olmak üzere iki anlamı vardır. Dışta dünyada var olmayan başlangıç aşamasındaki fiil, tasarlanan yokluk (*adem*) anlamındadır. Kök (*masdar*) anlamıyla fiil, henüz varlık kazanmamıştır. Süreç anlamındaki fiil ise kökten türemiş (*hâsil bil-masdar*) ve varlık kazanmış *hale* karşılık gelmektedir. Anlatılanın örneğini hareket ile hareketli oluşturmuştur.⁵⁵ Hareketin kendi fiil, hareketli oluş da fiildir. Her ikisi de fiildir. Fark biri nesnesiz fiil, öteki nesneli fiil olmasıdır. Öyleyse fiilin fiil sayılması mutlaka dış dünyada var olmasını gerektirmez.

Mutlak anlamda hareket aklın hareketliden türettiği görelî/itibarî bir varlıktır. Fakat hareketin ister zihindeki isterse dış dünyadaki durumu dikkate alınsın akıl, her iki varlık düzeyindeki hareketle iradeyi ilişkilendirebilmektedir. İrade edilenin (*murâd*) olduğu yerde fiil mevcudiyetini bilmek açıktır. Ancak tek başına iradenin olduğu yerde fiilin mevcut olmaması açık değildir. Dış dünyada hareketlilerin fiilleriyle karşılaşan akıl, fiil ile fâil arasındaki ilişkiden hareketin kök anlamını çıkarmaktadır. Kök anlamdaki fiil dış dünyada var olmamasına rağmen akıl onu *itibarî*

⁵³ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^b.

⁵⁴ Üstüvâî en-Nîsâbü'rî [öl. 432/1040], *Kitabü'l-İtikad: Akidetun merviyeye anhu el-İmamü'l-Azam ve'l-haberî'l-a'lam el-ekdam siracü'l-ümme, kaşifü'n-nime, el-mahsus bi-ayeti'l-kerimi'l-mennan Ebi Hanife en-Nu'man*, thk. Seyit Bahçivan (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 119. Saffâr, *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhid*, 400. Şemsüddîn b. Eşref Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Şahâ'if*, thk. Abdullah İsmail & Muhammed Ayyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 2/1282.

⁵⁵ Sadruşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkiş*, 1/381.

varlık olarak üretmektedir. Akıl, hareket eden bir kişiye tanık olduğunda kurgusal hareketi nasıl elde etmektedir?

Aklın itibar ettiği kurgusal hareketin dış dünyada mevcut olmasını engelleyen durum teselsüldür. Zira itibarî hareket dış dünyada mevcut olacak olsa onun için de bir irade gerekecektir. Böylece insan akli, gözlemlediği son hareketten baş tarafa (*mebde*) doğru bir zincirlemeye düşecektir. Fakat hariçte gerçek mevcutların ilk tarafa (*mebde*) doğru sonsuza uzanması yanlıştır. Fiili iki anlama ayırmak sonsuz teselsülün iptal edilmesine bağlıdır.⁵⁶

Hacı Hasanzâde teselsülü iptal eden en güçlü kanıt olarak sunulan *Burhân-ı Tatbîk*'i kelâm-felsefe ekollerinin duyarlılıklarını ve koşulan farklı şartlarla birlikte *Şerhu'l-Makâsîd ve Hâşiyeye-i Tecrîd*'den yardım alarak uzun uzadıya anlatmakta ve sorunlara işaret etmektedir.⁵⁷ Ayrıca isim vermeden göndermede bulunduğu ve muhtemelen kendi döneminde yaşayan ulemanın mesele ile ilgili ortaya attıkları görüşleri değerlendirmektedir. Özetle Tanrı'dan başka mevcut olanları temsil eden hâdis veya mümkün varlık sonsuz olamaz. Evren ve kâinat sonsuz değildir. Zaman ve mekân sonludur. Evrenin sonsuz olması mümkün değildir. Çünkü bu insan evrenin bir tarafında yaşamaktadır. Sonsuzun bir tarafı olmayacağına göre ya insan kendi sonlu varlığını inkâr edecektir, ya da evrenin sonsuzluğu yanlıştır olmalıdır.

Teselsülün iptal edilmesi sonsuza bir eklenemeyeceği, sonsuzun bir tarafı olamayacağı ve iki sonsuzdan birinin diğerinden daha fazla veya eksik olamayacağı üzerine kuruludur. Bu yarguların tamamı bedahet fikrine dayandırılmaktadır; “sonsuzun bir tarafı yoktur” önermesi bedîhî olarak doğru kabul edilmektedir. Hacı Hasanzâde anlatılanları sonsuz Tanrı ile sonlu evren anlayışının bir tezahürü olarak görmektedir.⁵⁸ Onun farklı açılardan dile getirdiği sorunlar, sürekli evren anlayışının Tanrı'nın sonsuzluğunu zedelemeyeceğini imâ eder gibidir.

Sonsuz ilâhî iradenin varlığından kuşku duyulmamasına rağmen evrenin sonlu, sonsuz veya sürekli olması tartışmaya açıktır. *Mukaddimât-ı Erbaa* kuramına göre ilâhî iradenin sonsuz olmasına rağmen hariçte mevcut olmaması Eş'arî dizgede çok daha anlaşılır bir durumdur. Çünkü onlara göre *tekvin* hariçte mevcut olmayan bir şeydir.⁵⁹

2.1.1. Tekvin Tartışmasının Sınırları

Tanrı-evren irtibatını tesis ederken felsefeciler kadîm Tanrı ve kadîm evren yaklaşımlarına imkân tanıyan vâcip-mümkün kavram çiftlerini kullandıkları bilinmektedir. Kelâmcılar sonsuz Tanrı ve sonlu evren öğretisini destekleyen kadîm-hâdis çiftini önceki kavram çiftine tercih ederler. Sadrüşşerîa'nın mensubu bulunduğu Hanefîler ise Tanrı-evren ilişkisinde tekvin-mükevven kavramlarını öne çıkarmışlardır.

Birinci önerme tümel bir kavram olarak iradenin, irade edilenden ayrıştırıldığında dışta mevcut sayılmasını iptal etmektedir. Sadrüşşerîa için hariçte mevcut olmayan bir varlık tarzı olarak irade; Eş'arî'deki tekvin kavramına benzemektedir.⁶⁰ Çünkü Eş'arî'de tekvinin hariçte varlığı yoktur.

⁵⁶ Tefâtâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/380.

⁵⁷ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 54^a. *Burhân-ı Tatbîk* meselesini tartışan bir kaynak: Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*, 122-125;

⁵⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^a.

⁵⁹ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/381.

⁶⁰ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/381.

Tekvin tartışmasının buraya sokulması *Mukaddimât-ı Erbaa*'yı şerh eden Teftâzânî'ye göre yerinde bir hamle değildir. İlâhî iradeden farklı olmak üzere hariçte mevcut kadîm tekvin kabul etmemek, hâdis tekvini yok saymak anlamına gelmez. Eş'arî iradeden başka kadîm tekvini ilave bir sıfat olarak tanımazken, kâinatın kendisi olan hâdis tekvini tanımaktadır.

Burada temel ilke tekvin tartışması değil, teselsülün iptal edilmesidir.⁶¹ Hacı Hasanzâde tekvin kavramının Eş'arî'deki anlamını tahkik ederek Teftâzânî'ye hak vermektedir.⁶² Tanrı'nın evreni yarattığındaki ilişkinin kendisi (*taalluk*); kudrete nispet edildiğinde zorunluluk, kâdir'e nispet edildiğinde yaratma, tekvin vb. isimler almaktadır. Dolayısıyla Tanrı-evren ilişkisinde ilim, kudret ve irade yaratma olayını açıklamak için yeterli gelmektedir. Kudret sıfatına sahip Tanrı irade ettiği için vakti geldiğinde evreni yarattı. Artık sözü edilen ilişkiyi açıklamak için ilave bir tekvin sıfatına yer kalmamıştır. Ancak Hacı Hasanzâde'ye göre hâdis tekvinin konumu belirsizdir.⁶³

Hâdis tekvinin yeri için üç farklı konum öngörülebilir: Tanrı, insan ve evren. Hâdis tekvin, Tanrı'nın zatında ise bu, Tanrı'nın sonlu olmasını gerektirmektedir ki kesinlikle yanlıştır. Hâdis tekvinin insanda olması Eş'arî mezhebiyle uyumsuzdur. Çünkü o, insanın kudret ve iradesini açıklarken tesirsiz kesb'ten başka bir kavram kullanmamıştır. Tesir, yaratma anlamındaki kudrettir. Ona göre insanın kudret ve iradesini fiile yaklaştırması (*mukarenet*) kesb'tir. Mukarenet dış dünyada mevcut değildir.⁶⁴ İnsanda fiile katkı verecek veya tesir edecek bir potansiyel yoktur. İnsan, fiilin kendisinde gerçekleştirildiği *mahalden/öznenen* ibarettir.

2.2. İkinci Önerme: Mümkün-Mucit İrtibatı

Birinci önermede fiilin mahiyeti nesnel ve nesnesiz olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştı. Evrenin başlangıç tarafına doğru teselsülün son bulmasıyla nesnel fiilden, nesnesiz fiile geçiş sağlanmıştı. İster ilâhî, ister beşerî fiil olsun fiilin, fiil olması bakımından öznenen bağımsız olamayacağı vurgulanmıştı. İkinci önerme bu noktayı biraz daha bariz kılmak için düzenlenmiştir.

Fiil, her hâlükârda mümkün varlık kategorisindedir. Vâcib, mümkün ve mümteni; aklın varlık ve bilgi bakımından hükümlerini oluşturmaktadır. Mümkün varlık kendinden başkasına bağlı olan bir varlık türüdür. Mümkün varlığın mahiyetine ilişkin tartışmalar sözü edilen bağlılık biçimini belirleyicidir. Mümkün kendisi bakımından var ve yok olmaya elverişlidir, varlığa ve yokluğa özü itibarıyla eşit mesafededir. Eşitliği değiştiren Tanrı'nın mümkünle ilişkisi aslında Tanrı tasavvurunu etkilemektedir.

Felsefe ve kelâm yaklaşımlarının her ikisine göre de varlığı zorunlu Tanrı, zorunluluğu mümkün aktarmaktadır. Mümkün varlığın iki yönü ortaya çıkmaktadır; mümkün bi'z-zât, vâcib bi'l-gayr. Özü itibarıyla eşit, başkası -Tanrı- itibarıyla zorunludur. Tanrı-evren ilişkisindeki "zorunluluk" kavramının ontolojik konumu felsefe ve kelâm sisteminin ayrımını vermektedir.

Her iki düşünce sisteminin birleştiği noktaya göre mümkün; zorunluluk seviyesine ulaşarak var olur, mümteni seviyesinde ise yoklukta kalır. Felsefeye göre zorunluluk seviyesine ulaşarak var

⁶¹ Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/380.

⁶² Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^b.

⁶³ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^b.

⁶⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^b.

olan mümkün, Tanrı'yı zorunlu varlık kılarken, kelâm'da zorunluluk seviyesine ulaşarak var olan mümkün, Tanrı'nın iradesinin gerekli kılması sonucudur.⁶⁵ Felsefede Tanrı'daki zorunluluk hem kendini hem mümkünü zorunlu kılarken, kelâmda Tanrı'nın iradesini pekiştirmiş ve mümkünü zorunlu kılmıştır.⁶⁶

Bahsedilen zorunluluk (*vücûb*) kavramının ontolojik üç konumu vardır: Tanrı, taalluk ve mümkün. Kelâmcılara göre Tanrı ve mümkün irtibatındaki taalluktaki zorunluluk Tanrı'yı değil, mümkünü bağlayıcıdır. Mümkünü bağlayıcı olan zorunluluk iradeyi iptal değil, ispat etmektedir. Hacı Hasanzâde'nin öne çıkardığı bir kısım Mu'tezile'ye göre zorunluluk iradeyi iptal etmektedir.⁶⁷

Mu'tezile'nin bir kısmı, müteahhir kelâmcıların tamamına karşı gelerek iradeyi ispat etmek için zorunluluk seviyesi yerine evlâlık (*evleviyet*) seviyesini önermiştir.⁶⁸ Çünkü zorunluluk seviyesine gelerek meydana gelen mümkün varlık anlayışı; fâil-i muhtar Tanrı'yı kendi iradesine mahkûm etmektedir. Fiil ve fizik-metafizik neden (*dâi*) birleştiğinde mümkün varlık evlâ seviyeye ulaşmış demektir. Mümkün varlığın meydana gelmesi için öngörülen fizik-metafizik nedenlerin evlâ seviyesine ulaşması yeterlidir, kesinkes zorunluluk seviyesine ulaşmasına gerek yoktur.

Hacı Hasanzâde Tanrı iradesindeki hassasiyetlere bina edilen bu öneriyi kelâmcıların kahir ekseriyeti gibi gereksiz bulmuştur.⁶⁹ Çünkü ona göre irade olmaksızın tam illet teşekkül etmez. İradenin yanındaki zorunluluk, illeti değil malulü zorunlu kılıcıdır. İradenin ardına kalan zorunluluk, iradeyi iptal değil, ispat etmektedir. İradenin yanındaki zorunluluk iradeyi teyit ve tahkim etmektedir.

İkinci önerme mümkünün varlık sahnesine çıkabilmesi için gerekli tüm şartları temsilen geliştirilen tam illeti temellendirmek üzere tasarlanmıştır. Şartların tamamının yerine gelişini ve engellerin tamamının ortadan kalkışını tam illet kavramı ifade etmektedir. İlet tamamlandığında mümkün varlık varlığa gelmekte, illet tamamlanmadığında ise mümkün varlık yoklukta kalmaktadır. Peki, zorunlu Tanrı ile mümkün varlık ilişkisinde kurgulanan tam illetin kapsamına hangi ontolojik unsurlar girmektedir?

2.3. Üçüncü Önerme: Hal-Mümkün İrtibatı

Mümkün her bir şeyin varlık temeline yerleştirilen tam illetin muhtevası, bünyesinde barındırdığı ontolojik öğeler üçüncü önermede araştırılmaktadır. Soruşturma, örnek bir mümkün varlık üzerinden yapılmaktadır. İkinci önerme; var olduğunda mümkünün varlığını zorunlu kılan, yok kaldığında mümkünün varlığını yoklukta bırakan cümle veya tam illeti temellendirmişti. Mümkün ve ayrıca hâdis varlıktan örnek seçilen Zeyd'in varlığı incelenmektedir. Onun varlığını zorunlu kılan unsura izâfî hâl yerleştirmek üçüncü önermenin hedefidir.

Üçüncü önerme dışarıda mevcut da olmayan, madum da olmayan, tersinden ifade edilecek olursa var da olabilen, yok da sayılabilen ontolojik bakımdan izafet içerikli yapıyı ispat etmek üzerine

⁶⁵ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/383.

⁶⁶ İradeden önce bulunan zorunluluk kelâm sistemine aykırıdır. İrade ile beraber bulunan zorunluluk iradeyi tahkik ve tahkim eder. İfadenin orijinali "الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له" oldukça meşhurdur. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâ'id*, 113. Aynı ifadeye dikkat çeken için bk. Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

⁶⁷ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

⁶⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

⁶⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

kuruludur.⁷⁰ Üç ontolojik seçeneğin elenmesine dayanarak dördüncü seçenek kanıtlanmış sayılmaktadır. Birinci yanlış seçenek; hâdis varlığın illetinin sırf var olanlardan oluşan kadîm olmasıdır. Hâdisin varlık illeti kadîm ise bu takdirde, ya hâdis varlık kadîm sayılacak, ya da Tanrı yok sayılacaktır. Hâlbuki hâdis varlık belirli bir zaman ve zemin içerisinde var olan bir varlıktır. Dolayısıyla hâdisin varlık illeti sırf var olanlardan oluşan kadîm değildir.⁷¹

İkinci yanlış seçenek; hâdis varlığın illetini tamamen yok olanlara (*mâdûmât*) ircâ etmektir. Yokluğun varlığı meydana getirmesi bedaheten yanlıştır. Fakat hâdis varlığın illetini araştırırken elenen en sorunlu seçenek üçüncüsüdür. Tam illet; mevcutlarla beraber madumların toplamından oluşamaz. Çünkü hâdis varlığın muhtaç olduğu varlık şartlarının tamamı yerine geldiğinde illet ayrıca yok olanlara muhtaç olamaz. Zeyd'in varlığı için gerekli varlık şartlarının tümü bir araya toplandığında artık Zeyd'in varlığı başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın var olmaktadır. Sonuç itibarıyla varlık şartları ne tamamen var olanlardan, ne tamamen yok olanlardan ne de bu ikisinin karışımından meydana gelmiyorsa geriye var da olabilen, yok da olabilen *hâl* ögesine ulaşılmalıdır.

Tam illetin ontolojik yapısına yerleştirilmek istenen *hâl* unsuru irade, îkâ, ihtiyar ve tesir gibi izâfî yapıdır, itibârî varlık kategorisindedir. Var ve yok arası üçüncü bir kategori ve ara form ihdasının sonu safsataya çıkmaz; dahası özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini ihlal etmez. Zira irade ontolojik yapısı gereği kurgusaldır ve aklın bir itibarıdır. Sadrüşşerî'a'ye göre iradenin yapısı bu şekilde anlaşılmadığı takdirde filozofların zorunlu Tanrı (*mucib bi'z-zât*) yaklaşımından uzak kalmak mümkün değildir.⁷² Üstelik ona göre Tanrı'nın fâil-i muhtar sayılması, iradenin var da olabilen, yok da olabilen yapısını anlamaya bağlıdır. İrade bu yapısıyla açıklanmadığı sürece zorunlu Tanrı anlayışı kaçınılmazdır.

Üçüncü önermenin enine boyuna tartışılmasının hasılası olarak Hacı Hasanzâde, Sadrüşşerî'a'nın ilerlediği yola ve sonuçlarına katılmaz.⁷³ Hacı Hasanzâde'ye göre zorunlu Tanrı anlayışından kaçınmak için Sadrüşşerî'a gibi iradeyi illa da itibârî saymak gerekmez.⁷⁴ Zorunlu Tanrı anlayışından uzak kalmak, sürekli irade anlayışıyla da mümkündür. Hacı Hasanzâde açısından ihtiyar; taalluk etmiş bir iradedir. Bu taallukun kendisi hariçte ma'dumdur. Ancak hâdisler bakımından taalluk; sürekli (*teceddüt*) yenilenmektedir. Hacı Hasanzâde'ye göre iradenin sürekli yenilenen yapısı dikkate alındığında Sadrüşşerî'a'nın bahsettiği teolojik (*teselsül ve zorunluluk*) sakıncaların hiçbirine düşmeksizin fâil-i muhtar Tanrı anlayışı temellendirilebilmektedir. Çünkü sürekli yenilenmek teselsüle yol açmaz. Ayrıca sürekli yenilenen bir yapının zorunlu olduğu da iddia edilemeyecektir.

2.4. Dördüncü Önerme: Tercihin İşleyiş Tarzı

Fiilin çift yönlü yapısı birinci önermede, fiilinde içinde bulunduğu mümkünün mucit ile bağlantısında tam illetin varlığı ikinci önermede, tam illetin yapısında var da sayılabilen, yok da sayılabilen *hâlin*/iradenin yer alması gerektiği üçüncü önermede temellendirilmiş geriye tüm bunların işleyiş tarzını gösteren dördüncü önerme kalmıştır. Özne ile ilişkilendirilen irade, tercih

⁷⁰ Sadrüşşerî'a, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/386.

⁷¹ Tefâtânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/386.

⁷² Sadrüşşerî'a, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/394.

⁷³ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59^a.

⁷⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59^b.

ve tahsis yine öznenin bir sıfatıdır. Tanrı ve insan birer özne oldukları için tercih hakiki anlamda onların bir sıfatıdır. Aksi halde irade basit bir şevke indirgenmiş olur ki bu, öznenin özne olmasını zedeler. Öznenin zedelenmesi, insan anlamının buharlaştırılmasıdır.⁷⁵

Dördüncü önermede öznedeki irade veya tercihin ilişebileceği ontolojik alanlar belirlenmektedir. Tercihin karşısına varlıktan yokluğa doğru hiyerarşik sıra düzenine sahip muhtemel dört seçenek getirilmektedir. Bunlar varlık anlamında *rüçhân*, icat anlamında *tercih*, var ve yoka eşitlik anlamında *müsavi* ve yoka yakınlık anlamında *mercûhu*. Varlık ve icadın; var eden özne mucit olmaksızın varlık bulabilmesi bedaheten yanlıştır, ayrıca kanıtlanmasına gerek yoktur. Çünkü temel, ontoloji ve epistemolojinin elifbası sayılan özne-nesne bağlantısı üzerine kuruludur. Burayı tartışmaya açmak Tanrı'nın varlığına yönelik bir sorgulamadır. Fakat öznenin var ve yoka eşit mesafedeki *müsaviyi* veya yoka yakın duran *mercûhu* seçmesi nazarîdir ve dördüncü önermede kanıtlanmaya çalışılan nokta burasıdır.

İlk adımda tercihin hiç olmamış sayılması, insanın içinde yaşadığı dünya gerçeğine aykırıdır. Tercihin zaten var olan *rüçhâna* da ilişmesi yanlıştır. Varı var yapmak anlamsızdır. Klasik ifadeyle *tahsili hâsil* batıldır. Öyleyse tercih iki eşitten *müsaviden* bir tarafı veya daha çok yokluğa yakını *mercûhu* seçerek onları var kılmaktan ibarettir.⁷⁶ Hacı Hasanzâde'nin yorumlarını, Cürcânî'nin itirazları üzerinden yapması dikkat çekmektedir.

Hacı Hasanzâde sözü edilen eşitliğin/müsavinin nesne ve özne bakımlarından ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini öne çıkarmıştır.⁷⁷ Her türlü kayıttan arındırılarak mümkün nesnel ve ontolojik eşitliği ile *fâil-i hakîm* Tanrı'nın fiilindeki fizik ve metafizik eşitlik bir ve aynı değildir. Çünkü hikmet sahibi Tanrı'nın fizik (*garaz*) ve metafizik (*dâi*) hiçbir nedeni olmayan bir fiil işlediğini düşünmek yanlıştır. Nesne bakımından eşiti tercih olan, özne bakımından *râcihi* tercih olabilir. Fakat burada kullanılan *râcih* kavramı, tercihin erişebileceği muhtemel dört seçenekten *rüçhân* ile *müsavi* arasına giren beşinci yeni bir kategori koymak anlamına gelmektedir.

Tanrı'nın sırf iradesine dayalı yaratma modelinde Eş'arîler'in teferrüt ettiği imasını ihsas ettirircesine buna karşı geliştirilmiş ekollerin yaklaşımları Hacı Hasanzâde tarafından biteviye gözden geçirilmektedir.⁷⁸ İlâhî fiillerde Tanrı'ya değil, ama yaratılmışlara dönük fizik ve metafizik nedenlerin bulunması gerektiğini savunan Mu'tezile dizgesi güncellenmektedir. Ayrıca iradeli fiillerde amacı (*garaz*) şart koşan bu nedenle ilâhî fiillerde iradenin olmasını noksanlık gören ve iradenin yerine kesintisiz ezeli inayeti öneren filozofların yaklaşımlarını yeniden ısrarlı bir biçimde gündeme getirilmektedir.

Her fizik, metafizik ve teolojik çıkmazda sadece iradenin öne çıkarılarak mutlaklaştırılmasının ve tekleştirilmesinin ardında keyfilik gibi sakıncalı bir çağrışım yatmaktadır. Hiçbir amaca matuf olmayan, hiçbir hedefe hizmet etmeyen fiilin irade edilmesi insan için kötülenir ve değersizleştirilirken Tanrı için bunun iyi görülmesi, yüceltilmesi çifte standartların gözetildiği ve

⁷⁵ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/399. Matürîdî gelenek insanın hakiki özne sayılması konusundan oldukça duyarlıdır. Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 354. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 104.

⁷⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/394.

⁷⁷ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59^b.

⁷⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 60^a.

ölçütlerin anlamsızlaştırıldığı bir zemine doğru kaymaktadır. Öyleyse ekoller açısından irade kavramına yüklenen anlamların irdelenmesi gerekmektedir.

2.4.1. Eş'arî, Mu'tezile ve Felsefe'de İrade

İrade kavramı çeşitli ekollerce farklı kategorilere yerleştirilmiş ve içeriği başka anlamlar ile doldurulmuştur. Değişik teolojik duyarlılıklarla paralel biçimde iradeye yüklenen anlamlar farklılaşmıştır. Eş'arî düşünce sisteminde her biri sıfat olan irade; kudret ve bilgiden farklı addedilmektedir. İradenin temel özelliği iki eşitten birinin tercih ve tahsis edilmesini sağlayan sıfat olmasıdır.

Hacı Hasanzâde Mu'tezile'nin konuyla ilgili kendi içinde ikiye ayrıldığını bildirmiştir.⁷⁹ Bir kısmına göre irade faydalı fiile ilişkin bilgidir. Bilgi ile irade fiili zorunlu kılmaktadır. Bu zorunlu kılıcılık *dâi* olarak da isimlendirilmektedir. Diğer kesim Mu'tezile'ye göre irade arkasından gidilen şevk anlamında bir meyildir. Sadrüşşerîa iradeyi şevke indirgeyenleri, iradenin temel fonksiyonuna zarar verdikleri nedeniyle eleştirmektedir.⁸⁰ Hacı Hasanzâde açısından Sadrüşşerîa bu eleştirisinde haklıdır.⁸¹ Ancak bu eleştiri Mu'tezile'nin bir kısmı için geçerli iradeyi bilgi ile açıklayanlar için geçerli değildir.

Hacı Hasanzâde'nin aktarımlarına göre filozoflar; bir yandan irade ile şevki tek türde eşitleyen, diğer yandan irade ile şevki iki ayrı türlere yerleştiren açıklamalara yer vermişlerdir.⁸² Filozoflarda irade; bir şeyi yapmaya veya yapmamaya doğru bir tür eğilim (*meyl*) halini ifade eden anlamıyla tüm canlıların ortak özelliğidir. Hacı Hasanzâde'ye göre bu açıklama ile Tûsî'nin henüz tespit edilemeyen *Şerh-i Telvîhât* adlı eserindeki atıf bir araya getirildiğinde irade şevk anlamında yorumlanabilir.⁸³ Anılan esere göre her ne kadar irade ve şevk; şiddet-zaaf derecesi bakımından farklılaşsa bile tür bakımından aynıdır. Bir şeyi yapma veya yapmama konusundaki tereddütten sonra elde edilen azim; irade veya kerahet olarak isimlendirilmektedir. Bu anlamdaki irade temelde şevkten farklı değildir, güçlendirilmiş ve pekiştirilmiş şevke irade denmektedir.

Hacı Hasanzâde açısından filozofların yukarıda verilen ilk açıklamaları ile ihtiyârî fiillerin ilkelerini izah ederken yaptıkları ikinci açıklama birbirine ters düşmektedir.⁸⁴ Çünkü onlara göre ihtiyârî fiillerin dört ilkesi vardır: Cüzî tasavvur, belirli tasavvurdan neşet eden şevk, yine adı konulmuş şevk kaynaklı irade ve son aşamada kuvvetin kaslara dağılımı sonucu oluşan harekettir. Hacı Hasanzâde dört ilke içinde sayılanlardan yola çıkarak irade ile şevkin tür bakımından ayırtırıldığı sonucuna ulaşmıştır. Oysa bu yanlıştır. İki açıklama arasında bir tezat yoktur. Birinci açıklamada şevkin güçlendirilmiş biçimine irade, ikincisine de ise yine şevkin ardından eklenene veya şevkin üzerine bindirilene irade denilmiştir.

⁷⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

⁸⁰ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/399.

⁸¹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

⁸² Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

⁸³ Hacı Hasanzâde kendi hâşiyesinde sıklıkla kullandığı Cürcânî'nin *Hâşiye-i Tecrîd* adlı eserinde *Şerh-i Telvîhât*'tan alıntı yapıldığı tespit edilmiştir. Fakat kitabı tahkik eden araştırmacılar da sözü edilen eserin kaynağını bulamamıştır. Mahmud b. Abdurrahman İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid: Hâşiyetü't-Tecrîd*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 2/422.

⁸⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

Sonuç

Hacı Hasanzâde Hâşiyesinin genel seyrine bakıldığında onun bir mezhebi tamamıyla benimsemek yolundan gitmediği görülür. Onun yoğunlaştığı yöntem daha çok kelâmî mezheplerin arasında karşılaştırmalar yaparak benzerliklere ve farklılıklara değinmektir. Paradigmatik sistem karşılaştırmalarında *mütekellim* ve *hükemâ* çözümlmelerine yer vermektedir. Hacı Hasanzâde kendisini daha çok aktif yorumlayıcı görmesinden ötürü kendini bir görüşü seçmek için zorlamamıştır.

Tek başına muvafık ve muhalif olmak, hâşiyenin yazıldığı dönem için pek anlamlı değildir. Çünkü eli kalem tutan ulema aklî meseleleri tahkik edebildiği ölçüde muhakkik sayılmaktaydı. Gerekçelendirilmiş, savunulmuş bir dereceye kadar hesabı verilmiş ve ilmi denetimden geçmiş bilgilerin kamusallaşmasına izin verilmekteydi. Dinin genel bağlayıcı ilkeleriyle (*zarûrât-ı dinîyye*) uyumlu her türlü yaklaşım serbestçe tartışılmaktaydı.

Hüsün-kubuh ve insan fiilleri başta olmak üzere Hâşiyede işlenen iki kelâmî konu, paradigmatik değişim ve radikal kırılmalara yol açıcı tarzda ele alınmamaktadır. Daha ziyade o döneme kadar üretilen ve geliştirilen bilgi birikimi, yeniden eleştiri süzgecinden damıtılarak sunulmaktadır. Kanıtlarıyla birlikte sorunların yeniden takriri, meselelerin yine delilleri ile birlikte yapılan tahkiki göze çarpan yazı tarzıdır. Hacı Hasanzâde çeşitli ekolleri savunanların yerine kendini koyarak yorumlara gitmesi ayrıca ifade edilmelidir.

Hacı Hasanzâde Eş'arî-Mu'tezile karşısına bazen Mâtürîdî'yi, bazen Hanefileri koyarak karşılaştırmalara gitmektedir. Ebu Hanife'den aktarılanları, İmam Mâtürîdî'nin yorumunu da ekleyerek ikisini birlikte vermeye özen göstermektedir. Birlikte sunuşun pekiştirdiği izlenime göre Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin en güçlü ve öncü yorumcusudur.

Hâşiyeye boyunca düşünceleri analiz ederek araştırma geleneklerinin farklarını açıklayan Hacı Hasanzâde, her ne kadar bir araya getirilmesi güç söylemlerde bulunsalar da insan fiili meselesinin son tahlilinde Eş'arî ile Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet çatısı altında birleştiklerini söylemiştir. Hâlbuki Eş'arî düşüncede insanın kendi fiiline mahal olmaktan başka bir yolu yok iken, Mâtürîdî düşüncede insanın fiilinde şu ve bu şekilde bir katkısı vardır. İki ekolü birleştirme ve uzlaştırma teşebbüsü ilk değildir ve paylaştırılmış hakikat yaklaşımının bir yansımasıdır.

İnsan fiillerindeki bu ayırım aslında köklüdür. Eş'arî sistemde ister tabiat, doğa isterse insan fiili olsun her şey, başka hiç kimsenin katkısı ve etkisi olmaksızın doğrudan Tanrı'ya bağlıdır. Buna karşın Mâtürîdî anlayışta Hacı Hasanzâde'nin belirttiği üzere insanın kendi fiili üzerinde bir tesir edici bir katkısı vardır. Aksi halde insanın tam anlamıyla sorumlu tutulmasının önü kapanacaktır.

Hacı Hasanzâde Hâşiyesinin dibacesinde *berâat-i istihlâl* denilen, sanatsal giriş gereği dört mukaddimeyi ilk dört halifeye benzetmesine rağmen üçüncü önermeye katılmadığını açıklamaktan geri kalmamıştır. Buna göre o, türlü zorlamaların göze alınıp itibârî varlık alanı açılarak var da olmayan yok da olmayan *hâli* ihdas etmek yerine sürekli irade anlayışını önermektedir. Ona göre Sadrüşşerîfâ'nın uzun uzadıya izaha çalıştığı dört mukaddime kuramı, Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi iki temel asla irca edilebilmektedir. Hacı Hasanzâde bu anlamda Teftâzânî'nin eleştirisini haklı bulmaktadır. Birinci asıl, insanın fiillerindeki özgürlüğün bedaheten bilinmesidir. Bedihi olarak bilinen özgürlüğün ayrıca ispata girişmenin lüzumu yoktur.

İkinci asıl ise geleneğin otorite isimlerinden güç alarak aktarıla gelen mutlak “*cebr ve tefviz yoktur*” sözleridir. Akıl ve dinin ortakça onayladığı bu evrensel söylem, insanın sorumlu bir varlık olmasından kaçışı iptal etmektedir. Mesele özünde, insanın gerçek özne sayılmasıdır. Öte yandan dünya hayatında cereyan eden insan eylemlerini anlamsızlıktan kurtarma çabası vardır. Beşeri eylemler, fizik dünya ile sınırlı değil, belki fizik ve metafiziğe açılan ve o düzeyleri belirleyici bir mahiyet arz etmektedir.

Dört mukaddimenin toplamından çıkan ana hedef, bir yandan Tanrı'nın yaratıcılığına hâlel getirmeden, diğer yandan insana yaratıcılık vasfı vermeden Tanrı ve insanı aynı anda özne kılmaktır. Hedefin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi ikinci ve üçüncü önermelerin temellendirmesine bağlıdır. Ancak Hacı Hasanzâde'ye göre Tanrı ile evren bağlantısı arasına tartışmalı *tam illetin* konulması ikinci önermeyi, *tam illetin* muhtevasına yine tartışmalı hâl kavramından yardım alarak var-yok türünden ara unsurların yerleştirilmesi üçüncü önermeyi zora sokmaktadır. Bunun yerine Tanrı ve insanda işleyen, sürekli yenilenen irade anlayışı çözüm olarak sunulmaktadır. Fakat bu çözüm, felsefe ile kelâm beyninde süregiden sonsuz veya sonlu evren tartışmasına katkı sunacak bir modelden uzak görünmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usulî'l-fikh*. thk. Halîl el-Meyyis. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf: Mevâkîf Şerhi (metin-çeviri)*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelik, İmam Rabbani. XV. yy. *Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman el-Hamid. *en-Nibrâs: şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hacı Hasanzâde. *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*. Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48b-63b vrk.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İpşirli, Mehmet. "Hacıhasanzâde Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahman. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid: Hâşiyetü't-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş vd. 2 Cilt. İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Kâdî Abdülcebbâr Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Sibel. *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu, 2007.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 1-44.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 101-132.
- Leknevî, Abdülâlî Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Maraz, Hüseyin. *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Nîsâbü'rî, Said b. Ahmed el-Üstüvâî. *Kitabü'l-İtikad: Akidetun merviyeye anhu el-İ'mamü'l-Azam ve'l-haberî'l-a'lam el-ekdam siracü'l-ümme, kaşifü'n-nime, el-mahsus bi-ayeti'l-kerimi'l-mennan Ebi Hanife en-Nu'man*. thk. Seyit Bahçivan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *el-Maḥşûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418.
- Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-‘ulemâ’ ve'l-ḫükemâ’ ve'l-müteḳellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut & İstanbul: Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Tavzîḫ şerhi'tenḳîḫ*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.
- Saffâr, Ebû İshâk Rüknuddîn b. Ahmed. *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhid*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkiyye [Orient-Institut Beirut], 2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhid*. thk. Ömür Türkmen. Beyrut & İstanbul: Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Semerkindî, Şemsüddîn b. Eşref. *el-Ma'ârif fi şerhi's-Şahâ'if*. thk. Abdullah İsmail & Muhammed Ayyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddin. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. thk. Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâri'l-Erkam, 1998.

Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akâ'id*. thk. Abdüsselâm Şennâr. Mektebetü Dâri'd-Dekkâk, 2007.

Süleyman Tuğrul. *Sadruşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Yılmaz, Ayşegül. *Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh: El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.



İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâtî'l-Kalbiyye* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi

Metaphysical Basis of Freedom of Will: Examination, Critical Edition and Translation of Dâwûd al-Qarşî's *Risâlâh fi'l-ikhtiyârât al-juz'iyah wa'l-irâdât al-qalbiyyah*

Mustafa BORSBUĞA

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye
Research Assistant., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Turkey
mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-8556-0661 | ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
16 Mart 2021	16 March 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Haziran 2021	29 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Borsbuğa).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Borsbuğa).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Borsbuğa, Mustafa. “İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâtî'l-Kalbiyye* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 202-290. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.898088>

”

Öz*

Bu çalışmada, XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Dâvûd-i Karsî'nin (öl.1169/1756) *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye ve'l-irâdâtî'l-ğalbiyye* adlı risâlesinde insanın irâdî/bilinçli eylemlerindeki özgürlüğü ve sorumluluğuyla Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması arasındaki paradoksu nasıl çözümlendiği incelenecektir. Ayrıca risâlenin tahkik ve tercümesi de yapılmak suretiyle risâle literatüre kazandırılacaktır. Çalışmaya konu olan risâle, İslâm düşünce geleneğinde insan fiilleri başlığı altında telif edilen irâde-i cüz'îyye, ef'âl-i 'ibâd, ħalk-ı a'mâl, kazâ ve kader risâle silsilesinden bir halkadır. Risâle, metin ile şerhin iç içe olduğu memzûç şerh yöntemiyle yazılan nadir örneklerden birini teşkil etmektedir. Dâvûd-i Karsî, risâlede irâdî fiiller hakkında üçü gayr-i meşhûr, dördü meşhûr olmak üzere yedi görüşü detaylı şekilde inceler. Meşhûr olmayan görüşleri yorumlayarak, bunları meşhûr görüşlere dahil eder ve risâlenin yaklaşık 4'te 3'lük kısmını bu yaklaşımlara ayırır. Risâlenin son aşamasında kendi mezhebi olan Mâtürîdî görüşünün, Selefin "Ne cebir ne de tefvîz yalnızca bu iki yaklaşım arasında bir durum vardır." şeklindeki görüşüyle paralellik arz ettiğini söyler. Esîrî Mehmed Efendi'den (öl. 1092/1681) esinlenen Karsî, irâdî fiilin "iki kudret", "iki meşîet" ve "bir tekvîn" in toplamıyla hâsıl olduğunu ve ilk dört tanesinin yakın sebep, tekvîn'in ise müessir olduğunu savunur. Karsî, hem insanın fâillliğini ispat etmek hem de Allah'ın yaratma sıfatını korumak amacıyla fiilin anlamları ve hâl teorisinden hareket eder. Aslında ilâhî sıfatlar ve ontolojik meselelerin anlaşılmasında kullanılan hâl kavramı, Mâtürîdî kelâmcısı Sadrüşşerî'a es-Sânî (öl. 747/1346) tarafından fiiller konusuna da uygulanarak bir eylem doktrini geliştirilmiş ve bu doktrin halef müteahhirün Mâtürîdî kelâmcılar tarafından kabul görmüş ve kullanılmıştır. Karsî, Sadrüşşerî'a'ya referansla fiile ait anlamlar ve bu anlamların varlık modlarından hareket ederek meseleyi temellendirmeye çalışır. O, fiil denildiğinde bundan iki anlamın anlaşıldığını; bunlardan birisinin *masdarî anlam* diğerinin ise bu *masdarî anlamla hâsıl olan şey* olduğunu ortaya koyar. Fiilin masdar manası fiilin "şey olmayan ciheti"ni ve fiilin masdarla hâsıl olan manası ise "şey olan ciheti"ni teşkil etmektedir. Böylece fiilin "şey" ve "mevcût" olmayan yönünün, yaratmaya konu olmaması sebebiyle bu, insanın gerçek fâil oluşunun hareket noktası olmuştur. Benzer şekilde Karsî, irâde, kast ve ihtiyâr-ı cüz'î anlamındaki meşîetin, insandaki varlığının tabi olma yoluyla gerçekleştiğini ve hâl kabilinden olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu savunur. Buradan hareket eden Karsî; bir taraftan fiilin mevcût ve şey olmayan yönüyle beri taraftan meşîet, irâde ve kastın yaratmaya konu olmaması sebebiyle hem insanın fiillerindeki irâde özgürlüğünü hem de Allah'ın mutlak yaratıcılığını korumuş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik, İnsan fiilleri, Özgür irâde, Dâvûd-i Karsî.

* Tashih ve önerileriyle makaleye katkılarda bulunan derginin hakemlerine ve desteklerini benden esirgemeyen Prof. Dr. Metin Özdemir hocama ve dostum Arş. Gör. Şaban Kütük'e çok teşekkür ederim.

Abstract

This study will examine how Dāvūd al-Qarṣī, an 18th-century Ottoman scholar, resolved the paradox between human freewill and God being the creator of everything in his work *Risālāh fi'l-ikhtiyārāt al-juz'iyah wa'l-irādāt al-qalbiyyah*. In addition, in this study, the critical edition and translation of the risālah will also be provided. The treatise which is the subject of the present study is a link in the series of works written under the title of human acts in the Islamic thought tradition regarding *al-irādah al-juz'iyah*, *af'āl al-'ibād*, *khalq al-a'māl*, *qaḍā*, and *qadar*. This risālah is one of the rare examples prepared with the method of “*manzūj* annotation (*sharḥ*)”, which is a method in which “text” and “annotation” are intertwined. Qarṣī examines in detail a total of seven views, four of which are famous (*mashhūr*) and three of which are non-famous, about voluntary acts. Qarṣī interprets the approaches and views of the non-famous sects and includes them in the famous sects and allocates approximately 4/3 of the work to these sects. In the final stage of the work, the author states that the view of Māturīdīs is parallel with the predecessor's (Salaf) view of “Neither *jabr* nor *tafwīd*; rather, it is merely a situation between these two approaches.” Qarṣī, who was inspired by Athīrī Maḥmad Afandī (d. 1092/1681), says that voluntary acts come about by the sum of “two powers (*qudrat*)”, “two wishes (*mashī'at*)” and “one *taqwīn*”. Also, according to this, the first four of them are proximate causes, while the attribute *taqwīn* is the influencing factor. Qarṣī acts from the meanings of the term action (*fi'l*) and the “theory of state (*ḥāl*)” in order to prove that human beings are true agents (*fā'il*) on the one hand and to protect God's attribute of creation on the other. In fact, the concept of “state (*ḥāl*)”, used in understanding divine attributes and some ontological issues, was applied to acts by the Māturīdī mutakallim Ṣadr al-Sharī'a al-Thānī (d. 747/1346). Thus, a doctrine of action was developed, and this doctrine was accepted and used by the later period Māturīdī mutakallims. With reference to Ṣadr al-Sharī'a, Qarṣī tries to justify the issue based on the meanings of the the term action and the modes of existence of these meanings. He says that action has two implications; one of them is the “infinitive meaning” (*al-ma'nā al-maṣḍarī*) and the other is “the thing that comes with this infinitive meaning (*al-ḥāsil bi-maṣḍar*)”. The infinitive meaning of the act constitutes the “non-thing aspect” of the action, and the meaning of the action that is created with the infinitive indicates “the thing aspect” thereof. Thus, because the aspect of the action that is not existent and therefore not a thing is not subject to creation, the agency and responsibility of human beings are grounded. Similarly, Qarṣī maintains that the *mashī'at*, which means will, *qaṣd* and *al-irādah al-juz'iyah*, was not created because its existence in humans is in the form of succession and it is of a state-like (*ḥāl*) existence. On this account, Qarṣī manages to preserve both human freewill and the absolute creativity of God due to the non-existent and non-thing aspect of the act on the one hand, and will (*irādah*), *mashī'at* and *qaṣd* not being subjected to creation on the other.

Keywords: Kalām, Māturīdism, Ash'arism, Af'āl al-'ibād, Free will, Dāvūd al-Qarṣī.

1. Tahlil

İnsan irâdesi ve fiilleri konusunun, hicrî ilk asırdan itibaren gündemi meşgul ettiği ve buna yönelik farklı çözüm arayışlarının olduğu bilinmektedir. Hicrî ilk asırlardan itibaren tartışma konusu olan meselenin, felsefî bir kaygıdan daha çok, sosyal ve teolojik bir zeminde neşet ettiği görülmektedir. Hz. Peygamberin vefatını takiben vuku bulan bazı siyasî ve sosyal hâdiselerin¹ ve dinî nasların düalist tabiatının² konunun gündeme taşınması ve buna ilişkin tartışmaların doğmasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Müslümanlar arasındaki özellikle Cemel ve Sıffîn vakaları sonrasında insan fiillerinin kaynağının yani gerçek fâilinin bizzât insanın kendisi mi yoksa Allah mı olduğu tartışılmıştır.³ Burada insana ait eylemlerin ahlâkî sorumluluğunun aidiyeti tartışmaları muvâcehesinde üç tavrın geliştiği söylenebilir. Bunların ilki, naslardan hareketle, kategorik olarak, insan fiillerinin de diğer şeyler gibi bir “şey” olduğunu ve bunların tamamen Allah tarafından yaratıldığını ifade eden *cebri* yaklaşımdır. İkincisi insan fiillerinin Allah'tan bağımsız olarak bizzât insan tarafından var kılındığını söyleyen *kaderî* yaklaşımdır.⁴ Üçüncüsü ise bu iki yaklaşıma alternatif olarak bu iki tavrın arasında “emr^{um} *beyne'l-emrayn*” yaklaşımıyla konumlanan ve insana ait eylemin ne Cebriyye'nin benimsediği gibi cebir ne de *Mu'tezile*'nin kabul ettiği gibi tefvîz şeklinde olduğunu savunan *selef* yaklaşımıdır. Aynı şekilde tarihî süreçte söz konusu bu üç yaklaşımın dışında probleme yönelik çözüm önerileri sunan görüşleri de bunlar içinde yahut bunlara yakın şekilde konumlandırmak mümkündür.⁵

Fiiller konusunda insanı *rüzgarda savrulan yaprak* metaforuyla tasvir eden Cebriyye, Kur'an'da Allah'ın bütün varlıkların mutlak yaratıcısı olduğu⁶ ilkesinden hareketle O'nun insana ait eylemlerin husûlünde bir dahli ve rolünün olmadığını savunmuş ve insan fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğu ve insanın fâil oluşunun mecazî olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Cebriyye'ye mukabil *Mu'tezile* ise, insan fiilleri de dahil her bir şeyin Allah tarafından yaratılmasının beraberinde insana ait irâde özgürlüğünü ortadan kaldırdığından ahlâkî sorumluluğun

¹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 54; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 76; Resul Öztürk, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 112-113.

² W. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 23-29; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınları, 2015), 130.

³ Örneğin, Sıffîn dönüşü Hz. Ali'nin kader, kazâ ve yazgı hakkında sorular soran yaşlı bir kimseyle olan diyalogu için bk. Ahmed b. Yahyâ İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrût: Franz Stein, 1380/1961), 9-10.

⁴ Nasır Süt, “İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 179-180; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1397/1977), 1/432; Watt, *Hür İrâde ve Kader*, 46-78; Metin Özdemir, “Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi”, *İslamî İlimlerde Metodoloji III: İnsan İradesi ve Kudreti İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014), 50-56.

⁵ Örneğin Dâvûd-i Karsî bu konudaki görüşleri üçü meşhûr olmayan, dördü de meşhûr olmak üzere yedi görüşle sınırlandırmış ve meşhûr olmayan görüşlerin meşhûr görüşlere dahil edilebileceğini ifade etmiştir. Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye ve'l-irâdâtî'l-Ķalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720), 15a; Ayrıca Karsî'den esinlenerek yapılmış bir başka örnek için bk. Muhammed b. Mustafa el-ALâî, *Şerhu İrâde-i Cüz'îyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2844), 47b.

⁶ Örneğin Cebriyye'nin gerekçe olarak ileri sürdükleri söz konusu âyetler için bk. ez-Zümer 39/62, es-Sâffât 37/96, el-Fâtır 35/3.

⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'arî, *Maḳâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, thk. Naîm Zerzûr (Kâhire: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1426/2005), 1/135.

temellendirilemeyeceğini ve ayrıca bu durumun seyirci konumundaki insanın yapmadığı şeyler hususunda cezalandırılmasını gerektirdiğini ileri sürmüştü⁸ ve yine Mu'tezile, adalet ilkesinden hareketle, ahlâkî sorumluluğun temellendirilmesi için insanın eylemlerinin gerçek dileyeni ve *defacto* fâili olduğunu savunmuştur.⁹ Cebriyye'nin insanın gerçek fâil oluşunu reddederek cebir üzerinden insanın özgürlüğünü ve dolayısıyla ahlâkî sorumluluğunu temellendirememesi ve Mu'tezile'nin ise insanı fiilinin yaratıcısı konumuna koyarak, naslarda vurgulanan ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu prensibini göz ardı etmesi¹⁰ sebebiyle söz konusu bu iki yaklaşım tarafından meseleye ilişkin tutarlı veya makûl bir çözüm sunulamamıştır. Hâsılı, naslardan hareketle insan fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını benimseyen cebrî yaklaşım ile insanın eylemlerinin gerçek fâili ve yaratıcısı olduğunu benimseyen kaderî yaklaşım birbirine zıt kutuplarda konumlandıklarından bu durumda ya insana ait irâde ve dolayısıyla ahlâkî sorumluluk göz ardı edilmiş yahut Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşu göz ardı edilmiştir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasıyla insanın irâde ve fiil özgürlüğü arasındaki çelişki ve paradoksu aşma ve cebrî ile kaderî yaklaşımları bertaraf etme gayesine yönelik önemli bir yaklaşım da selef âlimleri tarafından "Ne cebir ne de tefvîz sadece bu ikisi arasında bir şey vardır." şeklinde ileri sürülmüştür.¹¹ Bu yaklaşıma göre insan cebir altında değildir, çünkü insanın ihtiyârî ve zorunlu (ıztırârî) fiilleri arasındaki ayrım kesinlik arz etmektedir.¹² Ayrıca naslarda insanın kendi eylemlerinde fâil ve dolayısıyla sorumlu olduğuna ve bunların karşılığını göreceğine işaret eden âyetler bulunmaktadır.¹³ İnsanın kendi fiillerini yaratması şeklinde bir tefvîz de söz konusu değildir. Çünkü Kur'ân'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ Selefin bu yaklaşımı, her ne kadar meselenin çözümüne kısmî bir katkısı olsa da insanın kendi fiillerindeki dahline ilişkin net bir tasvir yapmağı gibi bunun mâhiyetine dair bir söylem de geliştirmemiştir.¹⁵ Yine de bu söylem aracılığıyla bir taraftan insanın irâde özgürlüğü ve sorumluluğu beri taraftan Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesinin korunmaya çalıştığı söylenebilir. Dahası bu söylem, halef mütekaddimûn kelâmcılara önemli bir hareket noktası olmuş ve tarihî süreçte dönüşerek gelişmiştir. Selefin bu söylemi mütekaddimûn kelâmcılarca "kesb doktrini"ne dönüştürülmüş ve

⁸ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1397/1977), 2/63-93, 479; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Siyâlkûtî ve Çelebi Hâşiyesiyle Birlikte), thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1433/2012), 8/172; Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 287-295.

⁹ Eş'arî, *Maâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, 1/181.

¹⁰ Ahmed Efendi Tâşköprizâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, thk. Muhammed Zâhid Kâmil Çül (Köln: Menşûratü'l-Cemel, 1428/2008), 58.

¹¹ Bu fikrin aidiyeti için bk. Eş'arî, *Maâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*; Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1404/1983), 1/161.

¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/170; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1422/2001), 4/215; Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl (Kâhire: el-Mektetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012/1432), 189; Mehmed Efendi Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-aqvâl fi mes'eleli halki'l-a'mâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 1017), 195b-196a.

¹³ Örneğin bk. el-Bakara 2/286, Âl-i İmrân 3/182, 3/49, el-Mu'minûn 23/14, es-Secde 32/17, el-Kehf 18/29.

¹⁴ Âyetler için bk. ez-Zümer 39/62, es-Sâffât 37/96, el-Fâtır 35/3.

¹⁵ es-Sâdik el-Kayserî bu yaklaşımı şöyle tasvir etmektedir: "Bizler, kulun kendi fiilindeki dahlini biliyor ve kesinliyoruz fakat bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilmiyoruz." Bk. es-Sâdik el-Kayserî, *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824), 48a.

selefin “iki durum arasında bir durum” şeklindeki tespiti kesb olarak yorumlanmıştır.¹⁶ Buna göre bir fiilin “itibârları” yahut “cihetleri”; yani kesb ve yaratma (halk) yönleri/itibarları bulunmaktadır. Böylece iki kudretin tek bir makdûra/file taalluk etmesi mümkün olmuş ve fiil, yaratma yönüyle Allah’a ve nitelenme yahut kesb yönüyle de kula nispet edilerek problem makûl ve tutarlı bir zeminde konumlandırılmaya çalışılmıştır. Zira Cebriyye ve Mu‘tezile’nin en temel prensipleri, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altına girmeyeceği ilkesiydi.¹⁷ Dolayısıyla mütekaddimûn kelimcileri, kesb doktriniyle insana ait kudret ve irâdenin, irâdî eylemlerde bir dahli ve nispî etkisinin olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Müteahhirûn döneminde ise problemin güçlüğü zihinleri meşgul etmeye devam etmiştir. İnsana ait kudret ve irâdenin fiillerdeki rolü; yani bu dahlin ve nispî etki yönünün mâhiyetine dair tartışmalar hararetle devam etmiştir. Burada fiiller konusunda farklı yorum ve yaklaşımıyla ve ortaya koyduğu fiil doktriniyle dikkatleri celb eden isimlerden biri Mâtürîdî kelâmcısı Sadrüşşerî‘a es-Sânî‘dir (öl. 747/1346).

Sadrüşşerî‘a gerek *et-Tevzîh*’in *el-Mukadimâtü'l-erba‘a* kısmında ve gerekse ansiklopedik eseri *Şerhu Ta‘dîlî'l-‘ulûm*’un *Ta‘dîlî'l-‘kelâm*¹⁸ kitabında görüldüğü üzere normalde ilâhî sıfatların zâtla ilişkisi, tümellerin varlıklarla ilişkisi ve bazı ontolojik konuların anlaşılmasında kullanılan hâl kavramını fiillere taşımış ve ortaya koyduğu fiil doktrininde fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modları üzerinde durmuştur. Burada Sadrüşşerî‘a’nın temel gayesinin, kesbin metafizik temellendirmesini sağlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Sadrüşşerî‘a’nın fiil ve irâde konusunu bizzât varlıkla ilişkilendirilmesi ve meseleyi varlık üzerinden çözümlenmeye çalışılması bu yaklaşımın orjinalliğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁹

Sadrüşşerî‘a, seleflerinden farklı olarak fiilin, “şey ve mevcûd olmayan ve de hâl olması sebebiyle yaratılmış (mahlûk) olmayan” bir yönünün/cihetinin olduğunu ileri sürerek fiilin mâhiyetine yeni bir boyut kazandırır. Sadrüşşerî‘a’nın bu çabasının, aslında, insan irâdesi ve fiilinde “yaratılmamış”²⁰ dahası yaratmaya konu olmayan bir ögenin yahut tarafın varlığını tespit etmeye matûf olduğu söylenebilir.²¹ Sadrüşşerî‘a, bunu fiile ait anlamların tespiti, bu anlamların birbirinden farklılığı ve bunların objektif dış gerçeklikte var olup olmamasından hareketle

¹⁶ Ayrıca Mâtürîdî ve Eş‘arî kelâmcılar bu konuda ortak bir kavram kullanmış olsalar da bununla kastettikleri anlam farklılık göstermektedir. Eş‘arî kelâmcılarının kesb anlayışına yönelik eleştiriler için bk. Muhammed b. Pîr Alî Birgîvî, *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfîz en-Nedvî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1432/2011), 200.

¹⁷ Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Şerhu'l-'Umde*, 288.

¹⁸ Bu kitap Prof. Dr. Mahmut AY ve Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA tarafından tahkik edilmiş ve dirâse/inceme bölümüyle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında yayım aşamasındadır.

¹⁹ Mahmut Ay, *Sadrüşşerî‘a’da Varlık: Ta‘dîlî'l-‘Ulûm Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006), 56.

²⁰ Söz konusu bu “Yaratılmamış” kavramı yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilir. Ancak buradaki amaç, mutlak kadîm olan Allah dışında başka kadîm şeylerin tespit edilmesi söz konusu değildir. Bu durum aynen Allah’ın kudretinin muhâl şeylere taalluk etmemesi şeklinde tasavvur edilebilir.

²¹ Abdullah Namli, “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm’a göre Cüz’î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi”, *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 157; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 18; Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132; Ömer Aydın, *Sadrüşşerî‘a es-Sânî‘ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 155-160.

yapmıştır. Şöyle ki Sadrüşşerî'a, fiil denildiğinde aslında burada iki anlamın olduğunu ortaya koyar. Fiilin ilk anlamı, masdarla hâsıl olan anlamıdır (el-hâsıl bi'l-masdar),²² ki bu anlam, belli bir eylemin yapılmasıyla bir kimsede açığa çıkan durum ya da hâldir. Fiilin ikinci anlamı ise, masdar anlamıdır (el-ma'na'l-masdarî), ki bu anlam ise fâilin içinde bulunduğu hâlin/durumun veya fiilin varlığa getirilmesidir ve bu "îkâc" diye isimlendirilmektedir.²³

Sadrüşşerî'a, bu tespiti ortaya koyduktan sonra, fiile ait söz konusu bu iki anlamın varlık kategorisindeki yerini diğer bir anlatımla, bu iki anlamın varlık modunu ve bulunduğu varlık mahallini izah ederek "el-hâsıl bi'l/mine'l-masdar"ın yani masdarla hâsıl olan anlamın objektif dış gerçeklikte mevcûd olduğunu ve "el-ma'na'l-masdarî"nin yani masdarın konulmuş olduğu anlam ise objektif gerçeklikte mevcûd olmadığını savunmuştur.²⁴ Dolayısıyla bu tespit üzerinden insan fiilleri tasavvuruna ilişkin önemli bir tadil ve düzenleme ortaya konulduğu söylenebilir.

Sadrüşşerî'a, hareket örneğini vererek konuyu daha da vuzûha kavuşturmaya çalışır. Örneğin fail X şahsı sükûnun zıddı olan Y hareketinde bulunduğu eğer bu hareketle müteharrikin kat ettiği mesafenin herhangi kısmında bulunduğu hâleti yani durumu/hali kast ediliyorsa bu masdardan hasıl olan (el-hâsıl bi'l-masdar) mana olmaktadır. Şayet bu hareketle bu fâilin içinde bulunduğu halin gerçekleştirilmesi (îkâc) murat ediliyorsa bu masdarî manadır. Bu durumda masdarla hâsıl olan veya masdardan hâsıl olan mana objektif dış gerçeklikte mevcut iken, masdarî anlam ise yalnızca aklın itibar ettiği şeylerden olup objektif dış gerçeklikte mevcûd değildir.²⁵ Dolayısıyla fâilin gerçekleştirdiği eylemin bu fâilde meydana getirdiği durum/tesir hâriçte mevcûd iken bu durumun/tesirin nedeni olan îkâc hâriçte mevcûd değildir. Bu îkâc'ın mevcûd olmaması, "şey" olmaması demek olduğundan aynı şekilde bunun yaratmaya konu olan şeylerin dışında kalması demektir.

Hâsılı Sadrüşşerî'a, irâdî bir eylemde birbirinden farklı iki cihetin var olduğunu ve fiilin, fâilde meydana getirdiği hâlin dış gerçeklikte mevcûd olduğunu ancak bu hâlin var edilmesi veya

²² Fiilin masdarî anlamına (al-Ma'na'l-masdarî), "oluş anlamı" denilir. Oluş ise aslında başkası sebebiyle meydana gelen anlamdır. Yazmak, oturmak, yürümek ve okumak gibi fiilin zaman ve kişiye müteallık olmayan hali ya da fiilin köküdür. Masdarla hâsıl olan anlam (el-Hâsıl bi'l/mine'l-masdar) -buna aynı şekilde masdardan hâsıl olan "hey'et" yahut "görünüş" de denilmektedir- ise masdarın tahakkuk etmesiyle fâilde yahut meful meydana gelen "form", "tesir" ve "görünüm"dür. Masdarla hâsıl olan anlam, müessirden hâsıl olan fiildir. Örneğin, kapıya vurmak masdardır; bu "vurmak"tan hâsıl olan sesin açığa çıkması ise masdarla hâsıl olan anlamdır. Yine taş atmak suretiyle camı kırma hâdisesinde; "taş atmak" fiili, bir masdardır ve camın kırılması ise hâsıl bi'l-masdar. Burada kırılma bir netice ve bir fiil olmasından dolayı, "hasıl-ı bi'l-masdar"dır. Yine benzer şekilde yazı yazmak bir masdar, "yazı" ise bu masdarla hâsıl olan bir neticedir. Dolayısıyla bunun objektif gerçeklikte bir varlığı mevcuttur. Özetle okumak yazmak gibi masdarî anlamlar itibârî ve nisbî şeyler kabilinden olduklarından objektif dış gerçeklikte varlıkları mevcut değildir ancak masdarla hâsıl olan anlam ise bu masdarla hâsıl olan bir netice olduğundan hâriçte vücûdu vardır. Murat Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişâh'ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 362-363.

²³ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh fi halli gavâmi'zi't-tenkîh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014), 347-348; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *Şerhu Ta'dîli'l-ülûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333), 113b-114a.

²⁴ Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/347.

²⁵ "îkâc'ın objektif dış gerçeklikte mevcûd olmaması, onun bir var edicisinin de var olmamasını gerektirmektedir. Zira bu mana, objektif dış gerçeklikte mevcûd olsaydı mutlaka bir var edicisi olacaktı ve yine bu var etme için de başka bir var etme zorunlu olacaktı ve böylece teselsül şeklinde devam edecekti. Ki bu da imkânsızdır." Ayrıca diğer gerekçeler için bk. Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/348.

meydana getirilmesi demek olan ikâ'nın ise dışta mevcûd olmadığını tespit etmiş olmaktadır. Bu sebeple fiillerin metafizik temelinde mevcûd ve ma'dûm olarak nitelenmeyen ikâ' bulunmektedir. Sadrüşşerî'a'ya göre bu ikâ' yaratmanın konusu olmadığından insanın irâde özgürlüğü ve fiillerin insana nispeti mecâzî değil gerçek olmaktadır. İşte tam olarak bu ikâ'nın Sadrüşşerî'a için insanın irâde ve fiilin temellendirilmesi açısından temel hareket noktası konumunda olduğu söylenebilir. Buradan hareketle "İnsan fiilleri de şeydir." önermesindeki "İnsan fiilleri" ile murat edilen şeyin, aslında fiilin "masdar anlamı" yani "ikâ'" değil, aksine bunun fiilin "masdar ile meydana gelen anlamı" yani "fâilin içinde bulunduğu durum" olduğu ifade edilmiştir.²⁶

Bu yaklaşım sayesinde insana ait fiillerin şey olmayan ve bu sebeple mevcûd ve mahlûk da olmayan bir yönü ortaya çıkmış ve böylelikle insanın gerçek bir fâil oluşu ve fiildeki dahline ilişkin önemli bir metafizik bir temel tespit edilmiş olmaktadır. Yine bu sayede ikâ' mahlûk olmadığından Sadrüşşerî'a'nın bu tespit ve yaklaşımı müteahhirûn kelâmcılar ve özellikle Mâtürîdî kelâmcılar tarafından benimsenmiş ve büyük bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuştur.²⁷

Osmanlı ilim havzasında insan fiilleri başlığı altında irâde-i cüz'iyye, ef'âl-i 'ibâd, halk-ı a'mâl, kazâ ve kader şeklinde önemli bir yazım literatürü ortaya konulmuştur. İşte bunlardan biri de Mâtürîdî kelâmcısı Dâvûd-i Karsî'nin *Risâletü'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-çalbiyye* adlı risâlesidir.

Karsî'nin risâlesinde ortaya koyduğu şeyin, Sadrüşşerî'a'nın tespitlerini yorumlama ve açıklama mâhiyetinde olduğu söylenebilir. Karsî'nin fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modlarına yaptığı vurgu da bunun açık delilidir. Burada Karsî'nin söz konusu bu risâlesini analiz ederken onun çözüm önerilerine ve özgün yönlerine işaret edileceği gibi onun kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılarla ortak ve benzeşen yönlerine de dikkat çekilecektir. Ayrıca onun meselenin çözümüne yönelik ortaya koyduğu perspektifi ve bu perspektifin sorunun çözümüne nasıl bir katkı sağladığı tespit edilecektir.

²⁶ Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirûn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdâtî'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 86-89; Hatice K. Arpağuş, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyye Yorumu", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 255; Hatice K. Arpağuş, "Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüz'iyye Meselesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/45-46; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1308/1987), 55. el-Hâsil bi'l-masdar ve el-ma'na'l-masdarı etrafındaki tartışmalar hakkındaki bir inceleme için bk. Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsil bi'l-Masdar Tartışması", 359-396.

²⁷ Sadrüşşerî'a'nın ortaya koyduğu bu doktrinden hareketle irâde ve fiil konusundaki risâleler için bk. Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdâtî'l-cüz'iyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306); Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyeye fi'l-irâdâtî'l-cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607); Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939); Muhammed b. Ahmed Gümülçinevî, *Risâle fi'l-irâdâtî'l-cüz'iyye ve ef'âlî'l-'ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570); Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-akvâl fi mes'eleti halkî'l-a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017); Hâcî Mahmûd, *Nazmü'l-ferâ'id fi tehzîbi'l-'akâ'id* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/4); Mehmed Efendi Kâdîzâde, *Mümeyyizetu mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'an mezhebi'l-ğayriyye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/14); Ahmed Asım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: Darü't-Tibâ'ati'l-Ma'mûre, 1285/1868); Mehmet Fatih Soysal, "Abdürrahim Fedâî Efendi'nin İrade-i Cüz'iyye Risâlesi: Tahlil, Tercüme ve Tahkik", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 133-163.

1.1. Karsî'ye Göre İnsan Filleri Hakkındaki Yaklaşımlar

Karsî, mukaddimedede risâleyi yazma nedenini izah ederek,²⁸ kısaca fiil ve irâde konusunun anlaşılmasında katkı sağlayan bazı epistemolojik konuları inceler.²⁹ Karsî, bu mukaddimenin devamında ihtiyârî fiille neyin kastedildiği sorusunu ele alır. Ona göre ihtiyârî fiiller, vâkıada insanın kendi kasıt ve tercihi sebebiyle bedeninin hareketlerinden hâsıl olan ve hâriçte var olan “*mevcût etkiler/neticeler*”dir (âsâr-ı mevcûde). Karsî'nin ortaya koyduğu bu tanım, “Allah'tan başka müessirin olmadığı ve objektif gerçeklikte İnsan fiilleri de dahil her şeyin Allah tarafından yaratıldığı”³⁰ şeklindeki temel yaklaşımla uyum arz ettiği gibi³¹ Mâtürîdî kelâmcıların tercih (ihtiyâr) ve kastın hâriçte mevcût olmadığı aksine nefsü'l-emirde var olduğuna ilişkin temel yaklaşımlarıyla da paralellik arz etmektedir. Aslında Karsî'nin bu tanımını, Sadruşşerî'a tarafından tespit edilen ve insanın irâde özgürlüğünün metafizik temelini oluşturan “*insan fiil ve irâdesinde yaratmaya konu olmayan öğelerin yahut alanların bulunduğu*” tespitine matûf olduğu şeklinde okumak da mümkündür.³²

Dâvûd-i Karsî, bu mukaddimeden sonra insana ait irâdî/ihtiyârî fiiller konusundaki görüşleri incelemeye başlayarak kelâm kitaplarından yaptığı mütâlaalar neticesinde kaynaklarda dört meşhûr ve üç tane de meşhûr olmayan toplamda yedi görüşe ulaştığını kaydeder. Fakat bu meşhûr olmayan görüşlerin, meşhûr görüşlere dahil edilmesinin mümkün olduğunu ifade eder.³³ Karsî'nin bu görüşleri ve yaklaşımları birbirine dahil etme şeklindeki bu teşebbüsü, meşhûr olmayan görüşleri tevil etme ve bunların meşhûr görüşlerle ortak hususlarını tespit etmeye dayanmaktadır. Ancak müellif, her ne kadar bu mezhepler arasında indirgemeci bir yaklaşımla tam bir *ayniyet ilişkisi* kurmasa da bu yaklaşım, görüşler arasında organik bir bağ ve köprü kurması ve ayrıca meseleye ilişkin görüşler arasında yakınlaştırıcı bir dil ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki Karsî'nin burada insan fiilleri konusundaki görüşleri yediyle sınırlandırması kesin ve zorunlu bir tespit değil, aksine kişisel bir tercih olduğu söylenebilir. Nitekim bu konuda birbirinden farklı tasniflerin ve yaklaşımların varlığı söz konudur.³⁴ Dahası, insan fiilleri hakkındaki görüşlerin yaklaşımına ilişkin iki tavrın geliştirildiği

²⁸ Karsî, risâleyi ele almasının medeni olarak, meseleye ilişkin müstakil ve bütüncül bir kitabın telif edilmemesinden dolayı zihinlerin karıştığını ve ayakların kaydığını söyleyerek kendisinin önce bir metin, sonra ise memzûç yöntemle bir şerh yazarak meseleyi izah etmek istediğini kaydeder. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

²⁹ Karsî burada, mütekekkimîn ve hükemâyâ göre bilgi tanımlarını ve bu tanımların nitelik (keyfiyyet) yahut etkilenim (infî'âl) gibi araz kategorilerinin hangisinde bulunduğunu tartışır. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

³⁰ Varlıkta Allah'tan başka gerçek yaratıcı ve müessirin olmadığına ilişkin açıklamalar için bk. Tâşkoprîzâde, *Risâletu'l-kazâ ve'l-kader*, 48.

³¹ Teftâzânî'nin meseleye hakkındaki yaklaşımı için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

³² Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

³³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b.

³⁴ Konu hakkındaki mezheplerin belirlenmesine ilişkin bir ittifâk olmadığından aklî ihtimâller üzerinden farklı rakamlara ulaşılmıştır. Örneğin bu yaklaşımların sekize ve hatta on üçe kadar çıkarıldığı görülmektedir. Bk. Ebû Nu'aym Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi ef'âli'l-'ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk), 26a-26b; Ahmed b. Ahmed Hayâtî Elbistânî, *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, 665/1), 1b-2a; Mûsâ Efendi et-Tokâdî Pehlevânî, *Risâletu'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd* (Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171a; Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiyeye 'alâ risâleti ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710), 73b-

söylenbilir.³⁵ İlki, aklî ihtimaller üzerinden insan fiillerine yönelik muhtemel yaklaşımları esas alan yaklaşımdır.³⁶ Buna göre vâkıdadaki mevcûd görüşlerin yanı sıra var olması muhtemel görüşler de gündeme alınmaktadır. Diğeri ise insan fiilleri hakkında fikirleri sabit olmuş görüşleri dikkate alan yaklaşımdır.³⁷

Karsî'nin risâlede konuyu ele alışını nazarı dikkate alındığında kendi mezhebi olan Mâtürîdî görüşünü temellendirme gayesiyle konu hakkındaki mevcut yaklaşımların tamamını incelediği anlaşılmaktadır. Öyle görülüyor ki Karsî'nin buradaki asıl amacı, irâdî fiiller konusunda diğeri görüş ve yaklaşımlarla hesaplaşma ve bunlarla rasyonel bir argümantasyon üzerinden yüzleşmektir. Söz konusu bu tavır Karsî'nin Mâtürîdî seleflerine nispetle onda bariz bir şekilde tezâhür etmektedir. Nitekim Karsî'nin risâlede diğeri görüş ve yaklaşımlar hakkında bilgi vermesi, bunları incelemesi ve bunlara yönelik eleştirisi yaklaşık olarak risâlenin dörtte üçüne denk gelmektedir.

1.2. Karsî'ye Göre İrâdî Fiiller Konusunda Görüşleri Meşhûr Olmayan Yaklaşımlar

Müellif ilk aşamada irâdî fiiller konusunda görüşleri meşhûr olmayan yaklaşımları (mezâhi-i ğayr-i meşhûra) inceler.³⁸ Karsî, ilk olarak bu yaklaşımların görüşlerini muhtasar şekilde serdederek, bunlara yönelik aklî ve naklî eleştirilerini ortaya koyma şeklinde bir yöntem benimser.³⁹

Karsî, ilk önce hükemânın görüşünü zikrederek hükemâyâ ait üç görüşe değinir. Buna göre hükemâdan bazıları ihtiyârî fiillerdeki müessirin insana ait bir tercih ve kasıt olmaksızın, icâb ve zorunluluk yoluyla insanın kendi kudreti olduğunu⁴⁰ bazıları ihtiyârî fiil ve bütün hâdiselerdeki müessirin, kozmik on aklın onuncu *faal akıl* olduğunu⁴¹ diğeri ise ihtiyârî fiillerdeki müessirin Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-vücûd) olduğunu benimsemiştir.⁴² Karsî, bu sonuncu görüşün

75a. Ayrıca bu konudaki bir değerlendirme için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "İrâde-i Cüz'îyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiyeye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Hâşiyesi", ATEBE 4 (Aralık 2020), 62-63.

³⁵ Bu iki yaklaşıma ilişkin bir tartışma için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/166.

³⁶ Pehlevânî, *Risâletü'l-İhtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd* (Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171a; Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi ef'âli'l-'ibâd* (Burdur İl Halk, 973/10), 26b-26a; Celâluddin Devvânî, "Risâle fi halkî'l-a'mâl", *er-Resâ'ilu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfehân: Kütüphâne-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1405/1984), 63-64.

³⁷ Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 140b-145a; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 37a-43a; Tâşkoprîzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, 57-64.

³⁸ Şunu da ifade etmek gerekir Karsî risâlede "Meşhûr mezhepler" ve "Meşhûr olmayan mezhepler" ile neyi kastettiği tam olarak açıklamadığından bu ayrım kısmen muğlak kalmaktadır. Kanaatimizce şayet bilirlilik ya da yaygınlık veyahut mezhep müntesiplerinin sayıca üstünlüğü kastediliyorsa bu durumda cevaplar farklılık gösterebilir.

³⁹ Benzer bir yöntemi aynı şekilde Akkirmânî de kullanmaktadır. Bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 138a.

⁴⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/165; Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, thk. Abdünnasîr Nâtur el-Hindî (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1429/2008), 221.

⁴¹ Meybüdü Kâdî Mîr, *el-Çâdî Mîr 'ale'l-hidâye* (Dersâadet: Matbaa-yı el-Hâc Hüseyin Efendi, 1313/1895); Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/219; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/165.

⁴² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b. Ayrıca detaylı bilgi için bk. ; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/165.

hükemânın tahkikî görüşü olduğunu söyler.⁴³ Karsî, hükemânın ilk iki görüşünün cebri ihsâs ettirdiğinden Cebriyye görüşüne ve hükemânın tahkikî görüşünün ise kaderi yaklaşımı ihsâs ettirdiğinden Kaderiyye'nin görüşüne indirgenebileceğini kaydeder.⁴⁴ Ancak müellif, hükemânın bu tahkikî görüşüyle Kaderiyye'nin görüşü arasındaki ortak noktaya dair bir gerekçe sunmamaktadır.⁴⁵

Karsî meşhûr olmayan ikinci görüşün ise Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve takipçilerine ait olduğunu söyleyerek bu görüşü inceler. Bunlara göre irâdî fiillerdeki müessir, iki tercihle (ihtiyâr) beraber iki kudretin toplamıdır. Ancak burada fiilin aslında/zâtında hem Allah'ın hem de insanın kudreti müessirdir.⁴⁶ Karsî'ye göre görüşün zâhiri nazarı dikkate alındığında beraberinde birkaç olumsuz netice ortaya çıkmaktadır. Bunların ilki, fiile tesir hususunda Allah'la birlikte kulun da ortaklığının (iştirâk) söz konusu olmasıdır. İkincisi tek bir ma'lûl üzerinde iki illetin birlikteliğinin ortaya çıkmasıdır.⁴⁷ Üçüncüsü ise bir burhân olmaksızın cumhûrun görüşüne muhâlefet edilmesidir.⁴⁸ Müellif, zâhiren menfî sonuçları olan bu üç ihtimali yorumlamak suretiyle bu görüşün Mâtürîdî yaklaşımına dahil edilebileceğine işaret eder. Şöyle ki, müellife göre muayyen tek bir ma'lûl üzerinde iki illetin birlikteliğine ilişkin sakınca, iki illetin de *nâkıs illet* olduğunun kabul edilmesi durumunda ortadan kalkmaktadır. Kanaatimizce Karsî'nin bu yorumu pek tutarlı görünmemektedir. Zira iki nakıs illetin bir ma'lûl üzerinde tesirinden söz edilemez. İletin etki etmesi ancak onun tam olmasına bağlıdır.⁴⁹ Yine Karsî, İsferâyînî'nin ihtiyârî fiillerdeki müessirin iki kudretin toplamıyla olmasından kastının;⁵⁰ "Allah'ın kudreti, objektif dış gerçeklikte (fi'l-hâric) mevcûd olan *masdarla meydana gelen* (hâsıl bi'l-masdar) eser/etki olan fiilde müessir iken -yani Allah'ın kudreti o fiili var kılandır- insanın kudreti ise *mevcûd ve ma'dûm arasında bir vasıta* olan masdar manasındaki (el-ma'na'l-masdarî) fiilde müessirdir -yani kulun kudreti, âdetin akışına göre, bu fiili gerektiricidir (müstelzim)-" şeklinde tevil edilmesi durumunda sorunun çözülebileceğini söyler.⁵¹

Karsî, burada Sadruşşerîf'a'nın ortaya koyup geliştirdiği fiil doktrininden hareketle, fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modu üzerinden iki fâilin tek bir fiil üzerindeki ilişkisini

⁴³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b; Celâlüddin Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'l-azudiyye (Gelenbevî Hâşiyesiyle birlikte)* (Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1317/1899), 1/248; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 146a-147b.

⁴⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b.

⁴⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b.

⁴⁶ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 145b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/164; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

⁴⁷ Benzer bir ifade için bk. Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b-2a.

⁴⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/164.

⁴⁹ Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fi ta'dili'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), 42b.

⁵⁰ Akkirmânî, İsferâyînî'nin fiildeki müessirin, iki kudretin toplamı olduğu görüşünün tartışmaya açık olduğunu söyler. Akkirmânî, eğer İsferâyînî'nin bu iddiadan kastının, kula ait kudretin münferit ve müstakil olarak müessir değil ancak Allah'ın kudreti eklenmesiyle müessir olduğuyorsa bunun doğru olduğunu şayet bu iki kudretin bağımsız olarak müessir olduğuyorsa bunun doğru bir şey olmadığını söyler. Zira iki müstakil müessir kudretin tek bir makdûra/nesneye tesiri imkânsızdır. Bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 145a.

⁵¹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a. Ayrıca Teftâzânî'nin, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bu görüşüne yönelik çözümünü için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/224-225.

çözümlemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Karsî, burada fiilin anlamlarından olan masdarî anlamın objektif dış gerçeklikte varlığı olmadığından yaratmaya konu olmayacağını benimsemiş görülmektedir. Dolayısıyla müellif, bununla insanın fiillerinde gerçek bir fâil ve müessir oluşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Böylece Karsî hem Allah'ın mutlak yaratıcılık sıfatına halel getirilmeden hem de kulun fiillerindeki dahline imkân sağlayarak İsferyânî'nin yaklaşımını onayladığı ve Mâtürîdî görüşüne yakınlaştırdığı söylenebilir.

Karsî meşhûr olmayan üçüncü görüşün ise Ebû Bekir el-Bâkılânî (öl. 403/1013) ve onun takipçilerine ait olduğunu söyleyerek bu görüşü ele alır. Onlar göre ihtiyârî fiillerdeki müessir, iki tercihle beraber iki kudretin toplamıdır. Şöyle ki Allah'ın kudreti fiilin aslında/zâtında müessirdir; yani fiili var kılan (mûcîde⁵²) iken insanın kudreti ise fiilin sıfatında müessirdir; yani kulun kudreti, fiili yapandır/fâildir (câ'ile⁵³).⁵² Dolayısıyla kulun kudreti; fiilin, tâat ve ma'siyet gibi sıfatlarla nitelenmesini gerektirmiş olmaktadır. Müellif, bu yaklaşıma ait görüşün de bazı çıkmazları olduğuna işaret eder. Şöyle ki Karsî'ye göre bu görüş sebebiyle fiile tesir konusunda Allah'la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olduğu gibi bu görüş, ne etki (fi'l) ne edilgi (infi'âl) ne de on kategoriden (makûlât-ı 'aşara) bir kategori (makûl) olmasına rağmen "oluş"un (kevn) fiil olmasını gerektirmektedir. Ayrıca bu görüşün; insana ait kudretin, "oluş"u (kevn) gerektirmesi konusunda da bir makûliyeti yoktur.⁵³ Karsî burada Bâkılânî ve takipçilerinin bu görüşlerini eleştiriye tabi tutmadan bu görüşün Eş'arî görüşle ortak noktalarına değinmeksizin Eş'arî yaklaşımına dahil edilebileceğini ifade eder.⁵⁴ Ancak Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye*'de Bâkılânî'nin bu konudaki amacının, kula ait kudretin fiilin vasfında bir dahlinin olduğunu -ki bu vasf ise kula göre ya tâat yahut ma'siyettir- ispat etmek olduğunu söyler. Akkirmânî, bunun da tutarlı olmadığını zira bu sıfatların, kulun fiilinin lâzımları olan itibârî şeylerden olduğunu ve Allah'ın emrine muvâfık olmaya tâat, emrine muhâlif olmaya ise ma'siyet denildiğini ve dolayısıyla bu vasfın kula ait kudretin bir eseri olduğunu iddia etmenin anlamsız olduğunu dile getirmektedir.⁵⁵

Karsî'nin İsferyânî ve Bâkılânî gibi Eş'arî kelâmcıları Eş'arîlerden ayrı tutması ve bunları farklı bir okumayla değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bu durum Karsî'nin Eş'arî kelâmcıları hakkında genellemeci ve indirgemeci olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Karsî'nin mezhep taassubu göstermeden ortaya koyduğu bu okuma Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerini belli kelâmcılar üzerinden yakınlaştırma çabası ve teşebbüsü olarak da görmek mümkündür.⁵⁶

1.3. Karsî'ye Göre İrâdî Fiiller Konusunda Görüşleri Meşhûr Olan Yaklaşımlar

Müellif Karsî, ilk aşamada irâdî fiiller hususunda meşhûr olmayan mezheplerin görüşlerini, bunlara yönelik kendi eleştirilerini ve bu mezheplerin, meşhûr mezhepler arasında nerede konumlanabileceğini izah ettikten sonra, ikinci aşamada irâdî fiiller hakkındaki meşhûr

⁵² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a; Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 40a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/164; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

⁵³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁵ Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 146b.

⁵⁶ Benzer bir yorum için bk. Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 261.

mezhepleri incelemeye devam eder. Müellif bu ikinci aşamada sırayla Cebriyye, Kaderiyye, -ki müellif bunun Mu‘tezile olduğunu söyler- Eş‘ariyye ve Mâtürîdî mezheplerinin ilk önce detaya girmeksizin konuya ilişkin görüşleri bulunduğundan söz eder ve birkaç tâlî meseleye⁵⁷ değinir. Akabinde ise bu meşhûr görüşleri tafsil ve detaylandırmaya çalışır. Müellif burada fiiller hakkında bu yaklaşımların görüşlerine ait aklî ve naklî delilleri serdederek bu delillere yönelik kendi eleştirilerini ve tercihlerini ortaya koymak şeklinde bir yöntem izler.

1.3.1. Cebriyye

Müellif, bu detaylandırma aşamasında ilk olarak *mücebbira* diye adlandırdığı Cebriyye görüşünü ele alır. Bunlara göre insan fiilleri, yalnızca Allah’ın kudreti ve bu kudretin taallukuyla hâsil olduğundan bütün fiiller ıztırârîdir.⁵⁸ Müellif bunların, bazen irâdeyi bazen ihtiyârı ve bazen de kastı -ki bunların üçü aynı manaya gelir- nefyettiklerini ve bundan kasıtlarının ise cebri ispat etmek olduğunu söyler. Cebriyye, insana ait ne müessir ne de kesb edici bir kudretin olduğunu ileri sürerek insanın, diğer fenomenal nesnelere mesabesinde ayniliğini savunmuştur.⁵⁹

Karsî, katıksız Cebriyye’nin (cebr-i mahz)⁶⁰ aklî delillerine geçiş yaparak bunların yalnızca üç delilini zikreder. Birincisi, onlara göre, bir fiili yapmayı veya yapmamayı tercih eden bir müreccih gerektiğinden müreccihin kuldun olmaması gerekmektedir. Aksi durumda kısır döngü (devr) yahut teselsül zorunluluğu doğar. İkincisi, fâilin kendi fiillerinin durumlarının/*ahvâlinin* ayrıntılarını bilen olması gerekir ki insanın bu ahvâle dair bilgisi yoktur. Üçüncüsü, İnsan Allah tarafından yaratıldığı gibi aynı şekilde fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır ve dolayısıyla kula ait bir ihtiyâr ve kudretin ispatına ihtiyaç yoktur. Karsî, söz konusu bu üç aklî delili tutarlı olmadıkları ve gerçeği yansıtmadıkları gerekçesiyle mantikî argümantasyonun bir şekli olan *men‘etme* yöntemiyle cevaplamaktadır.⁶¹

Karsî, Cebriyye’nin ilk iddiasına itiraz ederek devir ve teselsülün men‘edilmesi gerektiğini söyler. Şöyle ki tercih edici (muhtâr), tâbi olan (tabe‘an) şeklinde olsaydı kendisinden ayrı olan bir tercihi gerekli kılmayacağını aksine bu tercih edici asıl (asâleten) olsaydı kendinden ayrı bir tercihi

⁵⁷ Karsî burada Cebriyye’nin sadece cumhuruna ait görüşün bilindiğini yoksa tamamının bu konudaki görüşlerinin bilinmediğini ve ayrıca Cebriyye mezhebinin hak mezhebin daha iyi bilinmesi ve tahkik edilmesi için ilk sıraya alındığını söyler. Çünkü bir şey ancak zıddıyla bilinir. Karsî, *Risâle fi’l-ihyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁸ Müellif, bu kudret ve taallukunun tesir etme ihtimallerini şöyle detaylandırmaktadır: Burada [1] ya hem Allah’ın kudreti hem de bu kudretin taallukunun her ikisi fiillerde müessirdir. [2] Veya fiillerde müessir, kudretin taallukudur ve kudret ise bu taallukun sebebidir yahut yakın sebebidir. [3] Veyahut tam aksine fiillerde müessir, kudretin kendisidir ve taalluk ise bu kudretin sebebi yahut ve yakın sebebidir. Karsî, *Risâle fi’l-ihyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁹ Benzer ifade için bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akkâ'id*, 58; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 138a; Esîrîzâde, *Risâletu’l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 50b; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu’l-‘Umde*, 287.

⁶⁰ Cebriyye hakkında kullanılan bu “cebr-i mahz yahut hâlisâ” terkindeki “mahz ve hâlisâ” sıfatları, pür/katıksız cebri anlayışı Eş‘arî’ye ait “cebr-i mütevassıt”tan ayırt etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca Cebriyye’ye ait bu katı cebir için cebr-i mutlak kavramı da kullanılmaktadır. Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/225.

⁶¹ Karsî, *Risâle fi’l-ihyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b. Bu aklî delillere ek olarak Akkirmânî, Cebriyye’ye ait olan ve irâde konusunda temânu‘ deliline benzer bir delil daha zikretmektedir. Bu delil, esasında insana ait bir irâde varsayıldığında bu irâdenin Allah’ın irâdesiyle çatışma ihtimaline dayanmaktadır. Detay için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 138b-139b; Tâşkôprîzâde, *Risâletu’l-‘akâ'id ve’l-kader*, 59-60; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/233.

gerekireceğini söylemektedir.⁶² İkincisine yanıt olarak Karsî, fâilin kendi fiillerinin ahvâlinin ayrıntılarını bilen olması gerekmediğini çünkü bu bilginin fâil için değil yaratıcı (hâlık) için gerektiğini söyler. Son olarak müellif, Cebriyye'nin kudret ve ihtiyâra ihtiyacın olmadığı şeklindeki iddiasının; kudret ve irâdenin reddedilmesinin hem vâkıa hem naslarla çelişmek olduğunu ifade ederek⁶³ Cebriyye'nin naklî delillerini tenkit etmeye devam eder.

Karsî, Cebriyye'nin "Allah her şeyin yaratıcısıdır."⁶⁴ "Allah sizi ve amellerinizi yarattı"⁶⁵ ve "Allah'tan başka yaratıcı mı var?"⁶⁶ şeklindeki üç âyeti delil olarak ileri sürdüğünü zikrederek bu naklî delillere hem men'etme hem de iptal şeklinde cevap verilebileceğini söyler. Müellif, Cebriyye'nin bu naklî delillerinin ilk olarak men'etme şeklinde geçersiz kılmaktadır. Karsî, bu men'etmenin, *men'-i takrîb* şeklinde mümkün olduğunu ve aslında söz konusu bu âyetlerin, Allah'ın dışında tercihte bulunan bir fâilin (fâ'il^m bi'l-İhtiyâr) nefyine değil, Allah dışında başka bir yaratıcının (hâlık) varlığının nefyine delâlet etmekte olduğunu ve hatta aksine bu âyetlerin, tercihle eylemde bulunan bir fâilin varlığını teyit edip doğruladığını ileri sürmektedir.⁶⁷

Müellif, bu naklî delillerin *iptâlî cevap* şeklinde de yanıtlanmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Çünkü zorunlu ve irâdî/İhtiyârî fiiller arasındaki farkın ve ayırımın apaçıklığı (bedâhet)⁶⁸ söz konusu naklî delillerden hareketle ileri sürülen çıkarımı yanlışlamaktadır.⁶⁹ Dahası Karsî, şayet kulların kendi fiillerinde en azından kesb edici şeklinde de olsa irâde ve kudretlerinin olmaması durumunda emir ve nehiylerle mükellef kılınmalarının mümkün olamayacağını, dolayısıyla da kulların fiillerine ilişkin övgü ve kınama, mükâfat ve cezalandırma için gerekli sebebin bulunamayacağını söyler.⁷⁰ Ayrıca var olan her şeyin yaratıcısının Allah olduğuna sarih şekilde işaret eden âyet ve naslardan hareket eden Cebriyye, fiillerin de şey olduğunu ve dolayısıyla bunlarında Allah tarafından yaratıldığı sonucuna varmışlardır.⁷¹ Şekilsel olarak doğru olan bu kıyas, fiiller arasında ayırım yapmadığından dolayı beraberinde insanın irâde özgürlüğü

⁶² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b. Benzer ifadeler için bk. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 149b.

⁶³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁶⁴ Zümer 39/62.

⁶⁵ Saffât 37/96.

⁶⁶ Fâtır 35/3.

⁶⁷ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a.

⁶⁸ İhtiyârî fiiller ile ıztırârî fiiller arasındaki ayırımın kesinliğine ilişkin bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/170.

⁶⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a; Ayrıca söz konusu bu ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasındaki ayırım için bk.; Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 4a; Tâşkoprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 61.

⁷⁰ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a. Ayrıca benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Âkâ'id*, 58; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 39b-39a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/177; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/265.

⁷¹ Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 139b.

ve sorumluluğunu yok sayma gibi çelişkiler barındırmıştır ki bundan dolayı Cebriyye, çokça eleştiriyeye maruz kalmış ve hatta -naslarla çelişmesi sebebiyle⁷²- tekfir edilmiştir.⁷³

1.3.2. Kaderiyye

Karsî, irâdî fiiller hususunda meşhûr ikinci görüş olarak Mu'tezile diye adlandırdığı Kaderiyye yaklaşımını ele alır. Karsî, Kaderiyye'yi pür kader (kader-i mahz) olarak pür cebrin karşısında konumlandırır⁷⁴ ve onların konu hakkındaki görüş, delil ve gerekçelerini serdedir. Karsî, Kaderiyye'nin irâdî fiillerdeki müessirin, insanın kendi kudreti, irâdesi ve bu kudretin taallukuyla olduğunu ve Allah'ın kudretinin bu fiillere taalluk etmediğini kabul ettiklerini kaydeder. Dolayısıyla Kaderiyye'ye göre her insan, kendi kudretiyle irâdî fiillerinin yaratıcısı olmaktadır.⁷⁵

Karsî, Kaderiyye'nin kendilerini fiillerin yaratıcısı kıldıklarını, küfür ve günahların Allah'ın kazâ ve kaderiyle olmadığını,⁷⁶ iyiliğin, Allah'tan; kötülüğün ise insan yahut şeytandan olduğunu ve de Allah'ın kullara ait ihtiyârî fiilleri murat etmediği şeklinde hezeyân ve hurâfeler ileri sürdüğünü söyler.⁷⁷ Zira Mu'tezile, usûl-i hamseden adâlet ilkesi gereği, cebrin insana ait irâde özgürlüğü ve sorumluluğuyla çeliştiğinden bunun Allah'ın adâletiyle örtüşmediğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁸ Ayrıca Mu'tezile, insana ait bir ihtiyâr, irâde ve kastın var olduğunu ve de -Ehl-i sünnet'in benimsediği üzere- fiille eş zamanlı değil, aksine fiilden önce yaratılmış bir kudretinin varlığını kabul eder. Yine Mu'tezile bu kudretin, ihtiyârî fiillere taalluk etmesi durumunda müessir olduğunu yani bu fiillere varlık verip var kıldığını (mûcide^{ttm}) ileri sürmektedir.⁷⁹

Karsî, söz konusu mezhep hakkında bunları zikrettikten sonra Kaderiyye'nin aklî ve naklî delillerine geçiş yapar.⁸⁰ Karsî, Mu'tezile'nin konu hakkındaki aklî üç delilini sunar. İlki, Mu'tezile'ye göre kulların fiillerinin çoğu kötüdür (kâbîh); çirkin oluşu sebebiyle kötü fiil ise hakîm olan Allah tarafından yaratılmaz. İkincisi, şayet Allah, bu ihtiyârî fiillerin fâili olsaydı bu

⁷² Örneğin bk. "...herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararınadır" Bakara Sûresi 2/286. Ayrıca Cebriyye'nin bu sözleri Allah şu ayetlerini de "Yaptıklarına bir karşılık olarak..." Secde Sûresi 32/17. "...dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin..." Kehf Sûresi 18/29. Karsî, bu ayetlerin benzerlerinin Kur'an'da çok olduğunu ve bunların hem cebrin geçersizliğine hem de bu cebir görüşünü benimseyenlerin küfrüne açık şekilde işaret ettiğini söylemektedir.

⁷³ Karsî, Cebriyye'nin *et-Tâtârîhiyye* sahibi Âlim b. 'Alâ (öl. 786/1384) gibi bazı muhakkik âlimler tarafından tekfir edildiğini söyleyerek Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserinden Cebriyye'nin tekfir edildiği noktayı iktibâs eder. Karsî Cebriyye'nin iddialarının esasında insanın kendi fiillerinde bir dahil olduğuna işaret eden nasları nefyetme ve yalanlama olduğunu söyler. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a-17b.

⁷⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b.

⁷⁵ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, 286-287.

⁷⁶ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b; Akkirmânî ve Tâşkoprîzâde'nin Mu'tezile'nin bu iddiasına yönelik yanıtı için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 41a-42b; Tâşkoprîzâde, *Risâletu'l-kazâ ve'l-kader*, 61.

⁷⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b; Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, 57; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/163; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

⁷⁸ Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *Şerhu Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kâhîre: Mektebetu Vehbe, 1416/1996), 315-320; İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 22; Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 225.

⁷⁹ Karsî bu var kılmanın fiillerin yokluk hali olan öncesinde değil yalnızca varlık halinde olduğunu ifade eder. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b.

⁸⁰ Mu'tezile'nin aklî ve naklî delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/248-262.

fiillerle nitelenmiş olurdu. Zira fâillîğin anlamı, fiille nitelenmektir.⁸¹ Üçüncüsü, onlara göre herkes zorunlu olarak ihtiyârî ve ıztırârî fiillerini birbirinden ayırt etmektedir. Bunun sebebi ise ıztırârî olan fiillerin değil yalnızca ihtiyârî olan fiillerin kişinin kendi tercihine göre gerçekleşmesinden dolayıdır.⁸²

Karsî, aynı şekilde bu aklî delillerin de men'etme yoluyla aşılabileceğini ileri sürmektedir. Şöyle ki Karsî, ilkinde cevap olarak kötülüğü yaratmanın, kötü bir şey olmadığını; çünkü kötülüğün aslında kulun fiiliyle bu niteliği kazandığını ve dolayısıyla Allah'ın yaratmasıyla (halk) bu niteliği kazanmadığını ileri sürer.⁸³ Zira Yaratıcı hakîm olduğundan kötülüğü yaratmasında birçok hikmet ve maslahat söz konusudur.⁸⁴ Karsî, yaratıcının fiille nitelenmesinin men'edilmesi şeklindeki ikinci aklî delile yanıt olarak ise fiille nitelenen ve fiili yapanın yaratıcı (hâlık) ve fiili var kılan (mûcid) değil, aksine fâilin yani fiili yapanın kendisi olduğunu söyler.⁸⁵ Karsî, üçüncü aklî delil hakkında ise ihtiyârî fiillerde kudretin müessir oluşunun men'edilmesi gerektiğini söyler. Şöyle ki, ona göre Kaderiyye'nin savunduğu bu kudret, "masdarî anlamdaki fiil"e bağlıdır ve bu masdarî anlamdaki fiil ise Allah'ın "masdarla hasıl olan" yaratmasına sebep teşkil etmektedir.⁸⁶ Karsî'nin Mu'tezile'nin "kudretin fiilde defacto müessir oluşu"nu bu şekilde analiz etmesi ve değerlendirmesi dikkate şayan bir yorumdur. Şu sebeple ki, böyle bir durumda kulun kendi fiilinin yaratıcı (hâlık) olması gerekmediği gibi aksine kulun, kendi fiilini kesb edicisi (kâsib) olması gerekir. Müellif, Mu'tezile'nin konu hakkındaki aklî delillerini ortaya koyup, bunlara yönelik eleştirilerini izah ettikten sonra Mu'tezile'nin konu hakkındaki naklî delillerini gündeme alıp bunları inceler. Mu'tezile'nin burada iddiasını desteklemek üzere ileri sürdüğü naklî delillerin bir kısmı "Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir."⁸⁷, "Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yaparım yaratırım."⁸⁸, "Bu daha önce yaptıklarınız sebebiyledir."⁸⁹ şeklindeki âyetlerdir.

Müellif, Mu'tezile'nin bu naklî delillerine yönelik hem men'etme yoluyla hem de iptâl yoluyla cevap vermenin mümkün olabileceğini söyler. Müellif, men'etme şeklindeki cevabın kurulan yakınlık ilişkisinin menedilmesiyle yani men'-i taqrîb üzerinden mümkün olduğunu söyleyerek söz konusu bu iki ayetteki "yaratma"nın (halk), "takdîr" anlamına geldiğini ifade eder. Örneğin

⁸¹ Benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Ağâ'id*, 65.

⁸² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b Benzer açıklamalar için bk. ; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Ağâ'id*, 56; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 140b.

⁸³ Benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Ağâ'id*, 57.

⁸⁴ Esîrî Mehmed Efendi bunu şöyle dile getirmektedir: "Bütün hayır ile şerrin ve imân ile küfrün yaratıcısı Allah'dır. Ancak şer ve küfrün yaratılması, Allah'ın sevmesi ve rızâsıyla değildir. Hayrın hüsnü ile faydası ve şerrin kubhu ile zararı kulun kendisine nispetle ve kula nazarlardır. Yoksa yaratıcının yaratmasına göre değildir. Allah'a nispeten hayır ile şerri yaratmak eşittir. Çünkü Allah fayda ve zarardan münezzehtir." Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a. Kötülüğün yaratmasında birçok hikmetin olduğuna ilişkin bir söylem ve gerekçeler hakkında bk. Sadrüşşerî'a es-Sânî, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm* (Muradmolla, 1333), 123b.

⁸⁵ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b Akkirmânî, Mu'tezile'nin bu itirazının dil açısından da tutarlı olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Örneğin kâim, kıyâm ile nitelenmiş kimseye denir, kıyâmı yaratana kâim denilmez. Yine siyahı ve beyazı yaratana siyah ve beyaz denilmez. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 140a.

⁸⁶ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b-18a. Esîrîzâde'nin Kaderiyye mezhebine yönelik açıklama ve eleştirileri için bk. Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 51b.

⁸⁷ Mu'minûn 23/14.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/49.

⁸⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a. Âyet için bk. Âl-i İmrân 3/147.

“Filan kimse yaratıcıdır (hâlık).” denildiğinde bu “takdir eden” (mukaddir) anlamındadır. Müellif, Mu‘tezile’nin naklî delillerine yönelik iptâlî cevabın ise akllî delillerle olabileceğini dikkat çeker. Şöyle ki şayet insan, kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı bu fiillerin ayrıntı ve tafsilatını bilmesi gerekirdi. Zira kudret ve irâdeyle bir nesnenin/şeyin yaratılması ancak bu bilgiyle mümkün olmaktadır.⁹⁰ Karsî, Mu‘tezile’nin muhakkik âlimler tarafından tekfir edildiğini söyleyerek Mu‘tezile hakkındaki incelemesini bitirir.⁹¹

Şu var ki, Mu‘tezile’nin tekfir edilmesi hususu, bazı kelâmcı ve âlimler tarafından dillendirilmiş, fakat bu tekfir bazı kelâmcılarınca haklı olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Söz gelimi Teftâzânî, Mu‘tezile hakkındaki bu hükmün yersiz olduğunu ve dolayısıyla Mu‘tezilî âlimlerin Allah’a şirk koşmalarını söz konusu olmadığını ifade eder. Şöyle ki Teftâzânî, şirkin (iştirâk), esasında ulûhiyette ve varlığının zorunlu olması anlamında -Mecûsilerdeki gibi- Allah’a bir ortağın ispât edilmesi hususunda olduğunu yahut bu ortağın -paganlardaki gibi- ibadeti hak ediyor oluşunu ispat konusunda olduğunu ifade etmektedir. Oysaki Mu‘tezile için böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Yine Mu‘tezile, kulun yaratmasının Allah’ın yaratması gibi olduğunu da ileri sürmemiştir. Zira insanın yaratması Allah’ın yaratmasıyla var olan aletlere ve vasitalara bağımlıdır.⁹²

⁹⁰ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a Ayrıca bk. ; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Aşkâ’id*, 55; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/229. İki delilin kısmen farklı açıklamaları için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 140b Mu‘tezile’nin diğer delillerine yönelik eleştiriler için bk. Tâşköprüzâde, *Risâletu’l-kazâ ve’l-kader*, 62; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf (Siyâlkâtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/166; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/238-246. Karsî Mu‘tezile’nin naklî delillerine yönelik olarak Allah’ın istisnasız her şeyin yaratıcısı oluşuna işaret eden bazı naklî delilleri de öne sürerek izah etmeye çalışır. Bunlar, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Zümer 39/62.) “Allah sizi de yapmakta olduklarınızı da yarattı.” (Saffât 37/96.) ve “Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu?” (Nahl 16/17.) şeklindeki âyetlerdir. Karsî’ye göre ilk âyette ifade edilen, Allah’ın hâricte varlığını dilediği her mevcûdun yaratıcısı olduğudur. İkinci âyette kastedilen, Allah’ın insana ait amelleri veya ma‘mûlleri yaratmasıdır. Üçüncü âyette ise, yaratıcılıkla övünme makamında ifade edilmiştir yoksa başka yaratıcıların da var olduğunu ifade etmek için değil. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a.

⁹¹ Karsî, *Cebrîlerin et-Tâtârîhîniyye* sahibi Âlim b. ‘Alâ (öl. 786/1384) gibi bazı muhakkik âlimler tarafından “şerrin Allah’ın takdir ve yaratmasıyla gerçekleştiğini reddetmeleri ve her fâilin, kendi ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmeleri sebebiyle tekfir edildiğini söyleyerek Birgivî’nin et-Târîkatü’l-Muhammediyye isimli eserinden Kaderiyye’nin tekfir edildiği noktayı iktibas eder. Ayrıca Karsî, Kaderiyye’nin anlamı kesin âyetlerin zâhirlere inkâr etmeleri ve kendi zâtlarını yaratıcı olma hususunda Allah’a ortak kılma nedeniyle de küfre düştüklerini iddia eder. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a-18b.

⁹² Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Aşkâ’id*, 55-56; Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseftî, *Tebşirâtü’l-edile fi’l-üşûlî’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1423/2003), 2/264 Bu eleştiriyi yönelik bir değerlendirme için bk.; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseftî’ye Göre insan Hürriyeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 132. Ayrıca bir Osmanlı âlimi Akkirmânî, kendisine kul fiillerinin yaratıcısı demenin şirk olup olmadığı sorulduğunda o da Sa‘düddin et-Teftâzânî gibi şöyle demektedir: “Şirk koşmak, Mecûsiler gibi ulûhiyette ortak kabul etmektir. Yahut putlara tapanlar gibi ibadette ortak kabul etmektir. Mu‘tezile ise Mecûsiler ve paganlar gibi şirk koşmadığı gibi kulun yaratmasının Allah’ın yaratması gibi olduğunu da söylemezler. Zira kul, yaratmada sebeplere, organlara ve illetlere muhtaçtır, ki o sebepleri ve illetleri Allah yaratır. Bunlar, kudret ve imkân vermenin Allah tarafından olduğunu kabul ederler. Bu sebepten müşrik değillerdir. Ancak Mâverâünnehir âlimleri, bunları dalâlete nispet etme hususunda aşırı gidip Mu‘tezile’nin Mecûsilerden daha kötü bir konumda olduklarını çünkü Mecûsilerin bir ortak kabul ettiklerini fakat Mu‘tezile’nin ise sonsuz sayıda ortak kabul ettiklerini söylemişlerdir. Fakat insaf ile hareket edildiğinde Mecûsilerin kabul ettiği ortak, müstakil bir ortaktır ancak Mu‘tezile’nin kulların sayısınca ortak kabul etse de bunların tamamının nihayetinde Allah’a muhtaçtır dediklerinden dolayı bunların Mecûsiler gibi olması mümkün değildir.” Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 144b-144a.

1.3.3. Eş'ariyye

Müellif Karsî, Mu'tezile yaklaşımına ilişkin tanıtım ve eleştirileri izah ettikten sonra Eş'arî yaklaşımını açıklamaya devam eder. Karsî, Eş'arîlerin insanın ihtiyârî fiillerinin yalnızca Allah'ın kudreti ve bu kudretin bu fiillere taallukuyla meydana geldiğini benimsediklerini kaydeder. Dolayısıyla sadece bu kudretin taalluku fiillerde müessir olup, fiilleri var kılar (mûcid). Bu ise Allah'ın kudretinin kadîm, bu kudretin fiillere taallukunun hâdis ve fiillerde müessir olmasına dayanır.⁹³ Ayrıca müellif, Eş'arîlerin insana ait bir tercih/*ihtiyâr*, irâde ve kastın var olduğunu kabul ettiklerini ancak bunların Allah tarafından yaratıldığını (mahlûk) söylerler.⁹⁴

Eş'arîlere göre bu irâde/*ihtiyâr*, ne fiilden önce ne de fiilden sonradır aksine fiillerle eş zamanlı (muğârin) yaratılır. Ayrıca insanın, fiillerle eş zamanlı olan ve aynen tercih/*ihtiyâr* gibi yaratılmış hâdis bir kudreti de vardır, ancak bu kudretin fiillere taalluku söz konusu değildir.⁹⁵ Diğer bir ifadeyle bu kudretin ne Kaderiyye'nin dediği "tesir" yoluyla ne de Mâtürîdiyye'nin dediği "kesb" yoluyla fiillere taalluku vardır. Bu sebeptir ki Eş'arîler'e göre ihtiyârî fiillerin ve güç yetirilebilen şeyin (makdûriyye) anlamı; fiillerimizin irâde ve kudretimizle eş zamanlı olmasıdır.⁹⁶ Bu sebeptir ki Eş'arîler, "Bizler fiillerimizde tercih edici (muhtârûn) ve tercih edişimizde ise mecburuz (muẓtarrûn)" derler.⁹⁷ Bunun sebebi ise irâdî fiillerin, kendisinden farklı oldukları bir tercihe (ihtiyâr) eş zamanlılıklarının/*beraberliğin* olmamasındandır. Aksi takdirde devr ve teselsül zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.⁹⁸

Karsî, Eş'arîlerin irâdî fiillere ilişkin söylemini açıkladıktan sonra onların bu konudaki aklî ve naklî delillerini inceler.⁹⁹ Karsî, burada Eş'arîlerin sadece bir tane aklî delillini zikretmekle yetinir.

⁹³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223. Eş'arîlerin yalnızca kudretin müessir olduğu görüşüne ilişkin eleştiriler için bk. Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41a.

⁹⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18b.

⁹⁵ Benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/224; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 162.

⁹⁶ Detay için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223. "Kullara ait kudretin ihtiyârî fiillerde hiçbir tesiri yoktur, bilakis Allah kulda bir kudret ve ihtiyâr yaratmak şeklinde adetini icra etmiş ve ortada bir engel olmadığı sürece kulun kudreti dahilindeki fiilini kudret ve ihtiyârla eş zamanlı olarak var kılar. Böylelikle kulun fiili Allah tarafından ibdâ' ve ihdâs olarak yaratılmış iken kul tarafından kesb edilmiş olur. Kulun kesbiyle kastedilen ise onun fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri ve dahli bulunmaksızın fiilin onun kudreti ve iradesiyle eş zamanlı olmasıdır. Bu, Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür." Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkâtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/163. Ayrıca bk. Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin "Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 18-19.

⁹⁷ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a Ayrıca bu yaklaşıma yönelik eleştiriler için bk. ; Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40b; Saçaklızâde, *Risâletu'l-irâdâtî'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 6a. Ayrıca Saçaklızâde Eş'arîlerin, neticede fiillerde tercih edici ve tercihte ise mecbur olduklarını ve de ne cebir ne de tefvîz fakat bu ikisi arasında bir görüşü yakın olduklarını söyler. Saçaklızâde, *Risâletu'l-irâdâtî'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 6b.

⁹⁸ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

⁹⁹ Akkirmânî'nin bu konuda Karsî ile olan paralel ifadeleri için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 147b-147a.

Şöyle ki yaratılan (mahlûk), hâriçte yahut “*nefsü'l-emir*”de¹⁰⁰ var olan (mevcûd) anlamındadır.¹⁰¹ Tercihin (ihtiyâr) nefsü'l-emirde ve kudretin de hâriçte bir varlığı (vücûd) vardır. Dolayısıyla hem irâde/*ihitiyâr* hem de kudret mahlûk olmuş olmaktadır. Karsî bu aklî delile yönelik cevabın ise men'etme yoluyla mümkün olduğuna söyleyerek, nefsü'l-emirdeki mevcûdun, hâl kabilinden oluşu sebebiyle mahlûk olmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla nefsü'l-emirdeki bu mevcûda yaratma (halk) ve var kılma (icâd) taalluk etmemektedir.¹⁰² Nefsü'l-emrdeki mevcûdun mahlûk olup olmadığı konusu aslında Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin birbirinden ayrışma noktası olmaktadır. Zira irâde veya fiilde yaratmaya konu olmayan unsurların bulunmaması irâde özgürlüğü ve dolayısıyla dinî sorumluluğa hâlel getirerek bunların temellendirilmesini imkânsız kılmaktadır. Bu ise nihaî tahlilde cebre götürmektedir.

Eş'arîlerin naklî delilleri hakkında ise Karsî yalnızca “Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz.”¹⁰³ şeklindeki âyeti zikreder. Karsî, Eş'arîlerin bu âyeti “Allah dilemenizi (meşîet) dilemedikçe” şeklinde yorumladıklarını Eş'arî olan Beyzâvî'den referansla ortaya koyar. Karsî bu naklî delile yönelik cevabında ise âyetin manasının, Eş'arîlerin anladığı şekilde olmadığını ileri sürerek âyetin anlamının aslında “Sizin dileyip de dış dünyada var olacak her şey yalnızca Allah'ın onu dilemesiyle var olur.” şeklinde olması gerektiğini savunur.¹⁰⁴

Karsî bu izahı detaylandırarak âdetin akışına göre insana ait bütün ihtiyârî fiillerin, yalnızca iki kudret ve iki dilemeyle (meşîet) meydana geldiğini savunur.¹⁰⁵ Karsî, Eş'arîlerin ileri sürdükleri bu görüşün “pür cebr” ve “pür kader” görüşü arasındaki *cebr-i mütevassıt* olduğunu söyler. Müellif, pür cebirden kaçınma dışında Eş'arîlerin tercih ve kudreti ispat etmelerinin bir getiri ve faydasının olmadığı iddia eder. Dahası Karsî, Eş'arîlerin asıl itibariyle irâde ve kudreti ispat etmediklerini söyler.¹⁰⁶ Ona göre zaten bundan ötürü Sadrüşşerî'a'nın *et-Tavzîh* eserinde¹⁰⁷ ve

¹⁰⁰ Nefsü'l-emr, bir şeyin kendisidir. Emr ise şey anlamındadır. Bir şeyin nefsü'l-emrde mevcûd olmasının manası, onun kendinde mevcûd olmasıdır yani bu şeyin varlığı, tahakkuku ve sübûtu bir varsayanın farz etmesine veya bir itibâr edenin itibarına bağlı değildir. Örneğin güneşin doğmasıyla gündüzün meydana gelmesi arasındaki mülâzemet ilişkisi, ister bunu farz eden biri olsun ister olmasın kendinde tahakkuk eder. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıtlâhâti'l-funûn*, thk. Ahmed Hasan Basaj (Beyrût: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/20013), 2/247.

¹⁰¹ Karsî tam olarak bu noktada el-Mevâkîf'a referansla Eş'arîlerin itibârî şeylerin (umûr-i itibâriyye) nefsü'l-emrde oluşunu mümkün gördüklerini yani var (mevcûd) ve yok (ma'dûm) arasında vasıta olan hâlleri (ahvâl) mümkün gördüklerini söyler. Buna göre çünkü hâller, dışta (hâriç) mevcûd olmayan ve nefsü'l-emrde de ma'dûm = olmayan varlığın/mevcûdun sıfatlarıdır. Ancak müellif Eş'arîlerin, tahkîkî görüşün tersine de olsa sıfat konumundaki hâllerin objektif dış gerçeklikte diğer fenomenal nesne ve şeyler gibi yaratıldığını kabul ettiklerini söyler. Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

¹⁰² Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18b. Bu bağlamda Esîrîzâde, Mâtürîdî mezhebine göre irâde-i cüz'iyyenin yaratılmadığını çünkü irâde-i cüz'iyyenin nefsü'l-emrde yani zihinde mevcûd olduğunu ve dolayısıyla hâriçte mevcûd olmadığını benimsediklerini ifade eder. Zihinde mevcûd olana hâriçte mevcûd denilmediği gibi zihinde ma'dûm olduğu da söylenmez. Dahası bu ma'dûm ile mevcûd arasında bir vâsıta; ve buna “hal” denir. Buna icâd ve halk taalluk etmez. Bunun içindir ki irâdeye mahlûk denilmez. Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 40b.

¹⁰³ el-İnsân 76/30.

¹⁰⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a. Ayrıca benzer açıklamalar için bk. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (Yazma Eserler, 939), 149a.

¹⁰⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

¹⁰⁶ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹⁰⁷ Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/379.

Birgîvî'nin ise *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*¹⁰⁸ eserlerinde Eş'arîlerin hakikatte cebr-i mütevasstı görüşüyle pür cebir görüşü arasında hiçbir fark olmadığını dahası âdeten de olsa bir şeyi gerektirmeyen tercih ve kudretin ispat edilmesiyle yahut reddedilmesiyle arasında bir fark olmadığını söylediklerini ifade eder.¹⁰⁹

Müellif Dâvûd-i Karsî, küfür dışında Cebriyye için geçerli olan eleştirilerin Eş'arîler için de geçerli olduğunu ve bu açıdan Eş'arîlerin "Ne cebir ne de kader; bilakis bu ikisi arasında bir şey vardır." şeklindeki selef görüşüne de muhâlefet ettiğini söyler. Yine Karsî, Eş'arîlerin ifade ettikleri bu görüşü, hakikatte Cebriyye'nin söylemiş olduğu şeyin aynısı olmakla itham eder.¹¹⁰ Karsî bu konudaki hak ve gerçek olanın orta yolu tutmak olduğunu ki bunu da Mâtürîdîlerin ortaya koyduğunu söyler.¹¹¹ Bu yönüyle Karsî'nin, selef yaklaşımı ile Mâtürîdîleri birbirine yakınlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.¹¹²

1.3.4. Mâtürîdiyye

Müellif, irâdî fiiller hakkında meşhûr diğer üç görüşü izah ettikten sonra üçüncü ve son aşamada kendisinin de benimsediği Mâtürîdî görüşünü detaylı şekilde incelemeye girişir.

Karsî, Mâtürîdîlerin, nefsü'l-emrde mevcût olan irâdî/ihdiyârî hareketlerden neşet eden ve dış dünyada mevcût neticeler (âsâr) olan ihtiyârî fiillerin, beş şeyin toplamıyla meydana geldiğini benimsediklerini söyler.¹¹³ Daha önce de ifade edildiği üzere bu, insan fiillerinde yaratmaya konu olmayan şeylerin bulunduğuyla ilişkin bilinçli bir ifadedir. Çünkü irâde yahut ihtiyâr dış gerçeklikte değil, nefsü'l-emrde mevcût olduğundan insanın irâde özgürlüğünün dayanağını bu unsur olmuş olmaktadır. Karsî, bunu detaylandırmadan önce nefsü'l-emr kavramının izahına yoğunlaşır. Karsî, nefsü'l-emr kavramının açık bir tanımını vermese de *nefsü'l-emrde mevcût oluşu*, bir şeyin kendinde bir varlığı ve tahakkukunun olması şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁴ Dolayısıyla nefsü'l-emrdeki mevcût, hâricî ve zihnî varlık olması nazarı dikkate almaksızın bir şeyin kendindeki varlığıdır.¹¹⁵ Nefsü'l-emrdeki mevcût şey, örneğin dört kafası olan bir at varsayımında olduğu gibi, aklın itibarı ve varsayımı almaksızın kendinde var olan şeydir.¹¹⁶

Yine nefsü'l-emrdeki bu mevcût hem -tıpkı yaratılanlar gibi- kendisine etki eden ve ona varlık veren *müessir illet* sebebiyle hâricte var olabileceği gibi hem de böyle olmayıp -aynen Yaratıcı ve zâtî sıfatlarında olduğu gibi- yalnızca kendinde mevcût olabilir. Dolayısıyla aynen *varlıksal*

¹⁰⁸ Birgîvî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, 210.

¹⁰⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹⁰ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹¹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹² Benzer bir tavır için bk. Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017), 195b-196a.

¹¹³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b. Fiilin hasıl olmasında beş şeyin toplamının etkin olduğu fikri Karsî'den önce Esîrî Mehmed Efendi tarafından kullanılmıştır. Esîrî Mehmed Efendi de benzer şekilde bu beş şeyin iki kudret, iki meşîet ve bir tekvîn olduğunu ifade eder. Ancak Esîrîzâde, Karsî gibi, müessir sebep ile yakın sebep ayrımı yapmamıştır. İki risâlede benzer ifade ve fikirlerin varlığı, Karsî'nin Esîrî Mehmed Efendi'nin *Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye* risâlesine vakıf olduğunu ve bundan istifade ettiğini göstermektedir. Fiilin husûlünde beş şeyin toplamı için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹¹⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007), 164.

¹¹⁶ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

masdarların (*mesâdir-i vücûdiyye*) anlamlarında olduğu gibi müessir illet, bu kendinde mevcûda taalluk etmediği gibi buna *hâricî varlık* (vücûd-i hâricî) da vermez. Bundan dolayı bu varlıksal masdarların anlamlarına yaratma ilişmez, çünkü yaratma (halk) “var kılma” (icâd) anlamındadır. Yani var kılma (icâd), hâricî mevcûdu, bu icâdla varoluşu anında, vücûd-i hâricî ile nitelenir kılma’dır.¹¹⁷ Karsî, Allah’ın kıdem, bekâ, kıyâm bi-nefsihi, vahdâniyet ve muhâlefetün li’l-havâdis gibi *selbî sıfatlarını* buna örnek göstererek bu sıfatların nefsü’l-emrde mevcût olduğunu, fakat hâricîte mevcût olmadıklarını ifade eder.¹¹⁸

Karsî, söz konusu bu “*varlıksal masdarların anlamları*”nın, mevcût ve ma’dûm arasında bir vasıta olduğunu ve bunun İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), Ebû Bekir el-Bâkılânî ve Sadrüşşerî’a (öl. 747/1346) gibi muhakkik âlimler tarafından “hâl” olarak adlandırıldığını kaydeder.¹¹⁹ Nitekim bunlar, “mevcûd”u zâtî itibariyle tahakkuk etmiş ma’lûm; “ma’dûm”u asıl itibariyle gerçekleşmemiş ma’lûm ve “hâl”i ise sâbit olan ve başkasına tâbi olarak tahakkuk eden ma’lûm şeklinde tanımlamışlardır.¹²⁰ Bunlara göre hâl, “ne mevcût ne de ma’dûm olan mevcûdun” bir niteliğidir/sıfatıdır.¹²¹

Karsî burada fiilin kaynak ve kökenini izah etmek için fiilin varlık tarzını ve modunu belirlemeye çalışmaktadır. Bu sebeple o, fiilin varlık kategorisinde nasıl bir varlık tarzına ait olduğunu

¹¹⁷ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Karsî, tam da bu sebepten dolayı muhakkik âlimlerin, “Mâhiyetlerin yaratılmış (mec’ûle) yahut mürekkep mâhiyetlerin yaratılmış ve mürekkep olmayan basit mâhiyetlerin ise yaratılmamış olduğunu.” ileri sürenlerin aksine mâhiyetlerin yaratılmamış (gayr-ı mec’ûle) olduğu konusunda ittifak ettiklerini zikrederek onaylamaktadır. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a.

¹¹⁸ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a.

¹¹⁹ “Haller, arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalar. Hallere varlık ve yokluk, ezeliflik (kıdem) ve sonradan olma (hudûs) gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hallerin bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi “şey” (mevcûd) olmaları gerekirdi. Halbuki hallere “şey” denilemez. Bununla birlikte haller, varlığın zatiyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımanın ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılmazlar. Dolayısıyla bunlara şey değil, (lâ şey, ma’dûm) da denilemez.” Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190.

¹²⁰ Aynı şekilde herhangi bir şey, tâbi olmak (tebe’an) şeklinde bile olsa, dışta varlığı olmaksızın nefsü’l-emrdeki varlığından söz edilemez. Zira hâricî tahakkuk, mutlak surette mevcûtta vazgeçilmez şarttır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki zihnî varlık, nefsü’l-emrdeki varlıktan daha geneldir. Zira zihnî varlık, hâricî varlığa ilişkin soyutlamaları içerdiği gibi hem de kanatlı insan örneğinde olduğu gibi dış dünyada olmayan birtakım anlamları da kendisi icat eder. Ancak nefsü’l-emrdeki varlık, yalnızca hâricî varlığa bağlı bir varoluştur. Bu tarz ve moddaki bir varlık hâricî varlık manasına gelmemektedir. Dahası nefsü’l-emrdeki varlıktan yahut mevcûttan söz edilebilmesi, sadece bu varlığın dış dünyada belli bir tahakkukunun olması durumunda geçerlidir. Dolayısıyla dış dünyada hiçbir şekilde tahakkuk etmemiş bir nefsü’l-emr varlık mümkün değildir. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Benzer bir açıklama ve izah tarzı için bk. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 151b; Saçaklızâde, *Risâletu’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 2a, 4a; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 29.

¹²¹ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Ayrıca Karsî burada hâli kabul etmeyen kelâmcı cumhûrun; mevcûdu, dışta tahakkuk etmiş ma’lûm, ma’dûmu ise dışta tahakkuk etmemiş ma’lûm şeklinde tanımladıklarını ve bu kelâmcıların, zihnî varlığı (vücûd-i zihnî) ve hatta nefsü’l-emri dahi kabul etmemeleri sebebiyle hâli reddettiklerini söyler. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Karsî, cumhûrun aksine, muhakkik kelâmcıların zihinde varlığı kabul ettiklerini söyler. Zira bir şeyden soyutlanan sûret, -aynadaki sûretler gibi- pür hayâlî, itibârî ve soyut bir şeydir. Yine bir şeye ait aklî mâhiyet de -akıllardaki hayâlî sûretler gibi- tümel, itibârî ve aklî soyut bir şeydir. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a.

gündeme alır. Karsî, her şeyden önce naslardan hareketle mevcûd olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki temel prensibi kabul etmektedir. O muhakkik kelâmcıların, varlığa ilişkin “mevcûd”, “mâcdûm” ve “hâl” tanımlamalarını onaylayarak “hâl”in masdarî bir anlam olduğunu ve dolayısıyla bunun, mevcûdun bir niteliği olduğunu söyler. Ancak bu hâl, hariçte mevcûd olmadığı gibi macdûm da değildir, dahası bu nefsi'l-emrde mevcûttur. Karsî burada Allah'ın her şeyi yaratmasıyla insanın gerçek fâil oluşu arasındaki sorunu fiilin ve meşîetin anlamlarından hareketle çözümlenmeye çalışır. Karsî, ilk olarak fiile ait anlamlar ve bu anlamların nasıl bir varlık moduna sahip olduğunu belirlemeye çalışır. Şöyle ki kendisinden önce Sadrüşşerî'a, Arap belâğatında masdar anlam -yani masdarın vaz'edildiği anlam- ve masdarla hâsıl olan anlam olmak üzere fiilin iki anlamı olduğunu kabul etmiştir. Örneğin yazma fiilini dikkate aldığımızda bu yazımın iki durumu bulunmaktadır. İlki bu yazma anında fâilin içinde bulunduğu durum olup -ki bu hâldir- fiilin masdarla hâsıl olan anlamıdır. İkincisi ise yazıyı yazanın içinde bulunduğu durumun vücûda getirilmesi (îkâc) olup, fiilin masdarî anlamıdır.¹²²

Aynı şekilde Karsî de Sadrüşşerî'a gibi fiilin bu anlamlarını ortaya koyduktan sonra onun gibi bu anlamların varlık modunu belirlemeye çalışır. Sadrüşşerî'a yazıyı yazan fâilin içinde bulunduğu durumun/hâlin objektif dış gerçeklikte (hâriç) mevcûd olduğunu kabul eder. Ancak fâilin içinde bulunduğu söz konusu durumun vücûda getirilmesinin yani îkâc'ın ise dışta varlığının bulunmadığını dahası bunun sadece itibârî bir şey olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Sadrüşşerî'a'ya göre fâilin yaptığı fiilin, fâilde meydana getirdiği durum/hâl objektif dış gerçeklikte mevcûd iken söz konusu bu durumun nedeni olan îkâc (durumun varlığa getirilmesi ve var kılınması) ise objektif dış gerçeklikte mevcûd değildir. Bu îkâc mevcûd olmadığı için diğer şeyler gibi bir “şey” de değildir. Ayrıca şey olmadığından yaratılmış da değildir. Bu sebeptir ki insanın irâdî fiilinin temelinde mevcûd ve macdûm şeklinde nitelenmesi mümkün olmayan îkâc bulunmaktadır. Söz konusu bu îkâc mahlûk olmadığından irâdî fiiller Allah'ın yaratmasına konu olmamaktadır. Dolayısıyla irâde özgürlüğünün metafizik kökeninde söz konusu bu îkâc yatmaktadır.¹²³

Karsî, hâl ve nefsi'l-emr hakkında gerekli izah ve yaklaşımları serdettikten sonra insana ait irâdî fiillerin beş şeyin toplamıyla meydana geldiği söylemini detaylandırmak amacıyla kaldığı yerden devam eder. Müellif bu beş şeyin toplamı sonucu objektif dış gerçeklikte meydana gelen irâdî fiillerin zorunluluk esasına dayalı olarak değil, aksine Allah'ın âlemde işleyen sünnetine (âdet) uygun olarak meydana geldiğini, çünkü kesin surette mümkün/câiz olmasa da aklen ihtiyârî fiillerin meydana gelmemesinin de mümkün olduğunu vurgular.¹²⁴

Karsî, fiilin meydana gelmesindeki beş temel ilkenin; iki meşîet, iki kudret ve bir tekvîn olduğunu ve bunlardan tekvîn sıfatının fiillerde müessir ve fiilleri yaratıcı (mûcîd) olduğunu, diğer dördünün ise fiillerin varlığa çıkışında (li-hurûci'l-'ef'âl 'ile'l-vücûd) *yakın sebep* konumunda

¹²² Teftâzânî, “Kulların fiilleri Allah yahut insan tarafından yaratılmıştır.” denildiğinde burada icâd ve îkâc olan fiilin masdarî anlamını kastetmediklerini aksine bununla icâd ve îkâc'ın müteallakı olan ve masdarla hâsıl olan anlamı kastettiklerini söyler. Yani örneğin dış gerçeklikte müşâhade ettiğimiz hareket ve hareketsizlikler gibi. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 55.

¹²³ Ayrıntılı bir araştırma için bk. Güdekli, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu”, 90-91.

¹²⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

olduğunu kaydeder.¹²⁵ Fiilin; iki meşîet, iki kudret ve bir tekvîn olmak üzere beş şeyin toplamıyla meydana geldiği fikri, Karsî'den önce Esîrîzâde Mehmed Efendi tarafından *Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye* adlı risâlede savunulduğu görülmektedir. Nitekim Esîrîzâde şöyle demektedir:

“Bir fiile hâriçte îka‘a yâhut îka‘dan istinkâfa yâni o fiili işlemeye yahut işlemekten çekinmeye ve bir emri redde yahut kabûle ve bir hususta harekete yahut sükûna ve bir kelâmı tekellüme yahut sükûta ve bir nesneyi î‘tâya yâhut men‘a ve bir nef‘i celbe ve bir zararı def‘a ve bir hayrı cerre ve bir şerri selbe ve bir şeyi azle ve bir şeyi nasba velhâsıl mecmû‘ şeyde nefye yahut isbâta, yâni iki taraftan birinde abd ef‘âli ihtiyârîyesinin hâriçte husûlüne zafer-i eşyâ-ı hamse âtiyenin ictimâ‘i husûlüyle müyesser olur.”¹²⁶

Karsî bu beş şeyi özet şekilde izah ettikten sonra bunları tafsilatlandırır. Karsî, tekvîn sıfatının Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli, hakikî bir sıfatı olduğunu ifade ederek mevcûdu var kılmanın (icâd), tekvînin bir fonksiyonu olduğunu söyler. Diğer bir anlatımla mevcûda taalluk ettiğinde yaratma (halk) tekvîn sıfatının fonksiyonudur.¹²⁷ Ayrıca tekvînin kudrete indirgenmesinin, âyetlerin zâhirine ters olmasının yanı sıra güç bir zorlama olduğunu ifade eder.¹²⁸ Karsî, tekvînin, yaratma (halk) ve var etme (icâd) anlamında ezeli (lâ-yezâli) ve itibârî bir sıfat olduğunu altını çizerek.¹²⁹

Müellif Karsî, meselenin fiil tarafına yönelik çözümü ve ihtiyârî fiillerin meydana gelmesinde etken olan beş şeyin toplamından olan tekvîn sıfatı hakkındaki açıklamaları yaptıktan sonra fiilin varoluşunda yakın sebep konumundaki insana ait meşîeti incelemeye başlar.¹³⁰ Karsî, insana ait bu meşîetin insandaki varlığının tabi olma yoluyla (bi't-tebe'îyye) tahakkuk ettiğini ve hâl kabilinden olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu savunur. Çünkü Karsî'ye göre meşîet; irâde, kast ve ihtiyâr-ı cüz'î anlamındadır.¹³¹ Bu meşîet, Karsî tarafından, cüz'î fiilin meydana getirilmesi (ikâc) yahut cüz'î fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin yönlendirilmesi istikâmetinde bizde var olan kalbin yönelmesi (teveccüh-i kalb) ve güçlü meyli (meyl-i kavî) olarak tanımlanır.¹³² Böylece meşîet, fiil anında fiilin meydana getirilmesi (ikâc) ya da fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin yönlendirilmesine taalluk eder.¹³³

¹²⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b. Esîrî Mehmed Efendi'nin bu konudaki benzer ifadeleri için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹²⁶ Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a-41b.

¹²⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b. Esîrîzâde ise tekvîni şöyle izah etmektedir: “Tekvîn Allah yaratmasıdır. Bu tekvîn fiile taalluk ettiğinde fiili hâriçte mevcûd kılar.” Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹²⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

¹²⁹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

¹³⁰ Esîrîzâde kulan meşîetini, kulan dilediği fiilin hâriçte var olması için kalben talep ve meyl etmesi olarak tanımlar. Allah'ın meşîetini ise ise ezeli irâdenin takdim ve te'hîr olmaksızın fiile taalluk edip, bu fiili kulan irâdesine/meşîetine muvafık olarak meydana gelmesine tahsis eden sıfat olarak tanımlamaktadır. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹³¹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b-21a.

¹³² Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a Esîrîzâde de aynı şekilde irâdenin kalbin bir meyli ve teveccühü olduğunu söylemektedir. Ayrıntı için bk.; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 39a Ayrıca Saçaklızâde'nin irâdenin/meşîetin kalbin bir meyli olarak tanımlanmasına ilişkin eleştirisi için bk. Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 3b.

¹³³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a.

Meşîet veya irâde eylemlerin temelinde bulunan en hayatî ve önemli unsur niteliğindedir. Ancak Karsî de kendi selefi olan Birgivî gibi bu meşîet ve irâdenin yaratılmamış olması konusunu detaylandırmaz. Ancak şu var ki, Sadrüşşerîf'a tarafından ortaya konulan fiil teorisinin benzer bir formu kendisinden sonraki Mâtürîdî kelâmcılar tarafından irâde, meşîet ve kast gibi kavramlara da uygulanmıştır. Karsî'nin "Meşîetin hâl kabilinden olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu" ileri sürmesi, Sadrüşşerîf'a'dan sonrası geleneğin fiil teorisine kazandırdığı önemli katkılardan biridir.

Karsî'nin meşîeti, "Fiilin meydana getirilmesi (îkâc) yahut fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin yönlendirilmesi istikâmetinde bizde var olan kalbin yönelmesi (teveccüh-i kalb) ve güçlü meyli (meyl-i kavî)" şeklinde tanımlaması ve hâl olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu söylemesi burada dikkat çekicidir. Şöyle ki meşîet, bir yönüyle kalbin niteliğine ve fiilin iki cihetinden (îkâc ve keff) birini gerçekleştiren belirleyici sığata (sıfat-ı muhassise) kullanıldığı gibi, diğer yönüyle de kalbin bu belirleyici sıfatının îkâc'ına, yani varlığa getirilmesine kullanılmaktadır. İlk anlamıyla irâde, kalple kâim olan araz niteliğinde olduğundan mevcûd bir şeydir. Ancak ikinci anlam hâl olması sebebiyle itibârî bir şeydir. Zira akıl bu îkâc'ı tasavvur etmediği zaman hâriçte ve zihinde mevcûd olmaz, yalnızca nefsü'l-emrde mevcûd olur. Dahası akıl îkâc'ı tasavvur ettiğinde ise bu kalple var olur ve dolayısıyla mahlûk olmuş olur. Meşîet, bir yönüyle kalbin bir fiili ve sıfatı olması sebebiyle şey ve yaratılmış olurken diğer yönüyle de zihin, meşîeti tasavvur etmediği sürece zihinde ve objektif gerçeklikte (hâriç) şey ve yaratılmış olmaz ve yalnızca nefsü'l-emrde mevcûd olur. Dolayısıyla fiilin var kılınması ve varlığa getirilmesi olan îkâc dışta ve zihinde değil, nefsü'l-emrde mevcûttur. Buradan hareketle Karsî'nin, "meşîetin yaratılmadığı" ile kastettiği şeyin aslında meşîetin "masdarî bir anlam"ı olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, fiilin iki tarafından birini tahsis eden sıfatın var kılınması olan îkâc masdarî bir anlamdır. Bu masdarî anlam ise objektif dış gerçeklikte mevcûd değil ve bu sebeple mahlûk da değildir. Çünkü bu, hâl kabilinden olan şeylerden sayılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu meşîetin bu anlamıyla Allah'ın yaratmasına konu olmaması ve bu sebeple yaratılmamış oluşu, insana ait irâdî fillerin özgürlüğünün temelini sağlamaktadır. Bu ise esasında kulun fiilinin kendisinden sâdır olan bir şeye dayandığını göstermektedir.¹³⁴

Karsî, meşîte ilişkin izahından sonra beş şeyin toplamından olan insan kudretine geçiş yapar.¹³⁵ Müellif, kudreti fiili ve fiilin varlığını kastetmemiz anında meydana gelen "kuvvet" şeklinde tefsir eder ve bu kudretin fiilden önce değil, fiille beraber olduğunu kaydeder.¹³⁶ Karsî, bu kudretin ise

¹³⁴ Ayrıntılı bir çalışma için bk. Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu", 92-93; Mustafa Bilal Öztürk, "Şeyhülislâm Mehmed Mekkî'nin Risâle fi şerhi Mukaddimâtî'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 20-25.

¹³⁵ Esîrîzâde *Risâletü'l-hâkimîyye*'de bu iki kudret hakkında şöyle demektedir: "Kulun kudreti, fiilin hâriçte mevcûd olmasına organ ve azayle makdûr-i beşerîyesini sarf ile sa'yettir. Allah'ın kudreti ise takdim ve te'hîr olmaksızın taalluk ettiği fiili kulun irâdesine muvafık şekilde 'vücûd-i hâricîye'ye yakınlştırma ve mevcûd olamaya hazır kılar. Diğer bir ifadeyle Allah'ın kudreti fiili halk edip mevcûd kılmaz. Ancak bu fiili tekvînin taallukuna bağlı kılar." Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹³⁶ Kudret fiille eş zamanlıdır. Çünkü kudretin fiilden önce olması durumunda kulun, fiilde tesir hususunda yaratıcıdan bağımsız olması gibi bir sorun açığa çıkmaktadır. Aynı şekilde kudretin fiilden sonra olması ise fiilin kudret olmaksızın yapıldığını gösterir ki bu da muhâldir. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 39a. Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 60.

aslında fiilin meydana gelmesi (îkâc) ya da fiilin meydana gelmemesine (keff) taalluk ettiğini söyler.¹³⁷ Diğer bir anlatımla bu kudret, âdeten fiilin meydana gelmesini yahut fiilin meydana gelmemesini gerekli kılmaktadır. Dahası fiili “meydana getirilmesi” (îkâc) ve “meydana getirmeme” (keff) hâl kabilinden oldukları için hâriçte değil nefsü'l-emrde mevcûd şeyler olduklarından¹³⁸ kudretin fiile taalluk etmesi ve âdeten fiili gerektirici olması (müstelzim), Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi kulun kendi fiilinin yaratıcısı olmasını gerektirmez.¹³⁹ Ancak müellife göre Eş'ârîler bu görüşten kaçınmış; kudreti hiçbir şeyle müteallik kılmamakla kendilerini fiilin meydana gelişinde mecbûr (mejbûrîn) görmüşlerdir.¹⁴⁰ Çünkü yaratma (halk), bir şeyin var kılınması (icâd) anlamına gelir.¹⁴¹ Diğer bir ifadeyle yaratma, bir şeyi bu icâdla var oluşu anında hâriçte mevcûd kılmadır. Dolayısıyla bir şeyin mevcûd oluşu, Eş'ârîlerin vehmettikleri gibi, illetin o şeydeki etkisi ile çelişmez.¹⁴²

Müellif burada önemli bir noktaya dikkat çekerek “Yaratmanın (halk), yokun var kılınması (icâdü'l-ma'dûm) olduğu” şeklinde meşhûr olan görüşün, aslında toleranslı bir yaklaşım olduğunu ve dahası müellif, bu sözün zâhirî olarak “Ma'dûmun kendinde var olduğunu ve illetin bu ma'dûmu yokluktan varlığa çıkardığını” söyleyen Mu'tezile mezhebine uygun düştüğü kanaatini taşımaktadır.¹⁴³

Müellif, fiilin kendisiyle hâsıl olduğu beş şeye ilişkin olarak tekvîn ve insana ait meşîet ile kudreti izah ettikten sonra Allah'ın meşîeti ile kudretine geçiş yapar. Karsî, bu meşîetin, bizim meşîetimizin fiillerimize taalluku anında yahut meşîetimizin fiillerimize taallukundan sonra Allah'ın zamansal değil zâtî bir sonralık şeklinde kendisinde tahakkuk eden meşîeti olduğunu söyler. Ona göre bu meşîet, Allah'ın zatıyla kâim-kadîm irâdesinin bir fiili tahsis etmeye yahut o fiili tahsis etmemeye doğru yönlendirmeye (tevcih) zâtının teveccühü ve manevî yönelimidir (ikbâl-i ma'nevî).¹⁴⁴ Diğer bir ifadeyle Allah'ın meşîeti, kendisinin ezeli irâdesini bir fiili tahsise yahut tahsis etmemeye yönlendirmesine taalluk eder.

Karsî, bunların yanı sıra fiilin hâsıl olmasında etken olan Allah'ın zatıyla kâim-ezelî kudretinin ise fiili varoluşa hazırlayarak fiilin hâricî varlığa yakınlaştırılmasına (takrîbü'l-fi'l-ile'l-vücûd) taalluk ettiğini kaydeder.¹⁴⁵ Müellif burada kudret ile tekvîn sıfatlarını birbirinden ayırt etmek ve bunların ayniliğini savunan görüşü geçersiz kılmak gayesiyle Allah'ın ezeli tekvîninin ise, fiili var kılmaya (icâd) taalluk ettiğini ve bu tekvînin, fiili vücûdu anında/halinde mevcûd kılarak fiili hâricî

¹³⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a-21b.

¹³⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a.

¹³⁹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a.

¹⁴⁰ Fahreddin Râzî, *el-Muḥaṣṣal: Efkârü'l-müteakaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn min'l-hükemâ ve'l-mütেকellimîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtil-Ezher, 1411/1991), 194-199; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyyi*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/1/243; Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 49-56; Hamdi Gündoğdu, “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.

¹⁴¹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴² Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a. Bu yaklaşımla örtüşen bir ifade için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41a.

varlıkla muttasıf kıldığını izah eder.¹⁴⁶ Müellif, fiilin husûlünde etkin beş şeyi izah ettikten sonra, son aşamada konuya ilişkin temel tespitlerde bulunarak meseleyi toparlamaya çalışır.

Esîrîzâde ise bu beş şeyin toplamıyla fiilin meydana gelişini şöyle tasvir etmektedir:

“Kul bir fiili murâd edip yani kalben bu fiili talep ederse Yaratıcı da bu anda fiili kulun irâdesine mahsûs kılar. Yine kul, cevârih ve azâsıyla fiil-i ihtiyârîyesi olan maktûr-i beşeriyesini sarf ederse Allah da o anda bu fiili mevcûdiyete yakınlaştırır ve hazır kılar. Akabinde Allah bu fiile ezeli tekvînini taalluk ettirirse bu fiil mevcût olmuş olur. Ancak eğer taalluk ettirmese bu fiil mevcût olmayıp mevcûdiyete yakın ve hazırlanmış şekilde kalmaya devam eder. Özetle kulun ancak kendi ihtiyârî fiilinde kesb sıfatı ile muttasıf olmak hususunda bir dahli vardır, fakat bu fiilin vücûda gelmesi hakkında hakikî fâil ve müessir Allah'tır.”¹⁴⁷

Karsî, Allah'ın ezeli tekvininin taallukuyla, ızırârî fiillerin olduğu gibi ihtiyârî fiillerin de tek yaratıcısı olduğunu ifade eder. Dahası, tekvîninin taallukuyla Allah bütün varlıkların/şeylerin yaratıcısıdır.¹⁴⁸ Ayrıca Karsî, kullara ait fiillerin Allah'ın ezeli ilmi ile ezeli takdiri ve *levh-i mahfûz*'daki ebedî yazımı ile ebedî irâdesi sebebiyle olmasının bu fiillerin kullardan bir zorlamayla (cebr) ortaya çıkışını gerekli kılmadığını söyler. Ona göre Allah, kulların bu fiilleri kendi tercihleri ile yapacaklarını ezelde bilmiştir. İşte bundan dolayı Allah bu fiilleri takdir etmiş, *levh-i mahfûz*'da yazmış ve bu fiilleri irâde etmiştir.¹⁴⁹ Ona göre bu sebeptendir ki İmâm A'zam *el-Fıkhü'l-ekber*'de “Allah, kulun fiilini nasıl olacağını yazmış (bi'l-vasf), fiiller böyle olsun şeklinde hüküm verme olarak yazmamıştır (lâ bi'l-hüküm).”¹⁵⁰ demiştir. Şayet bunun aksine bir görüş, aslında Allah hakkında cebr nispeti yapılması anlamına gelir.¹⁵¹

Karsî, Sadruşşerî'a'nın *et-Tavzîh* eserinin mukaddimât-ı erba'a bölümü, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mağâsîd*'ı ve Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-muhammediyye* eseri olmak üzere Mâtürîdî kitaplarından derlediği ve özetlediği görüş ve yaklaşımının doğru olduğunu ve ayrıca bunun hem aklî hem de naklî delillerle sabit olduğunu, zira Cebriyye'nin aksine insanın ihtiyârî fiillerinde bir dahlinin bulunduğunu ve yine Mu'tezile'nin aksine insanın kendi ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı olmadığını ortaya koyduğunu ifade eder.¹⁵²

¹⁴⁶ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a.

¹⁴⁷ Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41a-42b.

¹⁴⁸ Müellif burada bir noktaya dikkat çekerek muhakkik âlimlerin, Allah'ın “Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu 'ol!' demekten ibarettir; o da hemen oluverir.” [Yâsîn 36/82] şeklindeki sözünün, ezeli tekvîninin taallukuyla varlıkları/şeyleri yaratmadaki hızdan kinâye olduğu, yoksa zâhîri manasından ibaret olmadığı hususunda ittifak ettiklerini söyler. Zira aksi durumda kudret ve tekvîn işlevsizliğinin yanı sıra kelâm sıfatının da varlıklara tesiri gerekli olurdu. Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a. Tekvîn, kudret ve kelâm sıfatlarının konusundaki benzer bir yaklaşım için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹⁴⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b Benzer ifadeler için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 148b.

¹⁵⁰ Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Ali el-Kârî, *Minahü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhü'l-ekber*, thk. Vehbî Süleymân Çavcı (Beyrût: Dâriü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009), 234.

¹⁵¹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

¹⁵² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a.

Karsî, Allah'ın insana ait irâdî fiillerin yaratıcısı olduğu gibi aynı şekilde O'nun, her şeyin yani hâriçte varlığı irâde edilen (meşîuⁿ vücûduhu)¹⁵³ her şeyin de yaratıcısı olduğunu¹⁵⁴ ve bununla beraber fiilleri kastetme anında insana ait bir tercihin (ihtiyâr) ve bir kudretin de var olduğunu söyler.¹⁵⁵

Müellif, masdarlarla hâsil olup hâriçte mevcût *ihitiyârî fiillerde* ve nefsü'l-emrde mevcût *ihitiyârî hareketlerde* izâfî şeyler ve varlıksal masdarların anlamları olarak varolmaları için hâdis varlıkların hüdûsu anında tam illetin kendisinde hâriçte mevcût olmayan fakat nefsü'l-emrde de ma'dûm olmayan ve mevcût ile ma'dûm arasında vasıta olan ve hâl diye isimlenen şeylerin olması gerektiğini söyler. Örneğin meşîetimiz, meşîet ve kudretimizin taalluku; Allah'ın meşîeti, Alah'ın kudretinin ve tekvîninin taallukunda olması gibi.¹⁵⁶ Şayet böyle olmaması durumda hâdisin varlığının dayandığı şeylerin tamamının pür/sırf varlıklar olması ve bunların da Zorunlu Varlık'a dayanması durumunda hâdis varlıkların kadîm olması, Zorunlu Varlık'ın ortadan kalması ve ma'lûlün tam illetinden geri kalması gibi sakıncalar açığa çıkmaktadır. Yahut hâdisin varlığının dayandığı şeylerin tamamının pür yokluklar (ma'dûmât) ya da yokluklarla beraber mevcûdât olması durumunda ise ma'dûmun mevcûda illet olması zorunluluğu açığa çıkmaktadır. Dahası Zorunlu Varlık'ın ispat edilmesinin önu kapatılmış olmaktadır.¹⁵⁷ Dolayısıyla Karsî'ye göre söz konusu bu izâfî şeylerin/durumların zorunluluk (îcâb) yoluyla Zorunlu Varlık'a dayandırılması mümkün değildir. Çünkü hâdis varlıkların kadîmliği ya da Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması veyahut ma'lûlün kendisinin tam illetinden geri kalması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁸ Daha da ötesi, Karsî'ye göre ihtiyâr ve kudretimizin taallukunun her ikisi kendi tercihimize (ihtiyâr) dayanır. Allah'a ait ihtiyâr ve irâde, kudret ve tekvîn taalluku ise O'nun kendi ihtiyâr dayanırlar. Bundan dolayı da her bir tercih (ihtiyâr) için başka bir tercih (ihtiyâr) gerekmez. Çünkü tercih edilen fiil, şayet kasten veya asâleten şeklinde ise bu fiil için kendisine taalluk eden, kendisinden önce var olan ve kendisinden farklı (mugâyir) bir tercihin (ihtiyâr) olması gerekir. Eğer ki bu fiil, içirme (zımmen) ve tabi olma (tebe'an) şeklinde ise bu fiil için kendisinden zâtı gereği farklı (mugâyir) bir tercihin (ihtiyâr) olması gerekmez. Bilakis tercih edenin tercihi (ihtiyâr-ı muhtâr), içirme ve gerektirme (iltizâm) olarak kendi zâtı için bir tercihtir.¹⁵⁹

Karsî, risâlenin hâtimesinde bütün bunlar ortaya konulduğunda fiilin hâsil olmasında bu beş şeyin toplamına dayandığını ve bu görüşün bir taraftan naslara uygun düştüğünü, beri taraftan diğer görüşlere yönelik eleştirilerin odağından uzak olduğunu ve de zorlama yorumlara girmediğini izah eder. Karsî son olarak kısaca kesb kavramı üzerinde durarak kesbi, fiili meydana getirme (îkâc) yahut getirmemeye kudretin yönlendirilmesine tercihi (ihtiyâr) yönlendirmek olarak

¹⁵³ Bu kavram Saçaklızâde tarafından da kullanılmaktadır. Bk. Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 8b.

¹⁵⁴ Benzer ifadeler için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 147a; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a; Tâşkôprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 58.

¹⁵⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a.

¹⁵⁶ Benzer ifadeler için bk. Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a; Tâşkôprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 64.

¹⁵⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b. Benzer ifadeler için bk. Tâşkôprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 67.

¹⁵⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b.

¹⁵⁹ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b.

tanımlamaktadır. Karsî, bu kesb tanımının Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi "Kudretin fiile yönlendirilmesiyle fiilin var kılınması (îcâd)." anlamında olmadığını¹⁶⁰ ayrıca Eş'ârîlerin zannettiği gibi "İhtiyâr ve kudretin fiille eş zamanlı olması." anlamında da olmadığını söylemektedir. Yine ona göre bu tanım, bazı Mâtürîdîlerin kesbi "âletle/vasıtayla gerçekleşen şey ya da kulan kudretinin mahallinde meydana gelen güç yetirilen bir şey (makdûr) veyahut güç yetirenin (kâdir) münferit/müstakil olmasının mümkün olduğu şey" şeklindeki tanımlamalarından da ayrılmaktadır.¹⁶¹

2. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.
2. Tahkikte herhangi bir nüsha "asıl nüsha" olarak esas alınmadı. Neşredilen metin, üç farklı nüshanın karşılaştırılması üzerinden en doğru metne ulaşma gayesi üzerine tahkik edilmiştir.
3. Risâlenin tahkiki sırasında bu nüshaların hâmişlerinde bulunan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilmiştir. Nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotlarda gösterilmiştir.
4. Karsî'nin bu risâlesi "memzûh şerh" yöntemiyle yazıldığından "metin" ve "şerh" ayrımına dikkat edilmiş ve bundan dolayı gerek tahkikte gerekse tercümede metin kısmı parantez içinde bold şekilde gösterilmiştir.

3. Risâlenin Nüshaları ve Tahkikte Kullanılan Nüshalardan Örnekler (İlk ve Son Sayfalar)

Karsî'nin risâlesine ait toplamda yirmi (20) nüshaya ulaşılmıştır. Bunlardan yalnızca 3 tanesi İsam Tahkikli Neşir Esasları'na (İTNES) göre belirlenip tahkikli neşirde kullanılmıştır. Nüshanın Dâvûd-i Karsî'ye nispeti konusunda bir şüphe söz konusu değildir. Ancak Karsî'nin bu risâleyi isimlendirmemesi beraberinde birçok ismin yaygınlık kazanmasına neden olduğu söylenebilir. Risâle, "Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye", "Risâletü'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye", "Risâle fi beyânî'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye", "Risâle fi mes'eleti'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye", "Risâle fi'l-İhtiyârî'l-cüz'î ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye" "Risâle-i İrâde-i Cüz'îyye", "Şerh-i İrâde-i Cüz'îyye" ve "Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye ve'l-idrâkâtî'l-kalbiyye" şeklinde isimlerle kataloglarda kayıtlı bulunmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bazı isimlendirmelerdeki "idrâkâtü'l-kalbiyye" ifadesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira gerek Karsî'nin bu risâlesinin içerisindeki ibare gerekse Birgivî'nin *et- Tarîkat* eseri ile Esîrî Mehmet Efendi ve Akkirmânî'nin irâde-i cüz'îyye risâlelerindeki ibare "irâdâtün kalbiyye" şeklindedir.¹⁶² Muhtemelen buradaki hata, "irâdât" kelimesinin "idrâkât" şeklinde yanlış okunmasından kaynaklanmış olabilir.

3.1. Süleymaniye Ktp., Çelebî Abdullah Efendi Koleksiyonu, nr. 387.

Mecmûanın 123b-134a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 11 varaktan müteşekkildir. Neşirde bu nüshayı [ç] harfiyle gösterdik. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiş; nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve açıklamalar bulunmaktadır.

¹⁶⁰ Benzer ifadeler için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a.

¹⁶¹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b-23a.

¹⁶² Birgivî, *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, 210; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 147b; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 42a; Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

Nüsha, hicrî 1158 yılında Mustafa b. İbrâhim tarafından istinsâh edilmiştir. Eski tarihli nüsha olması, hata payının az olması ve birçok tashîh ve minhüvâtı ihtiva etmesi sebebiyle tahkikli neşirde kullanılmıştır.

3.2. Konya Yazma Eserler Ktp., Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 146/11.

Mecmûanın 171b-178b varakları arasında olan nüsha rikâc hattıyla yazılı olup, 9 varaktan müteşekkildir. Neşirde bu nüshayı [ع] harfiyle gösterdik. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birkaç minhüvât bulunmaktadır. Nüsha, hicrî 1165 yılında Karsî'nin öğrencisi Süleymân b. Habîb el-Bosnevî el-Âkhisârî tarafından istinsâh edilmiştir. Bu nüsha, müellifin öğrencisi tarafından istinsâh edilmiş olması, birçok yerde isabetli olması, hata payının az olması ve yine eski tarihli olması nedeniyle tahkikli neşirde kullanılmıştır.

3.3. Köprülü Yazma Eser Ktp., Mehmed Âsım Bey Koleksiyonu, nr. 720.

Mecmûanın 14b-23b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Neşirde bu nüshayı [ع] harfiyle gösterdik. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüsha, hicrî 1109 yılında Muhammed b. Ali tarafından istinsâh edilmiştir. Hâmişte bazı başlıklar kırmızı mürekkeple gösterilmiştir. Bu nüshanın, büyük ölçüde isabetli ve hata oranının az olması nedeniyle tahkikli neşirde kullanılmıştır.

3.4. Süleymaniye Ktp., Fâtih Koleksiyonu, nr. 5305.

Mecmûanın 105a-113b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 9 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüsha, hicrî 1168 yılında Seyyid Muhammed b. Seyyid eş-Şeyh İbrâhim er-Rûşçîki tarafından istinsâh edilmiştir. Hâmişte bazı tashihler vardır.

3.5. Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnî Paşa Koleksiyonu, nr. 1171.

Mecmûanın 107b-116b varakları arasında olan nüsha reyhânî hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüsha, hicrî 1281 yılında Mustafa Âsım tarafından istinsâh edilmiştir.

3.6. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi Koleksiyonu, nr. 1392.

Mecmûanın 14b-19a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 5 varaktan oluşmaktadır. Nüsha eksik bir nüsha olup "Kaderiyye mezhebi" faslına kadar istinsah edilmiştir. Nüsha, hicrî 1186 yılında istinsâh edilmiştir.

3.7. Süleymaniye Ktp., Serez Koleksiyonu, nr. 1422.

Müstakil nüsha 1b-16a varakları arasındadır. Ta'lik hattıyla yazılı olup, 16 varaktır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir.

3.8. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 475.

Mecmûanın 1b-10a varakları arasında olan nüsha nesih hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri siyah mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde başlıklar bulunmaktadır.

3.9. Süleymaniye Ktp., Petrev Paşa Koleksiyonu, nr. 648.

Mecmûanın 80b-89b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 9 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok tashih bulunmaktadır.

3.10. Süleymaniye Ktp., Lâlâ İsmâil Koleksiyonu, nr. 284.

Mecmûanın 57a-63b varakları arasında olan nüsha yoğun ve sıkışık bir ta'lik hattıyla yazılı olup, 7 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri, birçok başlık ve giriş cümleleri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok tashih bulunmaktadır.

3.11. Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmâil Hakkı Koleksiyonu, nr. 404.

Bu nüsha bir mecmûayla birlikte Bolulu İbrahim Efendi Matbaası'nda 1312 yılında İstanbul'da basılmıştır. Ancak bu mecmûada yazı siteli matbaa baskısı şeklinde değil de el yazması şeklinde görülmektedir. Ayrıca bu nüshanın hâmişinde risâle üzerine Osmân el-Hamdî es-Sillevî b. Ahmed eş-Şükrî tarafından yazılmış olan hâşiye ve yine nüshanın baş tarafında onun yazdığı Karsî'nin hayat tercemesi de bulunmaktadır.

3.12. İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Ktp., nr. 404.

Mecmûanın 52b-69a varakları arasında olan nüsha nesih hattıyla yazılı olup, 18 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri herhangi bir mürekkeple çizilmemiştir. Ayrıca nüsha üzerinde 1196 tarihli vakıf mührü bulunmaktadır.

3.13. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Ktp., nr. 1107/5.

Mecmûanın 41b-51b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde bazı tashih ve açıklamalar bulunmaktadır. Nüsha Hezargrad doğumlu Yûnus b. Muhammed el-Hanefî tarafından istinsâh edilmiştir.

3.14. Balıkesir Ömer Ali Bey Yazma Eser Ktp., İl Halk Koleksiyonu, nr. 370/2.

Mecmûanın 7a-17a varakları arasında olan nüsha şikeste ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1175 yılında istinsâh edilmiştir.

3.15. Manisa Yazma Eser Ktp., Akhisâr Zeynelzâde Koleksiyonu nr. 156/6.

Mecmûanın 25b-40b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 15 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri siyah mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1160 yılında Ali b. Ali el-Müftî el-Beylekî tarafından istinsâh edilmiştir.

3.16. Konya Yazma Eser Ktp., Konya İl Halk Koleksiyonu, nr. 563/1.

Mecmûanın 1b-11b varakları arasında olan nüsha reyhanî hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1186 yılında Ahmed b. İsmâil tarafından istinsâh edilmiştir.

3.17. İstanbul Millet Ktp., Ali Emiri Arabi Koleksiyonu, nr. 4322.

Mecmûanın 70b-77b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 7 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1186 yılında istinsâh edilmiştir.

3.18. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Beyazıt Koleksiyonu, nr. 1869.

Mecmûanın 70b-81b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 11 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüshanın hicrî 1332 tarihli vakıf mührü bulunmaktadır.

3.19. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Beyazıt Koleksiyonu, nr. 3129.

Mecmûanın 1b-12a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 11 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Müstensih ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır.

3.20. Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1102/7.

Mecmûanın 87b-97a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın metin kısmının tamamı kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca nüshanın hâmişlerinde başlık ve bazı açıklamalar mevcuttur. Nüsha hicrî 1159 yılında Şehrî Hâfız Ahmedî Efendî tarafından istinsâh edilmiştir.

3.21. Mısır Millî Kütüphanesi, nr. 3228.

Çalışmamıza konu olan söz konusu risâleye ait bir nüsha da Mısır Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Fakat risâlenin bu nüshasını temin edemedik.

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde naslarda işaret edilen ve Allah'ın bütün mevcûdâtın gerçek müessiri ve yaratıcısı olmasıyla insanın fâilliği ve dolayısıyla sorumluluğunun çözümüne yönelik kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerin farklı öneri ve yaklaşımları ortaya koydukları görülmektedir. Dahası bu disiplinler kendi içlerinde de birbirinden ayrışarak farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Müteahhirûn dönemi Mâtürîdî kelâmcısı Dâvûd-i Karsî'nin *Risâlet fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye* adlı söz konusu bu risâlesinde, müteahhirûn Mâtürîdî kelâmcıları üzerinde dominant bir etki ve yaygınlığa sahip Sadrüşşerî'a'nın etki ve katkıları görülmektedir. Dâvûd-i Karsî'nin risâlesinde meselenin haline yönelik Sadrüşşerî'a'dan hareketle ortaya koyduğu çözüm teşebbüsü, Sadrüşşerî'a'nın inşa edip geliştirdiği doktrinin anlaşılması ve tatbik edilmesinde büyük bir öneme sahiptir. Dâvûd-i Karsî'nin risâlede temellendirmeye çalıştığı en önemli fikir, insan fiillerinin ifade edildiği gibi mutlak surette tamamen “şey” olmadığıdır. Yani bir fiilin hem “şey” dolayısıyla mevcûd ciheti -ki bu fiilin masdarla hâsıl olan anlamıdır- hem de “şey olmayan” ve dolayısıyla mevcûd olmayan ciheti -ki bu da fiilin masdarî anlamıdır- bulunmaktadır. Fiilin “şey” yani mevcûd olan ciheti yaratmaya konu olurken, fiilin “şey olmayan” yani mevcûd olmayan ciheti ise hâl olması nedeniyle Allah'ın yaratmasına konu olmamaktadır. Karsî buradan hareketle insan fiillerinin tamamen şey olmadığı, dolayısıyla toleranslı bir şekilde ifade edilen “insan fiillerinin şeyliği” ile kastedilenin, aslında fiilin masdarla hâsıl olan anlamı

olduğunu ortaya koyar. Böylelikle insan fiillerinde yaratmaya konu olmayan tarafının/cihetinin ispat edilmesiyle insanın irâdî fiillerinin gerçek fâil oluşuna metafizik bir temel sağlanmıştır. Benzer şekilde risâlede meselenin çözümüne yönelik dikkat çeken diğer bir fikir ise Karsî'nin, irâde özgürlüğü ve dolayısıyla insan sorumluluğunun kaynağı konumundaki tercihin yani meşîetin ontolojik statüsünü tayin etmek suretiyle bunların Allah'ın yaratmasına konu olmadığını ileri sürmesidir. Karsî; kasıt, irâde-i cüz'îyye ve ihtiyâr anlamındaki meşîetin hâl türünden olmasından dolayı bunun yaratılmamış olduğunu söyler. Çünkü meşîetin meydana getirilmesi, yani îkâ' "şey" olmadığından "mevcût" da olmamakta ve hâl olması sebebiyle de yaratılmış olmamaktadır. Karsî'nin, fiilde olduğu gibi meşîet/irâde konusunda da varlıksal konumundan hareketle ortaya koyduğu bu tavır, kesbin mâhiyetinin yani insanın ihtiyârî fiillerindeki tesir yönünün belirlenmesinde ve gerçek fâil oluşunun temellendirilmesinde çok mühim bir rol oynadığı izahıta varestedir. Zira bu, bir taraftan naslarda belirtilen ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşunu teminat altına almış; öbür taraftan ise insanın fiillerdeki tesiri üzerinden insanın irade özgürlüğü ve sorumluluğunun kaynağını belirginleştirmiştir. Zira fiillerin ne cebir ne de tefvîz şeklinde olduğu, aksine bu ikisi arasında bir durum ile gerçekleştirildiği söylenmiş, fakat bu aradaki durumun mâhiyetine ilişkin bir söylem geliştirilmemiştir. Böylece bu cebir ve tefvîz arasındaki durumun mâhiyeti hakkında hem fiil hem de irâdenin bir kısım anlamlarının yaratmaya konu edilmemesi ile bir bakıma insanın fiillerdeki fâilliği ve özgürlüğü için metafizik bir temellendirme tespit edilmiş olmaktadır.

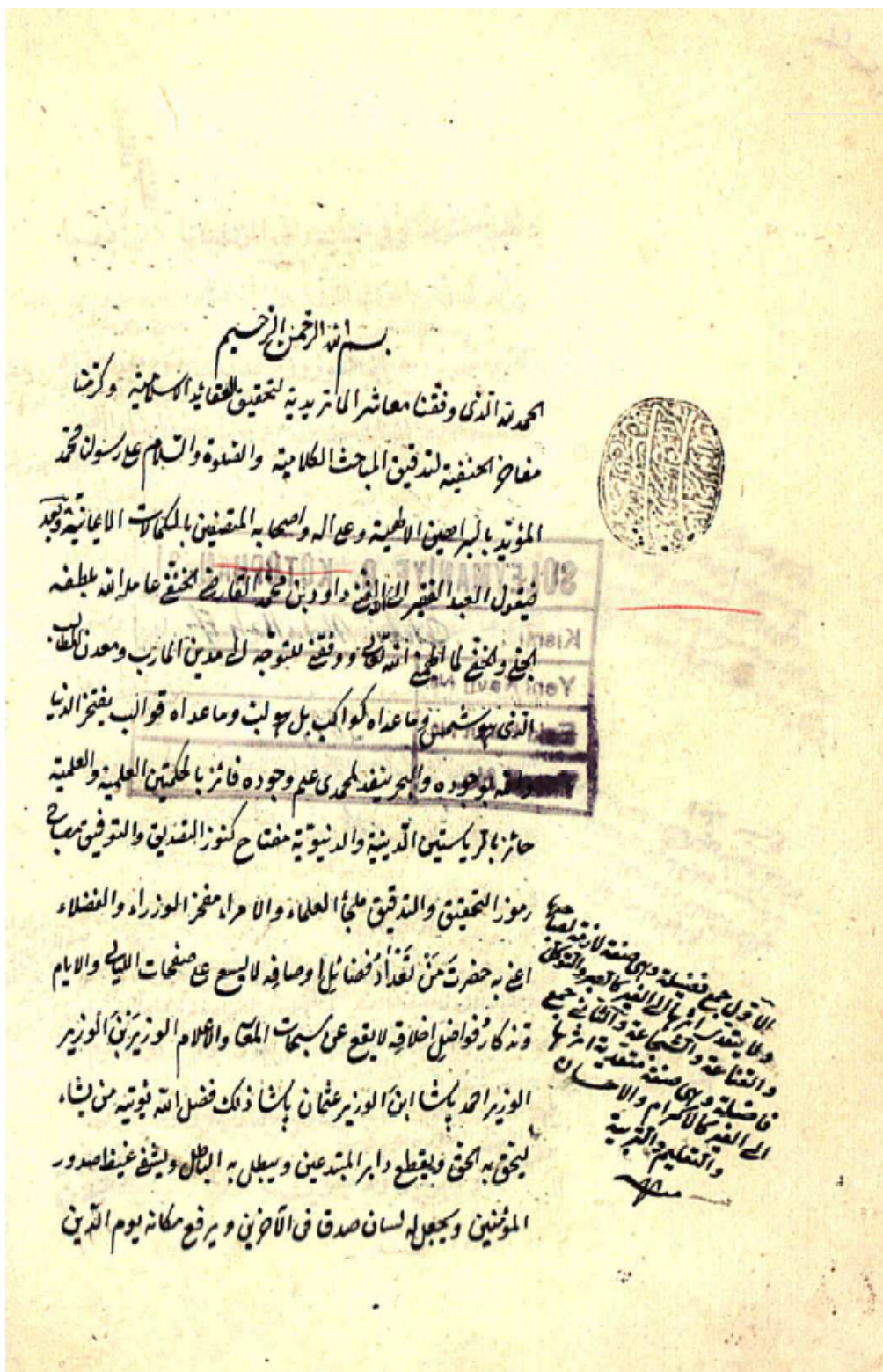
Kaynakça

- Ahmed Âsım Efendi. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: Darü't-Tıbâ'ati'l-Ma'mûre, 1. Basım, 1285/1868.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939, 138a-160b.
- Alâî, Muhammed b. Mustafa el-. *Şerhu İrâde-i Cüz'iyeye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2844, 46b-52a.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Minahü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Vehbî Süleymân Ğavcî. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1430/2009.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprüzâde'nin "Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader" Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdilik ve İrade-i Cüz'iyeye Meselesi". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdilik*. ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak. 1/41-48. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdilik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Ay, Mahmut. *Sadrüşşerî'a'da Varlık: Ta'dilü'l-Ulûm Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması*. Ankara, 1. Basım, 2006.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Birgivi, Muhammed b. Pîr Alî. *et- Tarihâtü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 1432/2011.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "İrâde-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâki'a fi ef'âli'l-İbâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiyeye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtü'l-vâki'a fi ef'âli'l-İbâd' Adlı Hâşiyesi". *ATEBE* 4 (Aralık 2020), 57-100.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî. Beyrût: Dâru'n-nefâis, 2. Basım, 1428/2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*. thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Devvânî, Celâluddîn. "Risâle fi halkî'l-a'mâl". *er-Resâ'ilü'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. İsfehân: Kütüphanê-i Umûmî-yi İmâm Emrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1. Basım, 1405/1984.

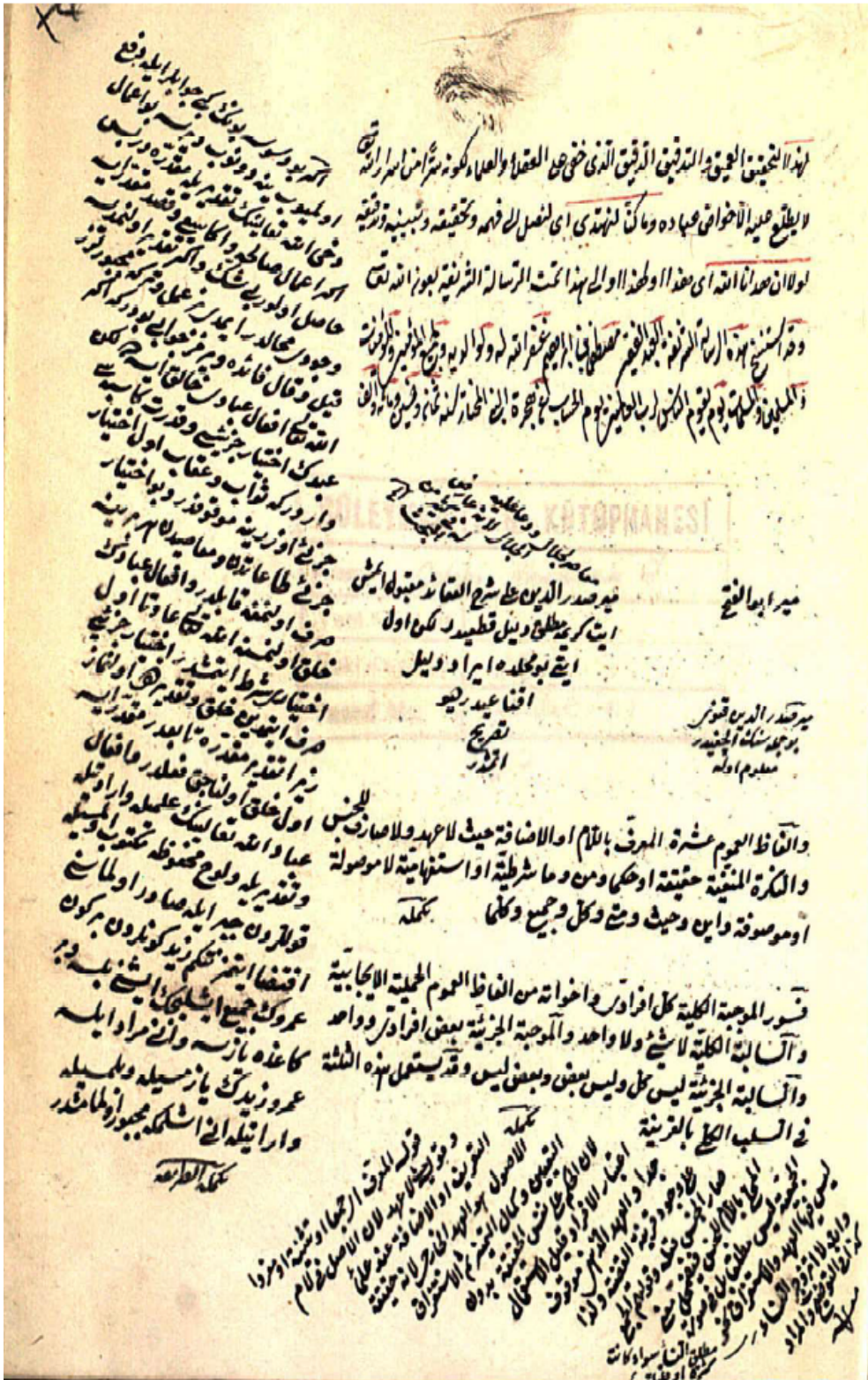
- Devvânî, Celâlüddin. *Şerhu'l-Âkâ'idî'l-azudiyye (Gelenbevî Hâşiyesiyle birlikte)*. 2 Cilt. Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1. Basım, 1317/1899.
- Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Tenzîlu'l-efkâr fi ta'dîli'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2a-75a.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fi ef'âli'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 973/10, 26a-26b.
- Ebu'l-Muîn enNesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratu'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1423/2003.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- Esîrîzâde, Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî. *Risâletu'l-hâkimîyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607, 35a-57a.
- es-Sâdık el-Kayserî. *Risâle fi ef'âli'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824, 47b-48a.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Maqâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. thk. Naîm Zerzûr. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Gümülcinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye ve ef'âli'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20a-33b.
- Gündoğar, Hamdi. *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gündoğdu, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Hâcî Mahmûd. *Nazmu'l-ferâ'id fi tehzi'bi'l-akâ'id*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/4, 32a-40b.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Şerhu'l-Çaşıdeti'n-nûniyye*. thk. Abdünnasîr Nâtur el-Hindî. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1. Basım, 1429/2008.
- Hayâtî Ahmed Efendi. *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1, 1b-2a.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrût: Franz Stein, 1. Basım, 1380/1961.
- Kâdi'l-kudât Abdülcebâr. *Şerhu Uşûli'l-Çamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

- Kâdî Mîr, Meybüdü. *el- Kâdî Mîr 'ale'l-Hidâye*. Dersaâdet: Matbaa-yı el-Hâc Hüseyin Efendi, 1. Basım, 1313/1895.
- Kâdîzâde, Mehmed Efendi. *Mümeyyizetu mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'an mezhebi'l-ğayriyye*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/14, 100b-105b.
- Karacan, Murat. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz. 239-265. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-ğalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720, 14a-23a.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Memiş, Murat. "İlahî İrâdenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Namli, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-176. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 9. Basım, 1397/1977.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 9. Basım, 1397/1977.
- Özdemir, Metin. "Problematic Boyutlarıyla Kader Meselesi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji III: İnsan İradesi ve Kudreti İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Şeyhülislâm Mehmed Mekki'nin Risâle fi şerhi Mukaddimâtî'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 1-47. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3474588>
- Öztürk, Resul. *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Pehlevânî, Mûsâ Efendi et-Tokâdî. *Risâletü'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-ibâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28, 170b-171a.
- Râzî, Fahreddin. *el-Me'tâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhiyyi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muḥaṣṣal: Efkârü'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn min'l-hükemâ ve'l-müteḳellimîn*. thk. Tâhâ Abdürreâuf Sa'd. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtîl-Ezher, 1. Basım, 1411/1991.
- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ risâleti ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 73b-75a.

- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306, 1b-8b.
- Sadrüşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu ta'dîli'l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333, 95a-201b.
- Sadrüşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-tenkîh*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1435/2014.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Abdürrahim Fedâi Efendi'nin İrade-i Cüz'îyye Risâlesi: Tahlil, Tercüme ve Tahkik". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 133-163.
- Süt, Nasır. "İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 169-182.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd eş-. *Kelâm'a Giriş*. çev. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rîfe, 1. Basım, 1404/1983.
- Tala, Murat. "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişâh'ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 359-396.
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Ta'dîlu'l-aqvâl fi mes'eleti halkî'l-a'mâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 1017, 195b-196a.
- Tâşköprîzâde, Ahmed Efendi. *Risâletu'l-każâ ve'l-kader*. thk. Muhammed Zâhid Kâmil Çûl. Köln: Menşûratü'l-Cemel, 1. Basım, 1428/2008.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-akâ'id*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 11. Basım, 1308/1987.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu iştilâhâtî'l-funûn*. thk. Ahmed Hasan Basaj. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1434/20013.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre insan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2016.



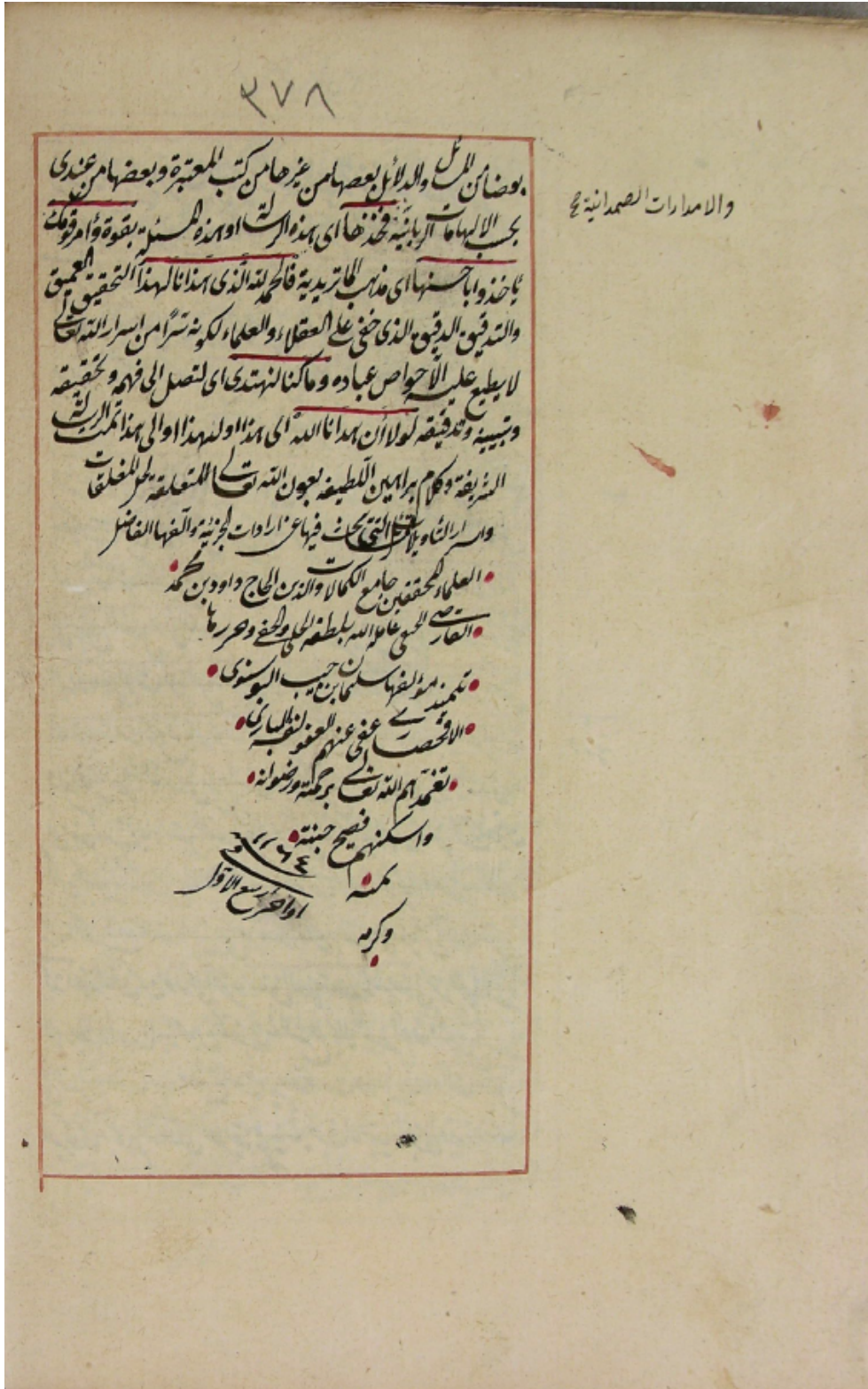
Süleymaniye Ktp., Çelebî Abdullah Efendi Koleksiyonu, nr. 387, vr. 112b. İlk Sayfa



Süleymaniye Ktp., Çelebî Abdullah Efendi Koleksiyonu, nr. 387, vr. 124a. Son Sayfa



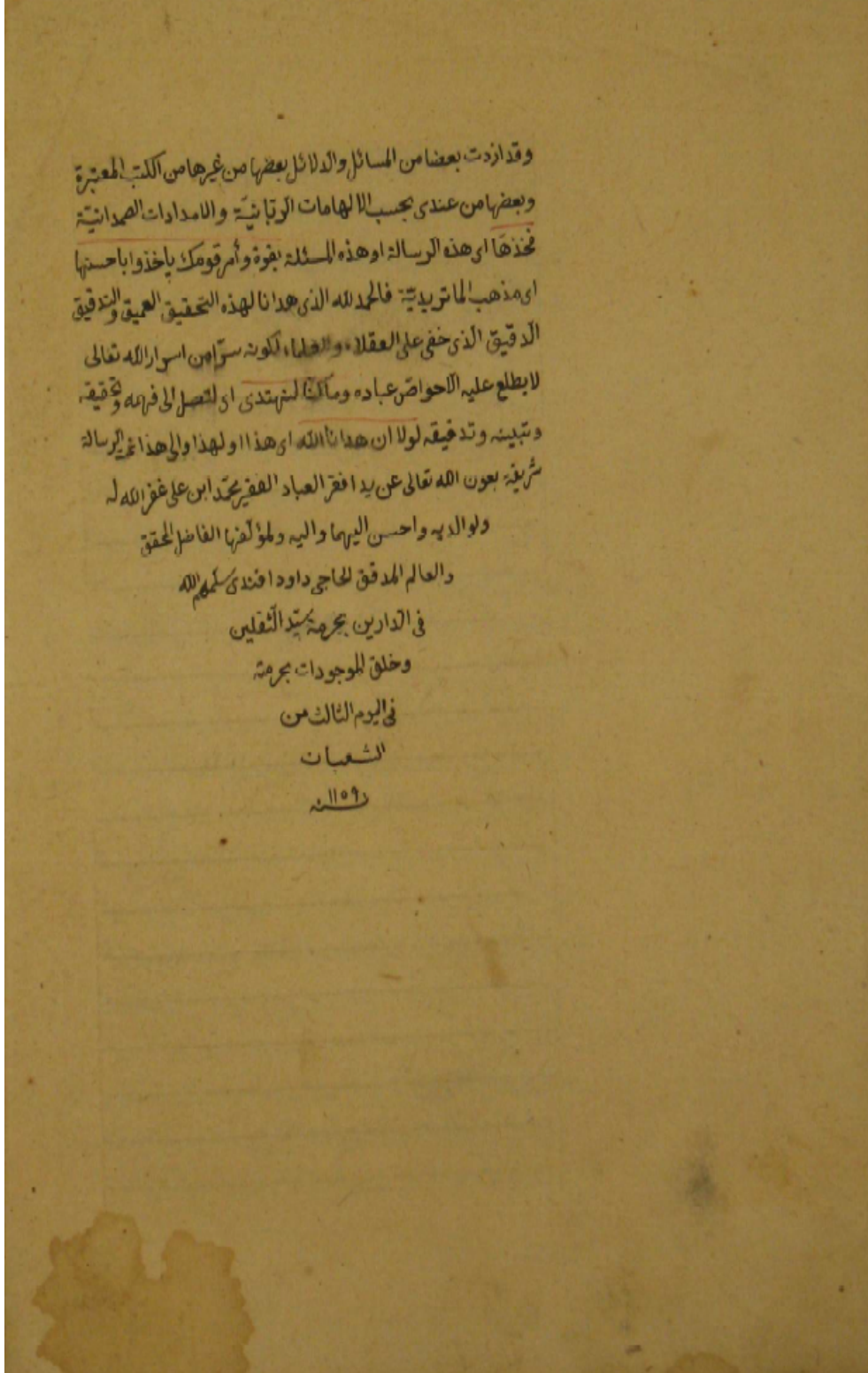
Konya Yazma Eserler Ktp., Akseki İlçe Halk. Ktp. Koleksiyonu, nr. 146/11, vr. 260b. İlk Sayfa



Konya Yazma Eserler Ktp., Akseki İlçe Halk. Ktp. Koleksiyonu, nr. 146/11, vr. 278. Son Sayfa

الحمد لله الذي وفقنا معاشرنا لترديد تحقيق العقائد الإسلامية وكومنا
 مفاخر الحنفية لتدقيق الباحث الكلامية والصلاة والسلام على رسولنا
 محمد لمؤيد البراهين الالهية وعلى آله واصحابه المنتصين بالكمالات
 الامامية **وبعد** فيقول العبد الفقير الى الله العزيز داود بن محمد الفارسي
 الهني عاملا الله بلطف الجلي واللفظي لما كانت مسئلة الاختيارات الجزئية
 والارادات القلبية من امهات مسائل الاصول ومن مهمات مباحث العقول
 والمنقول ومع ذلك لم تبين في كتاب علي سبيل الاستقلال والاعتماد
 وقد ذلت فيه الاقدام وتكثرت افرام الاقوام لتوقفها بمقدمات صعبة
 وتحقيقا حقا اردت ان ابينها في رسالة لطيفة واحققها في مقالة
 شريفة والله لوفيق والمرشد وما كان دأب البلغاء الكرام في بيان
 الامور العظام تصديرها باعلم او اعلموا بحسب المقام الدال على
 طلب العلم المتبادر منه العلم اليقيني الذي هو صفة توجب تمييزا بين
 المعاني لا يعتمد النقيض او صفة تجلي بها المذكورين قامت هي به او
 اعتقاد جازم مطابق ثابت عند المتكلمين كما في المواهب وشرح
 والمتبادر من الاول ان من مقولة اليقيني ومن الثالث انه من مقولة
 الانفعال او هو الصورة الحاصلة في العقل المطابقة للواقع او قبول العقل
 لها او اضافة بين العالم والمعلوم عند الحكماء كما في الجلال والمير المتبادر
 من الاول ان اليقيني ومن الثاني انه انفعال ومن الثالث انه اضافة تأمل
 تنبئها على شرفها وعظمتها واشارة الى انه مما يجب ان يرتبه به ويعتهد
 حتى يتيقن ويثبت قال اعلم ايها الذي الطالب للعلم اليقيني فوهذه
 المسئلة الشريفة التي هي من امهات مسائل الكلام ومن مهمات

مبا



Köprülü Yazma Eser Ktp., Mehmed Âsım Bey Koleksiyonu, nr. 720, vr. 11b. Son Sayfa

Dâvûd-i Karsî'ye Ait "Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l- kalbiyye" Adlı Irâde-i Cüz'iyye Risâlesinin Tahkikli Metni

[رسالة في الاختيارات الجزئية والإرادات القلبية لداود القارصي]

[مقدمة المؤلف]

[١٤ ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا -معاشر الماتريدية- لتحقيق العقائد الإسلامية، وكرمنا -مفاخر الحنفية- لتدقيق المباحث الكلامية، والصلاة والسلام على رسولنا محمد المؤيد بالبراهين الإلهية، وعلى آله، وأصحابه المتصفيين بالكمالات الإيمانية.

(وبعد): فيقول العبد الفقير إلى الله الغني داود بن محمد القرصي الحنفي -عامله الله بلطفه الجلي والحنفي- لما كانت مسألة الاختيارات الجزئية والإرادات القلبية من أتهات مسائل الأصول، ومن مهمات مباحث العقول والمنقول، ومع ذلك لم تُبيّن في كتاب على سبيل الاستقلال، والإتمام، وقد زلت فيه الأقدام وتحرّرت أفهام الأقوام لتوقفها على مقدمات صعبة، وتحقيقات حقة أردت أن أبيتها في رسالة لطيفة، وأحققتها في مقالة شريفة، والله الموفق والمرشد.^١

[تمهيد فيما يتعلق بالأمر العامة]

ولما كان دأب البلغاء الكرام في بيان الأمور العظام تصديرها بـ"اعلم"، أو "اعلموا" بحسب المقام الدال على طلب العلم المتبادر منه "العلم اليقيني" الذي هو «صفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتتمل النقيض»،^٢ أو «صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به»^٣ أو «اعتقاد جازم مطابق ثابت»^٤ عند المتكلمين، كما في **المواقف وشرحه**، والمتبادر من الأولين: أنه من "مقولة الكيف"، ومن الثالث:

^١ ج + لما ألهمني الله -تعالى- ووفقي للتوجه إلى مدين المآرب، ومعدن المطالب الذي هو شمس، وما عداه كواكب؛ بل هو لب، وعداه قوالب يفتخر الدنيا بوجوده... وأجعلها تحفة وهدية لحضرته التي هي منبع الأيادي والنعم ومجمع البرّ والنوال الأتم بهذا. | لا توجد هذه الإضافة في النسخ الأخرى. ويمكن وقوع هذا الأمر في كثير من النسخ الخطية؛ لأنه ربما يطلب المؤلف من أحد طلبته أو من أحد الناسخين أن ينسخ كتابه أو رسالته نسخة لإهدائها إلى أحد رجال الدولة من الوزراء أو الرؤساء، ويطلب منه أن يزيد فقرة أو أكثر تشتمل على صيغة الإهداء فيكتبها الناسخ كما أراه المؤلف في هذه النسخة خاصة، وتبقى سائر النسخ خالية عنها. ولذا السبب رجحنا أن نضع هذه الزيادة في الحاشية وليس في أصل الرسالة؛ لأن المؤلف لم يرد أن يسجلها في رسالته بشكل دائم، وإنما أراد أن يسجلها في نسخة خاصة من رسالته فقط.

^٢ العلم اليقيني: «هو ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هو عليه». كتاب التعريفات للجرجاني، ص ٢٣٤.

^٣ شرح المواقف للجرجاني ١/٨٨-٦/٢؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ١/١٨.

^٤ شرح المواقف لسيد الجرجاني ١/٨٦؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ١/١٨؛ وانظر أيضاً: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، ١/١٩.

^٥ شرح المواقف للجرجاني ١/٦٧؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ١/١٩٤.

^٦ **المواقف في علم الكلام** للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ١٣٥٦هـ/١٣٥٥م): وُلد في شيراز، ولازم زين الدين تلميذ البيضاوي وكان إماماً في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركاً في سائر الفنون، وله شرح مختصر المنتهى، وله **المواقف في علم الكلام**. وقد ولى قضاء المالكية. انظر: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** لبدر الدين الشوكاني، ١/٣٠٩؛ المقصود منه بـ«وشرحه»: هو شرح المواقف للسيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني ويُعرف بالسيد الشريف (ت. ١١٦٦هـ/١٤١٣م): هو إمام في جميع العلوم العقلية وغيرها متفرد بها، ومصنّف

أنّه من "مقولة الانفعال"؛^٧ أو هو «الصورة الحاصلة في العقل المطابقة للواقع أو قبول العقل لها»،^٨ أو «إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم»^٩ عند الحكماء كما في الجلال^{١٠} والمير،^{١١} والمتبادر من الأول: أنه "كيف"، ومن الثاني: أنه "انفعال"، ومن الثالث: أنه "إضافة" -تأمل- تنبيهًا على شرفها، وعظمتها، وإشارةً إلى أنه مما يجب أن يُهتَمَّ به، ويُجتهد حتى يتيقن، ويثبت قال أولًا:^{١٢} «(علم) أيها الفاضل الذكي الطالب للعلم اليقيني في هذه المسألة الشريفة التي هي من أمتهات مسائل الكلام، ومن مهمّات [١٥ و] مباحث الكرام؛ فلا بدّ من تلخيصها، وتحقيقها ليصير الطالب على توسّط، وصراط مستقيم، ويرجع إليه من هو في جبر، أو قدر، وضلال قديم. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

والخطاب به خاصٌّ قصداً لفردة الكامل؛ وعممٌ تبعاً لكلّ فاضل تغليّباً أو استتباعاً أو مجازاً، وهو دعاءٌ بالنظر إلى المخاطب الكامل، وإن [كان] أمراً أو التماساً بالنظر إلى كلّ فاضل؛ إذ الأمر عند المحقّقين: لفظ طلب به الفعل جزءاً بوضعه له استعلاءً، و"جزءاً" لإخراج صيغة الندب، والإباحة، و"بوضعه له" لإخراج «أطلب منك الفعل»، و"استعلاءً" لإخراج صيغة الدعاء، والالتماس كذا في المرأة؛^{١٣} ولذا لم يقل: "اعلموا"؛ كما قال الله -تعالى-: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ﴾ [الحديد، ٢٠/٥٧].

(أنّ في أفعال العباد الاختيارية) أي الآثار الموجودة في الخارج الحاصلة من حركات أبدانهم بعضاً أو كلاً بقصدهم، واختيارهم في الواقع فيدخل كميّات القلوب أو أنفس الحركات الاختيارية لهم أو ما يُطلق عليها "أفعال العباد" ولو مجازاً على أنّ فعل العبد لعةٌ، وعرفاً؛ عامّاً، وخاصّاً مشترك بين المعنيين أو حقيقةً في الثاني مجازاً في الأول أو بالعكس كما لا يخفى على المتتبع، وأنّ الاختلاف واقع فيهما؛

في جميع أنواعها مبتخر في دقيقتها وجليلها. فمن مصنفاته المشهورة: كتاب التعريفات، شرح المفتاح، وشرح المواقف، وله من الحواشي، توفي بشيراز. انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع لبدر الدين الشوكاني، ٤٦٦/١.

^٧ مقولة كيف ومقولة الانفعال: «إنّ العلم إن كان من مقولة كيف: فالمراد بمحصل الصورة الحاصلة. وفائدة جعله نفس الحصول: التنبيه على لزوم الإضافة، فإنّ الصورة إنّما تسمى علماً إذا حصلت في العقل، وإن كان من مقولة الانفعال: فالتعريف على ظاهره لأنّ المراد بمحصل الصورة في العقل اتصافه بما و قبوله إياها». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ٣٣٣/١.

^٨ شرح العقائد العسديّة للجلال الدوّاني، ص ٨٢؛ القاضي مير علي هداية الحكمة للقاضي مير المبيدي، ص ٦٠-١٠٠. | «إنّ العلم يكون على وجهين أحدهما يستمى "حصولياً" وهو بمحصل صورة الشيء عند المدرك و يستمى "بالعلم الانطباعي" أيضاً لأنّ حصول هذا العلم بالشيء، إنّما يتحقّق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم، و الآخر يستمى "حضورياً" وهو بحضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بدواتنا والأمور القائمة بما. ومن هذا القبيل علمه -تعالى- بذاته و بسائر المعلومات». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ٣٣٣/١.

^٩ ع ق - مخصوصة.

^{١٠} شرح العقائد العسديّة للجلال الدوّاني، ص ٢٥؛ قاضي مير علي هداية الحكمة للقاضي مير المبيدي، ص ١٠٠.

^{١١} هو أبو عبد الله جلال الدين محمّد بن أسعد بن محمّد الدوّاني الصديقيّ (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م): وُلد في دوان "إيران"، وسكن شيراز، وهو قاض، باحث، ويُعدّ من الفلاسفة. وولي قضاء فارس، وله من التاليفات المهمة: شرح العقائد العسديّة، حاشية على شرح التجريد، رسالة في إثبات الواجب، وألّف في التفسير والأدب والفلسفة، وتوفّي بشيراز. انظر: الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، للسخاوي، ١٣٣/٧.

^{١٢} وهذا الكتاب: هو شرح هداية الحكمة المعروف بـ«قاضي مير» لحسين بن معين الدين المبيديّ المعروف بقاضي مير (ت. ٩٠٩هـ/١٥٠٤م): عالم بالحكمة والطبيعات. أصله من "ميد" قرب مدينة يزد، ومولده يزد، ووفاته في هراة. من تلاميذ الجلال الدوّاني، له تصانيف عربيّة وفارسيّة، فمن العربيّة: شرح كافيّة ابن الحاجب، وشرح هداية الحكمة للأجريّ، يستمى قاضي مير علي الهداية، وله مجموعة من الرسائل في الفلسفة والطبيعات طبعت باسم "المبيدي". انظر: الأعلام للزركلي، ٢٦٠/٢.

^{١٣} ع ق - أوّلاً.

^{١٤} مرآة الأصول ملا خسرو، ص ١٦.

وأَنَّهُ لا يجوز جمع المشترك ولا الحقيقة^{١٥} والمجاز إلا بطريق عموم المجاز عند المحققين،^{١٦} وأنَّ "الاختيارية" الواقعة في قولهم: "الأفعال الاختيارية"؛ صفة وقوعية أو احترازية، والظاهر من الإضافة: الأوَّل.

نعم كثيراً ما مطلق^{١٧} الأفعال بجيء لمطلق الأثار، والموجودات الخارجية، كما في أوَّل قاضي مير في تقسيم الحكمة إلى ستة أقسام؛^{١٨} أي كلِّ فعلٍ لكلِّ عبد؛ أي من شأنه العبادة؛ أي أقصى غاية الخضوع، والتذلل أو العبودية؛ أي إظهار أقصى غاية الخضوع كذا في البيضاوي.^{١٩}

وقال الإمام الراغب: «العبودية إظهار الخضوع، والعبادة غاية الخضوع، ومنه العبد ضدَّ الحرِّ، وطريق مُعَبَّد؛ أي مُدَلَّل».^{٢٠}

أو جميع الأفعال لجميع العباد،/[١٥ظ] وعلى أنَّ حمل المقابلة على المقاسمة غالي لا كلي؛ إذ القواعد العربية استقرائية^{٢١} ولذا جمعها، وإتّما خصَّ البيان بـ"أفعال العباد" وإن كانت^{٢٢} أفعال الحيوانات على هذه الاختلافات الآتية لفوائد اعتقادية، وعمليّة لا توجد في بيان أفعالها كما لا يخفى.^{٢٣}

(أربعة مذاهب في المشهور)؛ أي^{٢٤} بين العلماء الكَمَلَة،^{٢٥} وفي كتب الكلام المستعملة بحسب إطلاعي، وفيها ثلاثة مذاهب غير مشهورة أيضاً؛ يمكن إدراجها في المشهورة.

١٥ ع ق: والحقيقة.

١٦ وفي هامش ج: تعريف عموم المجاز من أن يُطلق اللفظ ويُراد به القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمجاز. حسين الخليلي علي جلال التهذيب؛ وفي هامش ج: يعني أن الصحيح من مذهب الأصحاب الحنفية أنَّ المشترك لا عموم له مطلقاً أي سواء كان بين المعاني تناف أو لا. ومعنى عموم المشترك: أن تذكر اللفظ المشترك، وأريد منه في ذلك الإطلاق الواحد أكثر من معنى واحد من معانيه. «منه» لسيد علي زاده.

١٧ ق: يطلق.

١٨ قاضي مير لقاضي مير مبيدي، ص ٣.

١٩ تفسير البيضاوي للقاضي البيضاوي، ٦٦/١.

٢٠ مفردات ألفاظ القرآن للراغب الإصفهاني، ص ٤٠٦.

٢١ الاستقراء: «هو الحكم على كليّ بوجوده في أكثر جزئياته، وإتّما قال في "أكثر جزئياته" لأنَّ الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراءً بل قياساً مفسماً، ويسمى هذا استقراءً لأنَّ مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات كقولنا: كلُّ حيوان يحزك فكَّه الأسفل عند المضغ؛ لأنَّ الإنسان والبهائم والسباع كذلك. وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يُستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرئ: كالتمساح فإنه يحزك فكَّه الأعلى عند المضغ». كتاب التعريفات لسيد المرحاني، ص ٧٥.

٢٢ ع - كانت.

٢٣ وفي هامش ج: ويجب أن يُعلم أنَّ جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب إلا أن بعض الأدلة لا تجري إلا في المكلف، ولذا خصّوا العباد. وقوله: «خصّوا العباد بالترك» ولعلَّهم أرادوا بالعباد جميع الحيوانات، كما أرادوا من بني آدم نوع الإنسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام. قره سنان حاشية خيالي.

٢٤ ع - أي.

٢٥ ع + والكاملة؛ ق: الكاملة.

[المذاهب الثلاثة الغير المشهورة]

[مذهب الحكماء في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

الأول: مذهب الحكماء، فهم يقولون: [١] إنّ المؤثر في أفعالنا الإختيارية قدرتنا بالإيجاب، والاضطرار بلا اختيار وقصد منّا، كما في الحيايى؛^{٢٦} وهذا إنكارٌ لأجلى البديهيات الوجدانية، وباطل بالبراهين العقلية والنقلية، [٢] أو إنّ المؤثر هو العقل الفعال؛^{٢٧} أي العاشر من العقول العشرة؛ ولذا سُمّي فعلاً، ومبدأً قِيَاضاً^{٢٨} عندهم؛ فإنه مؤثّرٌ في جميع الحوادث على زعمهم الفاسد، واعتقادهم الكاسد، كما هو المشهور في كتب الحكمة كالهداية والقاضي مير،^{٢٩} وفي كتب الكلام كالمواقف وشرحه،^{٣٠} وهذا باطل أيضاً، [٣] أو إنّ المؤثر هو الواجب -تعالى- على^{٣١} أنّ التحقيق عندهم هذا، والمشهور^{٣٢} مسامحة، والوسائط شروطٌ وآلاتٌ كما يقول أهل الحق، ولا مخالفة بينهما في الحقيقة، كما نقله الجلال في العقائد،^{٣٣} والآري^{٣٤} في الحكمة^{٣٥} عن بعضهم وهذا خلاف الظاهر؛ بل الواقع لكونه مخالفاً لصرائحهم^{٣٦} القطعية من المسائل، والدلائل العقلية حيث قالوا: الواحد من جميع الوجوه كالباري -تعالى- لا يصدر عنه إلا الواحد؛ لأنه بسيط^{٣٧} حقيقي، والعلة البسيطة يستحيل أن يصدر^{٣٨} عنها أكثر من واحد، والعقل الفعال له جهات كثيرة فيصدر منه الكثير

ع: الحالي. | الشرح على النونية شمس الدين أحمد الحيايى، ص ٢٢١. شمس الدين أحمد بن موسى الحيايى (ت. ٩٧٩هـ/١٤٧٠م): قرأ على والده وعلى خضر بك وبرع في العلوم العقلية وفاق أقرانه ودرس بمدارس الروم كان مدرساً بالمدرسة السلطانية في بروصة ثم في أنزيق. وتوفي في شبابه بأزيق. له كتب منها: "شرح القصيدة النونية"، "حاشية على شرح السعد"، و"حواش على أوائل شرح التجريد" للطوسي. انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ليدر الدين الشوكاني، ١/١١٥. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده، ص ٨٥-٨٧، Adil Bebek, "Hayâli", *DiA*, XVII, 3-5.

العقل الفعال: «وعند الحكماء هو العقل المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه، منه ينطبع العلوم في عقول الناس، وفي شرح إشراق الحكمة أنّ العقل الفعال هو المستقى بجزئيل في لسان الشريعة». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ٤/٧١.

المبدأ القِيَاض: «هو الله -تعالى-، وعن بعض الحكماء أنّه العقل الأوّل على ما في بحر الجواهر، والمستفاد مما ذكره في مباحث العقول أنّه العقل العاشر المستقى بالعقل الفعال». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ٣/١٢٣.

هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري، ص ١١٥؛ قاضي مير لقاضي مير ميبدي، ٧٨.

شرح المواقف لسيد الجرجاني، ٣/١٦٣.

ج: مع.

ق: هو المشهور.

شرح العقائد العسدية لجلال الدين الدوّاني، ص ٦٢.

منلا مصلح الدين محمد بن صلاح بن جلال الدين ملتوي اللاري (ت ٩٧٩هـ/١٥٧٢م): وُلد في اللار بلدة بين الهند والشيراز، عالم مشارك في أنواع من العلوم، تتلمذ على ميرغياث الدين الشيرازي، ومير كمال الدين، ومن مؤلفاته: "شرح تهذيب المنطق"، "حاشية على شرح هداية الحكمة"، و"حاشية على تفسير البيضاوي"، و"شرح الأربعين النووية"، وتوفي بحلب. انظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده، ص ٤١٩-٤٢٠؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن عماد الحنبلي، ٨/٤٣٤٧. Hulusi Kılıç, "Lân", *DiA*, XXVII, 103-104.

حاشية على القاضي مير مصلح الدين اللاري، مكتبة السلیمانية، واحد باشا، الرقم: ٢٣٤٥٩، ٨٩ظ.

وفي هامش ج: الصرائح جمع صريح.

وفي هامش ج: وهو ما لا جزء له أصلاً كالباري. تعريفات.

ق: تصدر.

باعتبار وجوه الجهات^{٣٩} مع أنّ حمل النزاع بين العقلاء^{٤٠} على اللَّفْظِي غير مقبول؛^{٤١} كيف! والمحقّقون من المتكلّمين بُراء^{٤٢} من الرّدّ عليهم قبل فُهْم مُرادهم، ويمكن إرجاع الأوّل إلى مذهب القدرية، والآخرين إلى مذهب الجبرية كما لا يخفى.

[مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائنيّ ومن تبعه في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

والثاني مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائنيّ،^{٤٣} [١٦٠] ومن تبعه فهم يقولون: إنّ المؤثّر في أفعالنا الاختيارية مجموع القدرتين بالاختيارين؛ قدرة الله وقدرتنا كلتاهما مؤثّرتان في أصل الفعل،^{٤٤} ولظاهرة لوازم فاسدة؛ اشتراك العبد مع الله في التأثير، وتوازّد العلتين^{٤٥} على معلول واحد^{٤٦} شخصي، إلّا أن يُقال: هما ناقصتان، ومخالفة الجمهور بلا برهان، ويمكن إدراجه في مذهب الماتريدية بأن يُقال: مراده أنّ قدرة الله مؤثّرة في الفعل الذي هو الأثر "الحاصل بالمصدر"^{٤٧} الموجود في الخارج؛ أيّ مُوجدة^{٤٨} له، وقدرة العبد مؤثّرة في الفعل الذي هو "المعنى المصدرية"^{٤٩}؛ أيّ^{٥٠} الواسطة بين الموجود والمعدوم؛ أيّ مستلزمة له بحسب جري العادة: كقول بدء الأمالي: «للدعوات تأثير بليغ وقد ينفيه أصحاب الضلال». فيرجع^{٥١} إليه كما لا يخفى.

^{٣٩} وفي هامش ج: يعني أنّ الباري -تعالى- والعبد قد اجتمع على إيجاد فعل العبد مع أنّ كلّ واحد منهما منفرد بما هو له من حصّته من التأثير، فإنّ لكل واحد منهما حصّة من التأثير مخصوصة له. فثبت الشركة على مذهب الأستاذ أيضاً قال بعض الأفاضل: الشركة المنهية هي أن يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق الإيجاد. فالحقّ أنه لا شركة منهية في مذهب الأستاذ أصلاً أو لا استقلال للعبد في أفعاله. مره على الخيالي.

^{٤٠} ج: الفضلاء.

^{٤١} ج: غير معقول.

^{٤٢} جمع برّيء. مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ «ب ر أ»

^{٤٣} أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائنيّ الأصوليّ المتكلّم البغداديّ الشافعيّ الملقّب بركن الدين (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م): أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنّفات المتداولة، كان شيخ خراسان في زمانه، من شيوخه: عبد الخالق بن أبي روبا، وأبي بكر محمّد الشافعيّ. ومن أشهر تلاميذه: أبو بكر البيهقيّ، وأبو القاسم القشيريّ، وأبو الطيب الطبري. ومن أشهر مؤلّفاته: "جامع الخلفي في أصول الدين" و"الرّدّ على الملحدّين"، و"أدب الجدل"، و"مسائل الدور". انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٧/٣٥٣ - ٣٥٥.

^{٤٤} وانظر لأكثر التفصيلات: شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوّاني، ص ٦٥.

^{٤٥} وفي هامش ج: العلة: لغة المغيّر، وعرفاً عند أصوليين: ما يُضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وعند النحاة: هو الباعث على الفعل أو الترك وعند المتكلّمين والحكماء: ما يتوقّف عليه وجود الشيء. وهو قسمان تامّة: وهي جملة ما يتوقّف عليه وجود الشيء وناقصة: وهي بعض ما يتوقّف عليه وجود الشيء وهي أربعة فاعلية ومادية وصورية وغائية. داود

^{٤٦} ج + معيّن؛ ج - معلول واحد معيّن، صحح هامش.

^{٤٧} وفي هامش ج: كلّ مصدر له معنيان حقيقيّتان وضع لكلّ واحد منهما أحدهما: المعنى المصدرية أيّ المعنى المنسوب إلى المصدر، أعني مجرد الحدث. والثاني: الحاصل به أيّ الهيئة الحاصلة به أيّ الحالة أو الصفة الحاصلة بسبب المعنى المصدرية فيكون المعنى الثاني أثرًا للمعنى الأول، والمعنى الأول اعتباري معدوم في الخارج والثاني يكون موجودًا فيه. ملخص

^{٤٨} ع: موجودة؛ ق: الموجودة.

^{٤٩} ع ق - أي.

^{٥٠} ضوء المعالي شرح بدء الأمالي لعليّ بن سلطان محمّد القارئ، ص ١١٦.

^{٥١} ج ق: فرجع.

[مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

والثالث مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني،^{٥٢} ومن تبعه فهم يقولون: إنَّ المؤثر في أفعالنا مجموع القدرتين بالاختيارين؛ لكن قدرة الله مؤثرة في أصله؛ أيُّ مُوجِدة^{٥٣} له، وقدرتنا مؤثرة في وصفه؛ أيُّ جاعلة، ومستلزمة اتصافه بمثل كونه^{٥٤} طاعة^{٥٥} أو معصية^{٥٦}، وفيه لوازم كاسدة أيضاً؛ الاشتراك السابق، وكون الكون فعلاً مع أنه لا فعل، ولا انفعال، ولا من مقولة من المقولات العشرة،^{٥٧} وعدم معقوليته استلزام قدرتنا الكون،^{٥٨} ويمكن إرجاعه إلى مذهب الأشاعرة كما لا يخفى.^{٥٩}

[آراء المذاهب الأربعة المشهورة في الأفعال مختصراً]

(الأول: مذهب الجبرية)؛ -بتحريك الباء وتسكينه كالفدرية- أيُّ جمهورهم؛ إذ مذهب الكلّ غير معلوم، قدّمه لتوضيح المذهب الحقّ، وتحقيقه مع قصر ذيله بناءً على أنّ الشيء ينكشف بضده، فتقدّمه طبيعي لا غير كما لا يخفى.

(والثاني: مذهب القدرية)؛ أيُّ جمهورهم -لما مرّ- (أيُّ المعتزلة) ولم يقل أولاً مذهب المعتزلة؛ لأجل المقابلة التامة لفظاً، ومعنى، وإفادة كونها بمعنى، وفسرها بما لأوضحيتها وأشهريتها.^{٦٠}

(والثالث: مذهب الأشاعرة) على ما بيّنه بعض المحققين كالعلامة صدر الشريعة، [١٦٦ظ] والمحقق التفتازاني، والفاضل البركوي.

^{٥٢} القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني البصريّ (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م): وليد البصرة وسكان بغداد، المتكلم على مذهب الأشعري، وصنّف الكثير في علم الكلام وغيره وكان في الكلام وأحد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، من تصانيفه: "التمهيد في الرد على الملاحدة"، و"إعجاز القرآن"، الإنصاف في أسباب الخلاف". دُفن ببغداد. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٣٧٩/٥.

^{٥٣} ع ق: موجودة.

^{٥٤} ق: كون.

^{٥٥} ع: طاعته.

^{٥٦} ع: معصيته. | انظر للتفصيل: شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوّاني، ص ٦٥.

^{٥٧} المقولات العشر: «المقول: هو المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع. وجمعه: مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات الأساسية التي يمكن اسنادها إلى كلّ موضوع وعددها عند أرسطو عشرة وهي: الجوهر، والإضافة، والكمّ، والكيف، والمكان، والزمان، ومتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال». المعجم الفلسفيّ لجميل الصليبي، ٣١٠/٢.

^{٥٨} وفي هامش ج: الكون وارلق، وجود معنائه. وقيل: الكون عبارة عن وجود العالم، وقيل: بمعنى المكث والإقامة. أنوار اللغات؛ أي وجود الكون والمراد بوجوده عينه والوجود عين الموجود في الحوادث اتفاقاً من متكلمي أهل السنة، وفي التقديم على رأي الأشعريّ. فاسي شرح دلائل؛ والكون هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، والفساد زوالها عنها بعد أن كانت حاصلة فيها، أو الكون: الوجود بعد العدم والفساد: العدم بعد الوجود. ملخص بعضه من قاضي مير، وبعضه من منلا زاده من الحكمة.

^{٥٩} وفي هامش ج: فالجواب أنّ الحركة مثلاً كما أنّها وصف للبعد ومخلوق للربّ لها نسبة إلى قدرة العبد فسُمّيت تلك الحركة باعتبار النسبة مسبباً بمعنى أنّها مكسوبة للبعد، ولم يلزم الجبر المحض. إذ كان متعلّقة قدرة العبد ودخله في اختياره وهذا التعلّق هو المسمّى عندنا بالكسب. انتهى. وأما ما سبق من استحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد فالجواب عنه: أنّ دخول مقدور واحد تحت قدرتين أحدهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز. وأنّما الحال اجتماع مؤثرين مستقلّين على أثر واحد. علي القاريّ.

^{٦٠} ق + وأشدّيتها.

(الرابع: مذهب الماتريدية) على ما بينه أيضاً كما سيجيء تفصيلها، ولما كان الإجمال أولاً، والتفصيل ثانياً أحسن سبباً، وأوقع نفساً في الأمور المهمة؛ أجمل أولاً، وأراد التفصيل ثانياً.

[آراء المذاهب الأربعة المشهورة تفصيلاً]

[فصل في مذهب الجبرية في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

فقال: (فالجبرية) وتسمى مجبرة، وهي فرقة ضالة من الفرق الإسلامية؛ أي المبتدعة للإسلام وإن لم تكن مسلمة، (يقولون: مظهرين اعتقادهم الباطل: (إن أفعالنا)؛ أي الآثار الموجودة فينا. كأنفسنا. (حاصلة) من العدم، وموجودة في الخارج (بقدره الله -تعالى-، وتعلقها فقط) على أهما مؤثران أو المؤثر التعلق، والقدرة سببه أو شرط القريب، أو بالعكس، (ولا اختيار) عطف عليه قوله: (ولا إرادة، ولا قصد) للإيضاح، وليفيد أهما معنى واحد عند الكل، ولتنبه على أهما قد ينفون الاختيار، وقد ينفون الإرادة، وقد ينفون القصد ومرادهم واحد، وهو إثبات الجبر والاضطرار؛ ولذا قالوا: (ولا قدرة لنا أصلاً)؛ أي لا مؤثرة ولا كاسية، لا قبل الفعل، ولا معه، ولا بعده فيها؛ أي في أفعالنا (بل نحن كالجماادات) في انتفاء الاختيار،^{٦١} والقصد، والقدرة، والقوة (وحركاتنا وسكناتنا) التي توجد فينا (كحركاتنا وسكناتنا)؛ أي كما أهما بلا اختيار ولا قدرة، كذلك أفعالنا (وهو)؛ أي زعمه الجبرية (جبر محض)؛ أي خالص، ولهم شبهات عقلية ونقلية.

[شبهات الجبرية العقلية]

[١] أما العقلية فمنها قولهم: إنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وإلا يلزم الدور أو التسلسل، [٢] وإن الفاعل لا بد أن يكون عالماً بتفاصيل أحوال أفعاله وهي مجهولة، [٣] وإن العبد مخلوق لله -تعالى-، وكذلك أفعاله، ولا حاجة إلى إثبات الاختيار والقدرة.

والجواب عنها إما منعا؛ [١] فمنع الدور أو التسلسل مستنداً بأن المختار لو كان تبعاً لا يقتضي اختياراً مغايراً لنفسه؛ بل لو كان أصالة كما يدل عليه الوجدان، [٢] ومنع لزوم العلم بالتفاصيل مستنداً بأن العلم بما لا بد للخالق، لا للفاعل على ما لا يخفى، [١٧] و [٣] ومنع عدم الحاجة مستنداً بأن عدم الإثبات يخالف الواقع، والآيات، والأحاديث كما لا يخفى.

[شبهات الجبرية النقلية]

وأما النقلية: فمنها قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٦٢/٣٩]، وقوله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧]، وقوله -تعالى-: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [الفاطر، ٣/٣٥].

٦١ ق: اختيارنا.

٦٢ ق - المختار لو كان تبعاً لا يقتضي اختياراً مغايراً لنفسه؛ بل لو كان أصالة كما يدل عليه الوجدان، ومنع لزوم العلم بالتفاصيل مستنداً بأن، صح الهامش.

والجواب عنها: إِمَّا مَعًا؛ فَمَنْعَ التَّقْرِيبِ مُسْتَنْدًا بِأَنَّهَا تَدَلُّ عَلَى نَفْيِ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ، لَا نَفْيِ فَاعِلِ بِالِاخْتِيَارِ غَيْرِ اللَّهِ؛ بَلْ يَحْفَقُّهُ كَمَا لَا يَخْفَى.

وأما الجواب عنها إبطاءً؛ فنقولنا: (وباطل ضرورة)؛ أيّ بداهةً أو بطلاناً قطعياً (لبداهة الفرق) بداهةً وجدانيةً عامةً (بين الأفعال)؛ أيّ الآثار (الاختيارية) في الواقع كالهينات الحاصلة من القيام، والقعود، والمشى، والوقوف، والأكل، والشرب ونحوها؛ فإنّ هذه المصادر لا تتحقّق إلّا بالاختيار، والقصد الذي هو توجّه القلب نحو^{٦٣} الفعل^{٦٤} أو الكفّ عنه^{٦٥} كما يشهد به وجدان الكلّ (والاضطرارية) كالهينات الحاصلة من الطول، والعرض، والعُمق، والحمّى، والألم، والأوجاع الباطنية، والظاهرة ونحوها؛ فإنّ هذه المصادر تتحقّق بدون الاختيار، وكما يشهد به وجدان العاقبة أيضاً، والمخالفون إِمَّا معاندون فيعرض عنهم أو يقتلون أو جاهلون بمعنى الاختيارية والاضطرارية فينبئهم لهم أو يُعلمون.

(وأيضاً لو لم يكن للعباد اختيار وقدرة أصلاً، ولو كاسية في أفعالهم؛ لَمَّا صحّ تكليفهم بالأوامر والنواهي) ولَمَّا ترتّب عليها المدح، والذمّ؛ والثواب والعقاب، ولَمَّا كان للوعد والوعيد فائدة، ولَمَّا صحّ إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار لهم،^{٦٦} ولَمَّا بقي الفرق بين الاختيارية والاضطرارية، واللوازم كلّها باطلة ضرورةً، وكذا الملزومات، كذا في المواقف، والمقاصد، وشرحهما، وعمامة كتب الكلام.^{٦٧}

(وكفّر عند بعض المحقّقين) كصاحب التاتارخانية^{٦٨} حيث قال الفاضل البركوي في الطريقة: «وفي التاتارخانية يجب إكفار الجبرية [١٧]ظ لعدم رؤيتهم للعباد فعلاً أصلاً»؛^{٦٩} (لأنّ كلامهم) كما رأيت (نفياً، وتكذيباً للنصوص الدالّة على أنّ للعبد مدخلاً في أفعاله مثل قوله -تعالى-: ﴿هَٰذَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبْتَ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦]، وقوله -تعالى-: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة، ١٧/٣٢]، وقوله -تعالى-: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف، ١٨/٢٩]، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن، ودالّة على بطلان الجبر، وكفر قائله كما لا يخفى.

[فصل في مذهب القدرية في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

(والقدرية) وتُسمّى معتزلةً، وهي فرقة ضالّة من الفرق الإسلامية (يقولون: إنّ أفعالنا الاختيارية)؛ أي التي تصدر منّا باختيارنا حاصلة من العدم، وموجودة في الخارج (بقدرتنا، واختيارنا، وتعلّقها فقط)؛ أي لا تتعلّق بما قدرة الله أصلاً؛ فهم يزعمون أنّ كل عبدي خالق

٦٣ ع ق + توجيه القدرة الحادثة إلى الإيقاع.

٦٤ ع ق + الجزئي.

٦٥ ع ق + عن إيقاعه.

٦٦ ج: إليهم.

٦٧ شرح المواقف لسيد الجرجاني، ١٥٤/٣؛ شرح المواقف لسعد الدين التفتازاني، ١٥٩/٢.

٦٨ هو فريد الدين بن عالم بن علاء الدهلوي الهندي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٥م)؛ فقيه، أصولي وتميّز في علوم اللغة مع أنّه لم يوجد له ترجمة في كتب التراجم المشهورة. ومن أشهر كتبه: "زاد المسافر"، و"الفروع" وهو المعروف ب"الفتاوى التاتارخانية". انظر: معجم المؤلفين لعمر الرضا الكحالة، ٥٢/٥؛ كشف

الظنون لحاجي خليفة، ٩٤٧/٢؛ ٩٤٧/٢. Ferhat Koca, "el-Fetâ't-Tâtârhaniyye", *DIA*, XII, 446-447.

٦٩ الطريقة المحمدية لحمّد البركوي، ص، ٩٦؛ الفتاوى التاتارخانية لعالم بن علاء الدهلوي، ٣٦٧/١٨.

لفعله الاختياري^{٧٠} بقدرته؛ بل بتعلّقها فقط، وأنّ الكفر والمعاصي لا بقضاء الله وقدره، وأنّ الخير من الله، والشرّ من الإنسان أو من الشيطان، وأنّ الله -تعالى- لا يريد أفعال العباد الاختيارية، وغيرها^{٧١} من الهذيان، والخرافات المتفرّعة على جعل أنفسهم الخبيثة خالقة لأفعالهم القبيحة.

ويقولون أيضاً: (لنا اختيار)، وإرادة، وقصد، (وقدرة) مخلوقة (قبل الفعل) لا مقارنة له، مخلوقة معه كما يقوله^{٧٢} أهل السنّة (مؤثّرة في أفعالنا الاختيارية) أي موجدة^{٧٣} إيّاها؛ عند تعلّقها بها؛ أي معطية لها الوجود^{٧٤} حال^{٧٥} وجودها لا قبلها حال العدم،^{٧٦} (وهو)؛ أي ما زعمه المعتزلة (قدر محض)، ولهم أيضاً شبهات عقلية ونقلية.

[شبهات المعتزلة العقلية]

أما العقلية فمنها: [١] أنّ كثيراً من أفعال العباد قبيحة، والقبيح لا يخلقه الحكيم لقبحه، [٢] وأنّ الله -تعالى- لو كان فاعلاً لها لكان متصفاً بها؛ لأنّه لا معنى للفاعلية إلا الاتّصاف بالفعل، [٣] وأنّ كلّ أحدٍ يفرّق بالضرورة بين أفعاله الاختيارية والاضطرارية، وما ذلك إلا بسبب أنّ الأولى بقدرته على وفق اختياره دون الثانية.

والجواب: إمّا منعاً؛ [١] فممنوع كون خلق القبيح قبيحاً، مستنداً بأنّ القبيح فعله [يعني هو فعل العبد] لا خلقه؛ لِمَا في خلقه - [تعالى] - حكّم ومصالح لكون الخالق حكيماً، [٢] ومنع كون الخالق متصفاً بالفعل مستنداً بأنّ المتّصف هو الفاعل، والملابس للفعل لا الخالق والموجد^{٧٨} له كما لا يخفى، [٣] ومنع لزوم كون القدرة مؤثّرة في الاختيارية مستنداً بأنّها متعلّقة بالفعل بالمعنى [١٨ و] المصدرية^{٧٩} السبب لخلق الله الحاصل بالمصدر، ولا يلزم منه كون العبد خالقاً؛ بل كاسباً كما لا يخفى.

[شبهات المعتزلة النقلية]

وأما النقلية فمنها: قوله -تعالى-: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون، ١٤/٢٣]، وقوله -تعالى-: ﴿أَبَى أَلْخُلُقِ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران، ٤٩/٣]، وقوله -تعالى-: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران، ١٨٦/٣].

٧٠: أفعالنا الاختيارية.
 ٧١: نحوها.
 ٧٢: يقولون.
 ٧٣: ع: ق: موجودة.
 ٧٤: ق: لها.
 ٧٥: ع - لها عند تعلّقها بما أي معطية لها الوجود؛ ق - عند تعلّقها بما أي معطية لها الوجود.
 ٧٦: ع + لا.
 ٧٧: ج - حال العدم.
 ٧٨: ع: ق: الموجود.
 ٧٩: وفي هامش ج: الأثر المرتب على معنى المصدر كالحامدية المرتبة على المصدر المعلوم، والمحمودية المرتبة على المصدر المجهول. سمع

والجواب: [إِنَّمَا مَنَعًا] [ف] منع التقريب مستنداً بأنَّ الخلق في الآيتين بمعنى التقدير؛ يُقال: فلانٌ خالقٌ؛ أيُّ مقدَّرٌ أو بمعنى الصنع؛ يُقال: فلانٌ خالقٌ؛ أيُّ صانعٌ كما في كتب اللُّغة،^{٨٠} وبأنَّ التقديم بطريق الكسب على ما نقوله،^{٨١} ولا يخفى وُجود هذه المنوع، والأسانيد على من يعرف أدنى كَيْفِيَّةِ الأدلَّة، وقوانين الأدبيَّة، ولذا قال المحقِّق السعد شيخ أهل^{٨٢} السنَّة والجماعة في شرح العقائد:

ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام^{٨٣} القدرية وجهاتهم حتى شتَعوا به على أهل الحق^{٨٤} في الأسواق، ونسبوه إلى الجبر، وإِنَّمَا العجب خفاؤه على خواصِّهم وعلمائهم حتى سَوَدوا الصحائف والأوراق.^{٨٥}

وإِنَّمَا إبْطالاً؛^{٨٦} فقولُه: «وباطل بالبراهين العقلية».

(منها: أنَّ العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها) ضرورة أنَّ إيجاد الشيء بالقدرة، والاختيار لا يكون إلا كذلك، (واللازم باطل قطعاً)؛ فإنَّ المشي من مَوْضِعٍ إلى آخر يشمل على سكنات متخلِّلة، وعلى حركات مختلفة بعضها أسرع، وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم؛ بل لو سُئِلَ لم يعلم، وهذا في أظهر أحواله.

(والنقلية منها: قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٦٢/٣٩])؛ أيُّ موجودٌ في الخارج مشيءٌ وجوده،

(وقوله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧])؛ أيُّ وعملكم، أو مَعْمُولِكُمْ، (وقوله -تعالى-: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل، ١٦/١٧])؛ في مقام التمدِّح بالخالقية، ونحو ذلك) في الآيات الدالَّة قطعاً على كون الله -تعالى- خالقاً لكلِّ شيءٍ بلا استثناء فيها.

(وُكْفِرَ عند بعض المحقِّقين) منهم صاحب المسامرة ابن همام،^{٨٧} وصاحب التاتارخانية حيث قال الفاضل البركوي في الطريقة: «وفي التاتارخانية يجب إكفار القدرية،^{٨٨} في نفهم كون الشرِّ بتقدير الله وخلقه، وفي دعواهم: أنَّ لكلِّ فاعلٍ فعلاً اختياريّاً خالقٍ لفعله»،^{٨٩}

^{٨٠} مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، «خ ل ق»؛ مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، «خ ل ق».

^{٨١} ع ق: نقله.

^{٨٢} ج - أهل.

^{٨٣} ع: لعدم.

^{٨٤} ع: الخلق.

^{٨٥} شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني، ٦٩.

^{٨٦} معطوفة على هذه الجملة: «والجواب: [إِنَّمَا مَنَعًا] منع التقريب».

^{٨٧} المسامرة شرح المسامير في العقائد المنجية في الآخرة لابن أبي شريف المقدسي، ص ١٣٩. | كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، السيواسي ثم الإسكندرّي، المعروف بابن الهمام (ت. ٨٦١هـ/٤٥٧م): وُلِدَ بالاسكندرية إمام من علماء الحنفية، عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق. من أشهر كتبه: "فتح القدير في شرح الهداية"، و"التحرير في أصول الفقه"، و"المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة"، تُؤنَّى بالقاهرة. انظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده، ص ٢٧٩؛ لأعلام للزركلي، ٢٢٥/٦.

^{٨٨} ع - القدرية.

^{٨٩} الطريقة المحمدية للبركوي، ص ٣٥٧.

/[١٨ ظ] لأهم أنكروا ظواهر الآيات القطعية، وجعلوا أنفسهم شركاء لله^{٩٠} في الخالقية، ولذا قد بالغ مشائخ ماوراء النهر^{٩١} في إكفارهم وتضليلهم حتى قالوا: إنَّ المجوس أسعد حالاً منهم؛ إذ لم يثبتوا لله^{٩٢} إلا شريكاً واحداً وهؤلاء أثبتوا شركاء لا تحصى،^{٩٣} (ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم:) في ذمهم، وتقييح أقوالهم، وعقائدهم على ما أخرجه الإمام السيوطي في الجامع الصغير، وصاحب المشكاة: (القدرية)؛ أي الطائفة المكذبة^{٩٤} للقدر؛ أي كون كل شيء بتقدير الله وخلقه، أو كون كل شيء بقدره الله وإيجاده أو المثبتة^{٩٥} لهم قدرة مؤثرة - كذا في شرح^{٩٦} الحديث - (مجوس هذه الأمة المحمدية)؛ أي الأمة الإيجابية^{٩٧} لأن قولهم: «أفعالنا الاختيارية مخلوقة بقدرتنا، وأفعالنا الاضطرارية بقدره الله - تعالى -»: شبيهة بقول المجوس القائلين: بأنَّ للعالم لهيئ خالق الخير وهو يزيدان؛ أي الله - تعالى - ، وخالق الشر وهو أهرمن؛ أي الشيطان (إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم).^{٩٨}

وفي مشكاة المصابيح أيضاً: «صنفان من أمتي ليس لهم نصيب في الإسلام: المرجئة والقدرية»،^{٩٩} في الجامع الصغير أيضاً: «أحاف على أمتي من بعدي ثلاثاً: حيف الأمة، وإيماناً بالنجوم، وتكذيباً للقدر». ^{١٠٠}

[فصل في الأشاعرة في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

(والأشاعرة)؛ وهم^{١٠١} الشيخ أبو الحسن الأشعري الذي هو من نسل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه^{١٠٢} منسوب إلى الأشعر، -أبو قبيلة من اليمن ولد وعليه شعر- وإمام جليل في العقائد الدينية، وأصحابه: وهم غالب المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية بحسب اطلاعي.

- ٩٠ ق: الله.
- ٩١ وفي هامش ج: الراء في الأصل مصدر حصل ظرفاً، ويُضاف إلى الفاعل ويُراد به ما يُتوارى به، وهو خلفه وإلى المفعول فيُراد به ما يُتوارى به وهو قُدَّامه ولذلك عدَّ من الأضداد. رمضان.
- ٩٢ ج - الله.
- ٩٣ شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني، ص ٢٠١.
- ٩٤ ق: المكذبون.
- ٩٥ ق: أثبتوه.
- ٩٦ ج: شراح؛ ولعلَّ المقصود منه بكتاب التيسير بشرح الجامع الصغير للإمام المحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، ٦٩٧/١.
- ٩٧ ج: الإجابة؛ ق: أمة الإيجابية.
- ٩٨ الجامع الصغير للسيوطي، ١٥١/٢؛ مشكاة المصابيح لولي الدين أبي عبد الله الخطيب التبريزي، ٢٣/١.
- ٩٩ مشكاة المصابيح لولي الدين أبي عبد الله الخطيب التبريزي، ٢٣/١؛ الترمذي، القدرية ١٣؛ سنن ابن ماجه؛ الإيمان ٩.
- ١٠٠ الجامع الصغير للسيوطي، ص ٢٠. | وفي هامش ج: قوله: «مفضياً» إلخ وقد يُطلق السبب حقيقة عند المتكلمين: على العلة التامة المؤثرة كتعلق قدرة الله -تعالى- وتكوينه، وعلى الناقصة المستلزمة عادة: كالنار للإحراق، ويقال: للتامة سبباً حقيقياً وللناقص سبباً ظاهرياً، وللأول المذكور في الشرح سبباً مفضياً فالأسباب عندهم الثلاثة. «منه».
- ١٠١ ق ع: وهو.
- ١٠٢ أبو موسى عبد الله بن قيس بن سليمان الأشعري التميمي (ت. ١٤٢هـ/٦٦٣م): هو صحابي فقيه جليل من القراء. واستعمله النبي ﷺ على زبده وعدن، وولي أمره الكوفة لعمر رضي الله عنه، وتوفي بالكوفة. انظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، ٦٦٦؛ الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، ٦٧/٢؛ الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، ٢١٢/٤.

(وهم يقولون: إن أفعالنا الاختيارية حاصلة بقدرته الله -تعالى-، وتعلّقها فقط) على^{١٠٣} أن تعلّقها مؤثّر فيها، وموجد^{١٠٤} لها فقط؛ بناءً على أن القدرة قديمة، وتعلّقها حادثٌ، ومؤثّرٌ فيها، وأنّ التكوين: صفة اعتبارية^{١٠٥} قائمة بتعلّق^{١٠٦} القدرة؛ لأنّه بمعنى الإيجاد؛ أيّ جعل الموجود متّصفاً بالوجود الخارجي حال وجوده^{١٠٧} بذلك الإيجاد،^{١٠٨} وقد يتسامحون ويقولون: حاصلة بقدرة الله، وقد يتسامحون ويقولون: [١٩ و] حاصلة بالله وإلا يلزم قدم الحوادث، وانتفاء الواجب، أو تخلّف المعلول عن علته التامة المؤثّرة كما لا يخفى.^{١٠٩}

(ويقولون: لنا اختيار)؛ وإرادة وقصد (مخلوق لله -تعالى- أيضاً)، فهم يمجّزون كون الأمور الاعتبارية النفس الأمرية؛^{١١٠} أيّ الأحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنّها صفات لموجود لا موجودة في الخارج، ولا معدومة في نفس الأم -كما في المواقف-^{١١١} مخلوقة كالأمر الخارجية مع أنّه خلاف التحقيق -كما سيحيء فانتظر- (مقارن لأفعالنا)؛ لأنّه مخلوق مع الأفعال، (وقدرة مخلوقة)^{١١٢}

١٠٣ ق - على.

١٠٤ ع: موجود.

١٠٥ أ: اختيارية.

١٠٦ ع: يتعلّق.

١٠٧ ق - الخارجي حال وجوده، صح الهامش.

١٠٨ ج - بذلك الإيجاد؛ ق: الجعل.

١٠٩ وفي هامش ج: العلة الموجبة أعمّ من العلة التامة؛ لأنّ الجزء الأخير من العلة يكون موجّباً ولا علة تامة. هـ

١١٠ نفس الأمر: «معناه نفس الشيء في حدّ ذاته، فالمراد بالأمر هو الشيء بنفسه؛ فإذا قلت مثلاً الشيء موجود في نفس الأمر كان معناه أنّه موجود في حدّ ذاته، ومعنى كونه موجوداً في حدّ ذاته: أنّ وجوده ليس باعتبار المعتر وفرض الفارض سواء كان فرضاً اختراعياً أو انتزاعياً؛ بل لو قُطع النظر عن كلّ فرض واعتبار كان هو موجوداً، وذلك الوجود إما وجود أصليّ أي خارجيّ أو وجود ظليّ أي ذهنيّ. فنفس الأمر يتناول الخارج والذهن، لكنّها أعمّ من الخارج مطلقاً؛ إذ كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الأمر قطعاً ومنّ الذهن من وجهه إذ ليس كلّ ما هو في الذهن يكون في نفس الأمر، فإنّه إذا اعتقد كون الخمسة زوجاً كان كاذباً غير مطابق لنفس الأمر مع كونه ذهنيّاً لنبوته في الذهن». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانويّ**، ٢٢٤/٤؛ «هو عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها كليّاً وحزئياً وصغيرها وكبيرها جملةً وتفصيلاً عينيّة كانت أو علميّة». **كتاب التعريفات** لستيد الجرجانيّ، ص ٣٣٥.

١١١ الأحوال: «هذه اللفظة ترد في كتب العقائد، ولها مفهومان: مفهوم عند المتكلّمين، وعلى وجه الخصوص المعتزلة، ومفهوم آخر عند الصوفية. أوّلًا مفهوم الأحوال عند المتكلّمين: هي النسبة بين الصفة والموصوف، أو هي الصفات المعنوية التي انفرد بها أبو هاشم الجبائيّ المعتزليّ دون سائر المعتزلة مع نفيه لصفات المعاني، أي أنه ينفي العلم، والقدرة، والإرادة ثم يثبت كونه عالماً، وقادراً، ومريدًا. فهو يقول: العالم صفة، والعالمية نسبة بين الصفة والموصوف، وهي عند من يقول بما معنى زائد على العلم، ومثل ذلك القادرة، والفاعلية.

وبعبارة أخرى: يقولون على سبيل المثال: هو سميع، وليس معنى ذلك أن له سمعاً، لكنّه ذو سمع، يعني كونه سميعاً، وحاله سميعاً، لكن لا يثبت أن له سمعاً، وعليم: كونه عليمًا، ليس له علم، ولكن حاله العلم. فهذه النسبة، وهذه هي الأحوال عند المتكلّمين». **مصطلحات في كتب العقائد** لمحمّد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، ص ١٥٨. ١٥٩.

١١٢ شرح المواقف لسيد الجرجانيّ، ٦٤/٢.

١١٣ معطوفة على هذه الجملة «لنا اختيار».

مقارنة لها)؛ أي لأفعالنا (أيضاً)؛ أي كالاختيار، (ولا تعلق لها)؛ أي لقدرتنا (بها)؛ أي بأفعالنا (أصلاً)؛ أي لا بالتأثير كما يقوله القدرية، ولا بالكسب كما يقوله الماتريديّة.

ولما تُوجّه لهم أنّه ما معنى الأفعال الاختيارية،^{١١٤} والمقدورية؟ حينئذ قالوا: (فكونها اختيارية ومقدورة لنا مقارنتها)؛ أي مقارنة أفعالنا^{١١٥} (لاختيارنا وقدرتنا، ولذا قالوا: نحن مختارون في أفعالنا، ومضطرون في اختيارنا) لعدم مقارنتها^{١١٦} لاختيار مغاير لها،^{١١٧} وإلا يلزم الدور والتسلسل، وهم دلائل عقلية سخرية، ونقلية ضعيفة.

[دلائل الأشعرية العقلية]

أمّا العقلية فمنها قولهم: (لأنّ المخلوق بمعنى الموجود في الخارج أو في نفس الأمر) وللاختيار وجود في نفس الأمر، وللقدرية وجود في الخارج فيكونان مخلوقين (فيلزم الجبر فقط) إن قلنا: الاختيار لا يحتاج إلى اختيار مغاير له بالذات، (والجبر والدور أو التسلسل) إن قلنا: إنّه يحتاج إليه.

والجواب: (إمّا منعاً؛ فممنوع كون الموجود في نفس الأمر مخلوقاً مستنداً بآته من قبيل الحال) فلا يتعلّق به الخلق والإيجاد كما سنحقّقه.

[دلائل الأشعرية النقلية]

وأما النقلية فمنها: (هذه الآية قوله -تعالى-: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، ٣٠/٧٦] أي مشيئكم) كما فسّر به البيضاوي الأشعري.^{١١٨}

^{١١٤} وفي هامش ج: نفس الأمر وهو أعمّ من الخارج ومن الذهن. وقوله: «وهو أعمّ» اعلم أنّ الموجود في الخارج ما وجوده فيه بحيث يكون آثاره موجودة فيه بالفعل كوجود الأشخاص والموجود في نفس الأمر ما وجوده في نفسه بلا اعتبار عقل سواء كان في الخارج أو لا: كوجود معاني المصادر وسواء كان في الذهن أو لا والموجود في الذهن ما جعل فيه من المفهومات الكلية والجزئية سواء تحقق في نفس الأمر أو لا كمعاني المتنتعات والمعدومات الصرفة. فتأمل. «منه»

^{١١٥} ع - أي.

^{١١٦} ع - ولما تُوجّه لهم أنّه ما معنى الأفعال الاختيارية.

^{١١٧} ج - أي مقارنة أفعالنا.

^{١١٨} ج: مقارنته.

^{١١٩} ج: له.

^{١٢٠} تفسير البيضاوي للفاضي البيضاوي، ٤٣١/٥.

(والجواب: منع كون معنى الآية كذلك؛ مستنداً بأنّ الظاهر أنّ معنى الآية: وما تشاؤون شيئاً يوجد في الخارج إلا وقت مشيئة الله -تعالى- إياه)؛ أيّ كلّ فعل اختياري لكم^{١٢١} لا يحصل إلّا بمشيئتين كما أنّه لا يحصل إلّا بقدرتين بحسب جري العادة / [١٩ ظ] - وهو مذهبنا كما سنحقيقه- (وهو)؛ أيّ ما قاله الأشاعرة: (جبرٌ متوسّطٌ)^{١٢٢} بين الجبر المحض والقدر المحض.

(ولا ثمة لإثبات اختيار، وقدرة، ولا فائدة له إلّا للاحتراز^{١٢٣} عن الجبرية) المحضة في مجرد الإثبات؛ فإنّهم لا يثبتون أصلاً، ولذا قال العلامة صدر الشريعة في التوضيح والفاضل البركويّ في الطريقة: «ولا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة بالنظر إلى الأفعال، فأئى فائدة بين إثبات الاختبار والقدرة بلا استلزامهما شيئاً ولو عادةً وبين نفيهما».^{١٢٤}

وأشار إلى الجواب الإبطاليّ بقوله: (وغير صحيح في الواقع لما يرد^{١٢٥} عليه ما يرد^{١٢٦} على الجبرية) من اللوازم الفاسدة غير الكفر؛ إذ الحقّ أنّ كلاً من الماتريدية والأشاعرة لا يُكفّر ولا يُضللّ صاحبه، وأنّ^{١٢٧} ما يُنهم من ظاهر عبارة بعض المحقّقين يجب صرفه عن ظاهره كقول صدر الشريعة في التوضيح: «عصمنا الله -تعالى- عن اعتقاد الأشعريّ في هذه المسألة»؛^{١٢٨} أيّ لأثما غير صحيحة، وخطأً عظيم، كما لا يخفى وإنّ لم يوجب التضليل (لمخالفته قول السلف) جميعاً على ما نقله الفاضل البركويّ في الطريقة: («لا جبر ولا تفويض؛ بل أمر بين الأمرين»)،^{١٢٩} وما قاله الأشاعرة في الحقيقة كما قاله^{١٣٠} الجبرية^{١٣١} جبرٌ كما لا يخفى، وما قاله القدرية: قدر، والحقّ: التوسّط كما يقوله^{١٣٢} الماتريدية بتوفيق الله -تعالى-، وإلهامه لهم الحقّ.^{١٣٣}

^{١٢١} وفي هامش ج: وقوله «وللعباد اختيارات» قال في الحاشية: ليس لها وجود في الخارج حتّى يلزم من صدورها عن العباد وكوّنهم خالقين انتهى. قوله: «في الخارج» ظرف للاختيارات نفسه لا لوجوده فيكون موجوداً ومتحقّقاً في نفس الأمر، لا أمراً اعتبارياً محضاً هذا مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدّي، وعند الأشعريّ الاختيارات الجزئية بخلق الله -تعالى- والأفعال بما وهذا معنى توسّط الجبر لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين هذا كلام منقول من الصحابة التابعين. خواجه زاده.

^{١٢٢} وفي هامش ج: أي هو متوسّط بين الجبر الخاص وهو مذهب الجبرية، وبين التفويض إلى العبد بالكليّة وهو مذهب المعتزلة. قره سنان؛ قوله: «وهو جبر متوسّط» والحاصل أنّ الله -تعالى- خلق العبد مختاراً في أفعاله، لكن إذا أراد الله أن يفعل العبد باختياره فعلاً كذا لم يمكنه أن لا يفعله فالمال بالآخرة وإن كان إلى الجبر لكن الجبر بهذا المعنى غير منكر وإنّما المنكر الجبر بمعنى أن لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير. قول أحمد.

^{١٢٣} ق: للاحتراز

^{١٢٤} الطريقة المحمدية للبركويّ، ص، ٢٠٠؛ التوضيح على التنقيح لعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة، ١/١٣٣.

^{١٢٥} ع: يريد.

^{١٢٦} ع: يريد.

^{١٢٧} ج - أنّ.

^{١٢٨} التوضيح على التنقيح عبید الله بن مسعود صدر الشريعة، ١/٣٥٤؛ وانظر أيضاً «لكنّه ينبغي للعاقل أن يتأمّل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة، على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملاً صحيحاً، يصلح محلاً لنزاع العلماء، واختلاف العقلاء». شرح العقائد، لسعد الدين التفتازاني، ص ١٨٠؛ الحامل في الفلك والمحمول في الفلك في إطلاق النبوة والرسالة والخلافة والملك لعبيد الغنيّ بن إسماعيل النابلسي، ص ٢٢٢٠.

^{١٢٩} الطريقة المحمدية للبركويّ، ص ٢٤٦.

^{١٣٠} ج: مآله.

^{١٣١} ج: كالجبرية.

^{١٣٢} ع: قاله.

^{١٣٣} ع ق + وبرهانه.

[فصل في مذهب الماتريدية في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

ولذا قال: (والماتريدية المحققون والمدققون)؛ أي الشيخ أبو منصور الماتريدی الذي هو تلميذ الإمام الأعظم في المرتبة الرابعة، وإمام عظيم في العقائد الدينية، و"ماتريد" قرية من قرى سمرقند، وأصحابه: ^{١٣٤} وهم غالب الحنفية، وبعض المالكية، والشافعية، والحنابلة.

قالوا: (إن أفعالنا الاختيارية)؛ أي الآثار ^{١٣٥} الموجودة (في الخارج)؛ أي خارج العقل والمشاعر العشرة؛ ^{١٣٦} بحيث ترتب عليها آثارها، وتظهر منها أحكامها فيه من حركاتنا الاختيارية الموجودة في نفس الأمر فقط؛ أي في ذاتها لا في الخارج.

ومعنى الموجود في نفس الأمر: ما له تحقق، ووجود في ذاته؛ أي ^{١٣٧} بدون [٢٠] اعتبار العقل، وفرضه - كبحر من المسك وموجه الذهب - سواء كان موجوداً في الخارج حاصلاً من العلة المؤثرة فيه، والمعطية لوجوده كالمخلوقات أو لا؛ كالباري - تعالى - وصفاته الذاتية أي ^{١٣٨} موجوداً في ذاته فقط ^{١٣٩} بأن لم تتعلق له العلة المؤثرة، ولم تعط له وجوداً خارجياً كمعاني المصادر الوجودية عند المحققين فلا يتعلق بها الخلق؛ لأنه بمعنى الإيجاد؛ أي جعل الموجود الخارجي متصفاً بالوجود الخارجي حال وجوده بذلك الإيجاد؛ ^{١٤٠} ولذا اتفق المحققون على أن الماهيات ^{١٤١} غير مجعولة خلافاً لمن زعم أنها مجعولة أو المركبة مجعولة، والبسيطة غير مجعولة، وأول صاحب المواقف بأن مراده ^{١٤٢} أنها ^{١٤٣} محتاجة إلى شيء؛ فإنها لا تتحقق ^{١٤٤} إلا في ضمن الأفراد لا أنها مخلوقة كما هو المتبادر، وهذا ظاهر في الصفات السلبية لله - تعالى - مثل القدم والبقاء والقيام بنفسه والوحدانية والمخالفة للحوادث؛ فأما موجودة في نفس الأمر، لا في الخارج، وغير مخلوقة

^{١٣٤} معطوفة على الشيخ أبو منصور الماتريدی.

^{١٣٥} ق: آثار.

^{١٣٦} ج: قدمت كلمة «المشاعر العشرة» على «العقل»؛ ق: الخارج عن العقل والمشاعر العشرة؛ وفي هامش ج: قوله: «المشاعر العشرة» أي الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة. أما الظاهرة فظاهرة، وأما الباطنة فالحسن المشترك في مقدم الدماغ يرسم فيه صور المحسوسات، والخيال خزنة الحسن المشترك، والوهم في مآخر الدماغ يرسم المعاني الجزئية، والحافظة خزنة الوهم، والمتفرقة وتسمى المتفكرة والمتخيلة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما ويركب بينهما، فإذا تم هذا تنزع النفس الإنسانية بواسطة إشراق العقل علوماً، وغيرها، والعلم عند الله. كذا في التوضيح. أقول: والمتكلمون أنكروا الباطنة وقالوا: المدرك للكل هو العقل. وعند بعض المحققين ولا مانع من ثبوتها آلة لإدراك العقل كالظاهرة، لكن لا كما قال الحكماء من أنها مؤثرة في مدركاتها. «منه».

^{١٣٧} ع - أي.

^{١٣٨} ق: أو.

^{١٣٩} ج + بتبعية الغير.

^{١٤٠} ع ق: الجعل.

^{١٤١} وفي هامش ج: الماهية إما حقيقية؛ أي موجودة في الأعيان، وإما اعتبارية؛ أي موجودة في الأذهان. سيّد. | ماهية الشيء: «ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام. وقيل منسوب إلى "ما" والأصل: الماهية قلبت الهمزة هاءً لئلا يشبّه بالمصدر المأخوذ من لفظ "ما". والأظهر أنه نسبة إلى "ما هو" فجعلت الكلمتان ككلمة واحدة». كتاب التعريفات لسيد الجرجاني، ص ٢٧٥.

^{١٤٢} يعني من زعم أن الماهية مجعولة أو الماهية المركبة مجعولة، والماهية البسيطة غير مجعولة.

^{١٤٣} ج: أي.

^{١٤٤} ق: يتحقق.

على ما لا يخفى، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم، وتسمّى عند المحقّقين كإمام الحرمين،^{١٤٥} والقاضي أبي بكر،^{١٤٦} وصدر الشريعة: حالاً؛ حيث قالوا: الموجود: معلوم تحقّق باعتبار ذاته،^{١٤٧} والمعدوم: معلوم لم^{١٤٨} يتحقّق أصلاً، فالحال: ثابتة، وهي معلوم تحقّق بتبعيّة الغير، وعرفوها تفصيلاً^{١٤٩} بأنّها صفة لموجود؛ لا موجودة ولا معدومة.^{١٥٠}

هذا وأما الجمهور من المتكلمين الذين ينكرون الحال فقالوا:^{١٥١} الموجود: معلوم تحقّق في الخارج، والمعدوم: معلوم لم يتحقّق في الخارج؛ فلا حال، فالحال عندهم: معدومة بناءً على إنكارهم الوجود الذهني؛ بل النفس الأمرّي أيضاً؛ أي لا يكون الشيء أي صورته المأخوذة منه كما قال جمهور الحكماء أو الماهيّة^{١٥٢} العقلية له^{١٥٣} كما زعمه بعضهم، واشتهر أنّه مذهب المحقّقين منهم موجوداً في الذهن؛ لأنّ الصورة المأخوذة منه؛ مجرّد أمر خيالي^{١٥٤} محض^{١٥٥} اعتباري كالصور في المرايا بشهادة الوجدان^{١٥٦} [٢٠ ظ] السليم، والماهيّة^{١٥٧} العقلية له

^{١٤٥} عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي ابن ركن الإسلام أبي محمّد الجويني إمام الحرمين فخر الإسلام (ت. ١٠٨٥/٥٤٧٨ م). يعتبر إمام الأئمة على الإطلاق، أخذ العلم من أبيه، وأبي سعد النصري، وأبي حسان محمد بن أحمد المزكي، وعدة. ومن أشهر تلاميذه: الغزالي، الخوافي، ابن القشيري وهو مكثر في التأليف منها: كتاب الإرشاد، والشامل، والعقيدة النظامية، والتلخيص في أصول الفقه، ودفن في نيسابور. انظر: المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لتقي الدين الصيرفي؛ ص ٣٦١ - ٣٦٢.

^{١٤٦} تقدّمت ترجمته.

^{١٤٧} ق - تحقّق باعتبار ذاته، صح الهامش؛ وفي هامش ج: المراد بالذات كل ما يُعلم ويُجر عنه بالاستقلال، وبالصفة كل ما لا يُعلم إلا بتبعيّة الغير. حكمة

العين

^{١٤٨} ق - والمعدوم معلوم لم، صح الهامش.

^{١٤٩} ع: تفصيلاً.

^{١٥٠} وفي هامش ج: فقولنا: «صفة»؛ لأنّ الذوات وهي الأمور القائمة بأنفسها إما موجودة أو معدومة لا غير. إذ لا يُصوّر تحقّقها تبعاً لغيرها فلا يكون حالاً، وقولنا: «لوجود» ولأنّ صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالاً، وقولنا: «لا موجودة» ليخرج الأعراس فإنّها متحقّقة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود ومن الحال، وقولنا: «ولا معدومة» ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنّها معدومات لا أحوال. «منه».

^{١٥١} وفي هامش ج: الاختيار بمعنى الإرادة صفة لحي لا موجودة في الخارج ولا معدومة، وهو القول بالحال. شأنها التعلّق بكل من الطرفين بلا داع ولا مرجح. قوله: «صفة» يخرج ما ليس بصفة.

وقوله: «لحي» يخرج صفات ما ليس بحي.

قوله: «لا موجودة في الخارج» يخرج الصفات الوجودية في الخارج لأنّ كلّ ممكن إذا وُجد في الخارج لا بدّ له من موجد، وذلك الموجد إما العبد فيكون مريدها خالقها أو الموجب بالذات فحينئذ يخرج عن صنع العبد كحركة نبضنا وقد تقرّر بطلانها.

قوله «ولا معدومة» يخرج الصفات العدمية لأنّها لو كان معدومة لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود إذ لا صنع للعبد فيه لأنه قدّم فيكون العدم، العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن إلا بزوال العلة التامة لذلك الوجود أو لبقائه فالعلة التامة إن كانت موجودات محضة مستندة إلى الواجب فلا يقدر العبد على إعدام الموجودات وإن كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال الوجود فحينئذ لا بدّ من موجد فقد تقرّر امتناعه.

قوله: «شأنها التعلّق بكل من الطرفين» إلخ إشارة إلى أنّ الترجيح بلا مرجح بمعنى ترجيح أحد متساويين أو المرجوح على الآخر جائز عند المتكلمين في الفاعل المختار؛ فتجوز أن يتعلّق الإرادة بشيء بلا داع ولا مرجح، وأنما الممتنع الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد وكذا الترجيح بلا مرجح يعني إيجاد الممكن بلا موجد وهذا مخلص عن الجبر والقدر من لديه وكل شيء يعود إليه. محمد الفقير إليه.

^{١٥٢} ج: وماهية.

^{١٥٣} ع - له.

^{١٥٤} ق: حالي.

^{١٥٥} ق - محض، صح الهامش؛ ق + ظلّي.

^{١٥٦} ع - الوجدان.

^{١٥٧} ع: وماهيته.

مجرد^{١٥٨} أمرٍ عقليٍّ اعتباريٍّ كليٍّ كالصور الخيالية^{١٥٩} في العقول بشهادة الوجدان السليم أيضاً مع أنّ معرفة الحقائق العقلية متعسرة؛ بل متعذرة لغاية مشابهة الجنس بالعرض العام، والفصل بالخاصة؛ والمعرفة تتوقف على التمييز، وأيضاً لا يكون الشيء موجوداً في نفس الأمر بدون وجوده في الخارج ولو بالتبعية؛ إذ التحقق الخارجي شرط في الموجود مطلقاً،^{١٦٠} وهذا أوفق للوجدان، ومذهب المحققين أوفق للعقل كما لا يخفى على من له وجدان سليم، وعقل مستقيم، كذا في **المواقف والمقاصد وشرحيهما**^{١٦١} في مواضع شتى، فليكن هذا على ذكر منك.^{١٦٢}

(حاصلة عادة)^{١٦٣} أي بحسب جري عادة^{١٦٤} الله؛ فيجوز التخلف عقلاً، وإن لم يجز قطعاً^{١٦٥} (بمجموع خمسة أشياء)؛ واحد منها مؤثر وموجد لها، وأربعة منها سبب قريب لخروجها إلى الوجود (والمشيتتين، والقدرتين، والتكوين)، وهي عندنا: صفة حقيقتية أزلية قائمة بذاته - تعالي -، من شأنها إيجاد الموجود؛ أي الخلق عند تعلقها به؛ لأن الله - تعالي - قد أثبت لذاته العلوية أنه مكوّن الأشياء، وخالفها، كما أنه أثبت أنه مرید الأشياء، وقادر عليها، وأنه بصير وسميع، وحي، وعليم، وأنه متكلم في آيات عديدة قطعية الدلالة.

فلما قلنا: إن الإرادة له - تعالي -^{١٦٦} قسمان: [الأول] أزلية قائمة بذاته - تعالي -، [الثاني] ولا يزالية متحققة^{١٦٧} وقت حدوث الحادث مستندة إلى إرادة أزلية قائمة بذاته^{١٦٨} بطريق إسناد^{١٦٩} المسبب على السبب، كذلك، قلنا: إن التكوين كذلك، وإرجاع التكوين إلى القدرة تكلف بارذ مع كونه مخالفاً لظواهر الآيات.

نعم، التكوين بمعنى الخلق والإيجاد صفة^{١٧٠} اعتبارية^{١٧١} لا يزالية، فلا نقول بقدمها، كما لا^{١٧٢} نقول بقدم المشيئة المتحققة وقت حدوث الحادث؛ فالتفرقة تحكّم كما لا يخفى.

١٥٨ ج - مجرد.

١٥٩ ع: الخارجية؛ ق: الخالية.

١٦٠ ق - مطلقاً.

١٦١ شرح المواقف لسيد الجرجاني، ٣٩/١؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ٩١/١.

١٦٢ ج ع ق + حتى

١٦٣ متعلق بـ«قالوا: (إن أفعالنا الاختيارية)؛ أي الآثار الموجودة (في الخارج)».

١٦٤ ع ق: العادة.

١٦٥ ج + تأمل.

١٦٦ ع ق + مثله.

١٦٧ ع: تحقّق؛ ج: تحققت.

١٦٨ ج - قائمة بذاته.

١٦٩ ع: استناد.

١٧٠ ق + صفة.

١٧١ وفي هامش ج: الأمر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في العقل المعتر ما دام معتبراً. «منه».

١٧٢ ع ق - لا.

(فَمَشِيئَتُنَا)؛ أي المتحققه فينا بالتبعية^{١٧٣} الغير المخلوقة لكونها^{١٧٤} من قبيل الحال؛ لأنها بمعنى الإرادة، والقصد، والاختيار الجزئي، وهو فينا -على ما وجدته [٢١و] في وجداني بعد تأملات صادقة، وتفكرات كاملة- توجه القلب وميله^{١٧٥} القوي^{١٧٦} نحو توجيه القدرة الحادثة إلى إيقاع الفعل الجزئي - أي المتصور على الوجه الجزئي -^{١٧٧} أو^{١٧٨} إلى الكف عن إيقاعه.

وذلك الاختيار اختياري أيضاً؛ أي يتحقق بتعلق الاختيار،^{١٧٩} فلا^{١٨٠} يلزم منه الدور أو التسلسل، لا في الأمور الوجودية،^{١٨١} ولا في الاعتبارية الحقيقية على أن التسلسل فيها محال أيضاً عند المحققين، وإنما المنقطع في الاعتبارية المحضة.

ولا نقول أيضاً: اختيار الاختيار^{١٨٢} نفس الاختيار؛ بل نفصل،^{١٨٣} ونقول: الحق أن الفعل^{١٨٤} المختار إن كان قصداً وأصالةً فلا بد له من اختيار مغاير له، سابق عليه بالضرورة، وأما إن كان ضمناً، وتبعاً فلا؛ بل يكون اختيار^{١٨٥} المقصود اختياراً^{١٨٦} لنفسه ضمناً والتزاماً، كما يشهد له الوجدان السليم،^{١٨٧} وأيضاً لو لزم لكل اختيار اختياراً مغايراً له يلزم الدور أو التسلسل في اختيار الله -تعالى- أو الجبر على الله تعالى -تعالى- عن ذلك-.

والترجيح بلا مرجح؛ أي الاختيار بلا داعٍ جائز عند المتكلمين في الفاعل المختار، كما قال في النونية:

يجوز ترجيح ما يُنفى ترجُّحه كفي إناءين من ماء لعطشان^{١٨٨}

١٧٣ ج: بتبعيتنا.

١٧٤ ج: لكونه.

١٧٥ ع: ميل.

١٧٦ ج - القوي.

١٧٧ ق ع - أي المتصور على الوجه الجزئي.

١٧٨ ج - أو.

١٧٩ ع ق + لو كان قصداً وأدلة لا مطلقاً.

١٨٠ ج ع: ولا.

١٨١ ق: الموجودة.

١٨٢ ق - الاختيار.

١٨٣ ج - نفصل.

١٨٤ ع ق - الفعل.

١٨٥ ع ق - اختيار.

١٨٦ ع ق: كاختيار.

١٨٧ انظر لألفاظ متشابهة: الطريقة الحمديدية للبركوي، ص ٢٠٠.

١٨٨ شرح القصيد النونية لمحمد بن داود القرصي، ص ١٧٣.

وإنما الممتنع: الترجيح بلا مرجح؛ أي الإيجاد^{١٨٩} بلا مُوجد،^{١٩٠} فيجوز أن تتعلّق الإرادة بشيء بلا مرجح وداعٍ، فلا يردّ أنّ تعلّق الإرادة لا بدّ له من مرجح؛ فإن كان من خارج يلزم الإيجاب، وإن من نفس المرید ينقل^{١٩١} الكلام عليه أنّه بالاختيار أو بالاضطرار فيلزم إتما الدور أو التسلسل أو الإيجاب.

وكون أفعال العباد بعلم الله وتقديره . أي تحديد كلّ مخلوق بحده الذي يُوجد عليه . الأزليّين،^{١٩٢} وكتبه في اللوح المحفوظ، وإرادته^{١٩٣} اللّايّزيّين؛^{١٩٤} لا تستلزم كون صدورها من العباد بالجبر كأفعال الله -تعالى-؛ فإنّه -تعالى- قد علم أنّ العباد يفعلونها باختيارهم، ولذا^{١٩٥} قدرها،^{١٩٦} وكتبها، ويريدها،^{١٩٧} ولذلك قال الإمام الأعظم رحمه الله في **الفقه الأكبر**: «كتبه بالوصف لا بالحكم»؛^{١٩٨} وإلا يلزم الجبر على الله؛ لأنّه^{١٩٩} -تعالى- قد علم وقدّر في الأزل، وكتب ويريد فيما لا يزال^{٢٠٠} / [٢١ ظ] جميع ما يفعله فيما لا يزال؛ فمنع هذا لا يُوجب هذا؛ لكونه -تعالى- موجّباً لأفعاله فإنّه -تعالى- قد علم أنّه يفعله باختياره، وهذا مُحقق للاختيار، لا منافٍ له كما لا يخفى، هكذا حَقَّقَ المقال، ودعّ عنك ما قيل أو يُقال.

(تتعلّق^{٢٠١} بتوجيه القدرة الحادثة عند الفعل إلى إيقاعها)؛ أي الأفعال في الخارج (أو إلى الكفّ عن إيقاعها) لا عن تركها، فإنّه عدم لا تتعلّق به القدرة كما لا يخفى.

(وقدرتنا)؛ أي قوتنا الحادثة عند قصدنا الفعل، ووجوده؛ فإنّا أثبتنا كون القدرة حادثة مع الفعل لا قبله بمقدّمات ظنيّة يطول ذكرها (تتعلّق بإيقاعها أو بالكفّ عنه)، وتستلزم عادة الإيقاع أو الكفّ عنه.

١٨٩ ج: الوجود.

١٩٠ ع: موجود.

١٩١ ج: ينقل.

١٩٢ ق: الأزليين. | كلمة «الأزليين» صفة لـ«بعلم الله وتقديره».

١٩٣ ق: أرادة.

١٩٤ كلمة «اللايزليين» صفة لـ«وكتبه في اللوح المحفوظ وإرادته».

١٩٥ ج: كذا.

١٩٦ ق: قدرتنا.

١٩٧ انظر لألفاظ متشابهة: الطريقة الحمديّة للبركوي، ص ٢٠٠.

١٩٨ منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، لعلي القارئ، ص ١٣٢.

١٩٩ ق - لأنه.

٢٠٠ ع: يزال.

٢٠١ يعني مشيقتنا، وهذا متعلّق بر«مشيقتنا».

ثمَّ أنّ الإيقاع أو الكفّ عنه لكوئهما أمورًا موجودةً في نفس الأمر لا في الخارج لكوئهما من قبيل الحال كما لا يخفى لا يلزم من كون قدرتنا^{٢٠٢} متعلّقة^{٢٠٣} به ومستلزمة^{٢٠٤} له عادة كونه^{٢٠٥} خالقًا^{٢٠٦} لأفعاله^{٢٠٧} كما زعمه القدرية، وجعلوا أنفسهم خالقين لأفعالهم، وفرّ منه الأشاعرة، وجعلوا القدرة غير متعلّقة بشيء، وجعلوا أنفسهم^{٢٠٨} مجبورين؛ وذلك لأنّ الخلق - كما مرّ - إيجاد الشيء؛ أي جعله موجودًا في الخارج حال وجوده بذلك الإيجاد؛ إذ كون الشيء موجودًا لا ينافي تأثير العلة فيه كما توهموا؛ فيكون معنى قوله عليه السلام: «من قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ»^{٢٠٩} أي بذلك القتل^{٢١٠} فيكون حقيقة لا مجازًا، كما توهموا بناءً على التوهم السابق^{٢١١} أو على أنّ معنى الحديث: من قتل قتيلاً يقتل آخر. تأمل حتّى يظهر لك الحقّ،^{٢١٢} وما اشتهر أنّ الخلق إيجاد المعدم مسامحة؛ بل ظاهره موافق لمذهب المعتزلة القائلين: بأنّ المعدم ثابت في نفسه؛ فتخرجه العلة من العدم إلى الوجود. فائقن هذا؛ فإنّه نفيس.

(ومشيئة الله -تعالى-) المتحققة فيه -تعالى- وقت تعلق مشيئتنا لأفعالنا؛ بل بعد تعلق مشيئتنا^{٢١٣} بعدية ذاتية لا زمانية؛ تبصّر^{٢١٤} لقوله -تعالى-: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، ٣٠/٧٦]؛ وهي -والله أعلم على ما ألهمني ربّي- توجه ذاته العلية^{٢١٥} وإقباله المعنويّ إلى توجيه إرادته^{٢١٦} الحقيقية^{٢١٧} القديمة القائمة بذاته -تعالى- أزلًا نحو تخصيص الفعل أو الكفّ عنه؛ ولذا قال: [٢٢ و]

- ٢٠٢ ج: قدرة.
٢٠٣ ق: مستلزومة.
٢٠٤ ق: مستلزم.
٢٠٥ ق: كوئها؛ ع: كوئهما.
٢٠٦ ع: خالفان؛ ق: خالفين.
٢٠٧ ع ق: لأفعالنا.
٢٠٨ ق-خالقين لأفعالهم وفرّ منه الأشاعرة وجعلوا القدرة غير متعلّقة بشيء وجعلوا أنفسهم، صح هامش.
٢٠٩ صحيح البخاري، كتاب الخمس ١٨؛ صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير ١٣.
٢١٠ ق - فيكون معنى قوله عليه السلام: من قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ أي بذلك القتل.
٢١١ وفي هامش ج: أي في قوله عليه الصلاة والسلام: يوم بدر وقت القتال تحريضًا للمؤمنين عليه وللعمل بقوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾. من قتل قتيلاً فله سلبه. الاستشهاد في قوله قتيلاً سُمّي به مجازًا لقربه بالقتل باعتبار ما يؤول إليه وسُمّي هذا مجازًا أوليًا، ومجازًا مرسلاً ومثله قوله -تعالى-: ﴿أَيُّ أَرَانِي أُعْصِرُ خَيْرًا﴾ محرم أفندي على الجماعي.
٢١٢ ع ق - الحقّ؛ وفي هامش ج: ولو قال الإمام من قتل قتيلاً فله سلبه، فقتل المسلم كافرًا كان سلبه والسلب ودابة المقتول وسرجها وما عليها من الآلات وثياب المقتول وسلاحه وما معه من مال في حقيقته أو على وسطه أو دابته وما عدا ذلك فليس بسلب، وكذلك ما كان مع غلامه على دابة أخرى فليس بسلب. قاضي خان. قبيل فصل في قسمة الغنائم واقعات المفتين في كتاب السير. من قتل قتيلاً من وصف الشيء المشتقة وتسمية الشيء باسم العاقبة وسُمّي مجاز الأول. يحيى الوهادي. فإن قيل هذا التركيب يوهم أن يكون الشخص مقتولاً قبل القتل ويمكن ارتكاب التجوز أي المجاز في مثل قتل القتييل عن ثلاثة أوجه الأول: أن يُراد بالقتل مجرد الذات لا الذات مع وصف المقتولية. والثاني: أن يُراد بالقتل القتييل بالقوّة أي من شأنه أن يقتل. والثالث: أن يُراد بالقتل الذات المتّصف بالمقتولية الناشئة من هذا القتل، والوجهان الأخيران جاريان في المعنى؛ المعنى المفرد لا الأول أي المفرد بالقوّة أو الذات المتّصف بإفراد الناشئ من وضع اللفظ. «منه»
٢١٣ ق - لأفعالنا؛ بل بعد تعلق مشيئتنا.
٢١٤ ع: يتقرّر.
٢١٥ ج: تعالى.
٢١٦ ق: ع: إرادة.
٢١٧ ق: ع: الحقيقة.

(تتعلق بتوجيه إرادته^{٢١٨} الأزلية إلى تخصيص الفعل أو الكفّ عنه. وقدرته الأزلية) القديمة القائمة بذاته -تعالى- (تتعلق بتقريب الفعل إلى الوجود) الخارجيّ يجعله مستعدًا له، (وتكوينه الأزليّ) الحقيقيّ القائم بذاته -تعالى- أيضًا (يتعلق بإيجاد الفعل) ويجعله موجودًا حال وجوده ومتصّفًا بالوجود الخارجيّ.

(فالله -تعالى- هو الخالق فقط لأفعالنا الاختيارية) -كغير الاختيارية- بتعلق تكوينه الأزليّ (لا غير)؛ بل لكلّ شيء بتعلقه على أنّ المحقّقين اتفقوا على أنّ^{٢١٩} قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، ٨٢/٣٦]؛ كناية عن سرعة إيجاد الأشياء بتعلق^{٢٢٠} تكوينه الأزليّ، لا عبارة عن معناه الظاهريّ، وإلا يلزم تعطّل^{٢٢١} القدرة والتكوين، ويلزم أيضًا تأثير الكلام كما لا يخفى.

[الخاتمة]

(وذلك)؛ أيّ ما خصّته بتوفيق الله، وإهامه على أنّ مذهب الماتريدية على ما يظهر من كتبهم، وبيان بعض المحقّقين منهم كالفاضل صدر الشريعة في التوضيح في المقدمات الأربعة والعلامة التفتازانيّ في شرح المقاصد، والمحقّق البركويّ في الطريقة: (حق)، وموافق لمذهب الماتريدية؛ (لأنّه لما ثبت بالبراهين) العقلية والنقلية السابقة (وبالوجدان) أيضًا (أنّ للعباد دخلًا في أفعاله الاختيارية) لبطلان الجبر بقسيمه، (وأهمّ ليسوا بخالفين لأفعالهم الاختيارية) لبطلان القدر أيضًا، (وأنّ الله -تعالى- هو الخالق لكلّ شيء)؛ أيّ موجود في الخارج مشيٍّ وجوده،^{٢٢٢} (وأنّ لنا اختيارًا، وقدرة حين قصدنا لأفعالنا) متعلّقين بما قلّ على ما وجدته في وجداني بعد التأملات الصادقة، (وأنّ لإرادته -تعالى- وقدرته وتكوينه تعلقًا وتأثيرًا كما بيّنا لما تدلّ عليه ظواهر الآيات) القطعية الدلالة، (وتعريفات المحقّقين) حيث قالوا: الإرادة: صفة أزلية قائمة بذات الله -تعالى- من شأنها: تخصيص الشيء بالوجود والعدم، والقدرة: صفة أزلية قائمة بذات الله -تعالى- من شأنها التأثير؛ أيّ التقريب على وفق الإرادة، وإمّا فسترناه^{٢٢٣} "بالتقريب"؛ [٢٢٢ظ] لأنّ التأثير بمعنى الإيجاد، وشأن التكوين عندنا. معاشر الماتريدية. حيث قلنا: التكوين؛ صفة حقيقية أزلية قائمة بذات الله -تعالى- من شأنها التأثير أيّ الإيجاد والإعدام،^{٢٢٤} ولو قلنا بالعكس يلزم خلاف ظواهر النصوص، ولو قلنا: هما مشتركان في الإيجاد يلزم تواؤد المؤثّرين على أثرٍ واحد كما لا يخفى.

(وثبت) أيضًا (أنّه لا بدّ في العلة التامة) التي هي جملة ما يتوقّف عليها وجود الممكن، وتحقّقه في الخارج فيجب وجوده لوجودها، ويمتنع وجوده بانتفائها، أو انتفاء جزء منها (من أمور لا موجودة) في الخارج (ولا معدومة) في نفس الأمر (ويُسمّى حالًا)؛ أيّ واسطة بين الموجود والمعدوم عند المحقّقين (عند وجود الحادث حتّى يوجد كالأمر الإضافية)، ومعاني المصادر الوجودية: مثل مشيئتنا وتعلقها،

٢١٨ ع ق: إرادة.

٢١٩ ق - أنّ.

٢٢٠ ق: يتعلّق.

٢٢١ ع: تعلقه؛ ق: تعطلّ.

٢٢٢ ق: وجوده.

٢٢٣ ق: فسترنا.

٢٢٤ ق: أو الإعدام.

وتعلّق قدرتنا؛ ومشيفة الله، وتعلّق قدرته، وتكوينه - كما بينا - (في الأفعال الاختيارية) الموجودة في الخارج الحاصلة^{٢٢٥} بالمصادر، والحركات الاختيارية الموجودة في نفس الأمر (وإلا يلزم إما قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلف المعلول عن علته التامة) إن كانت جملة ما يتوقّف عليه وجود الحادث موجودات محضة، وهي مستندة إلى الواجب - تعالى - قطعاً للدور أو التسلسل (وإما كون المعدوم علّة للموجود) إن^{٢٢٦} كانت معدومات محضة أو موجودات مع معدومات، تأمل.

وأيضاً يلزم منه سدّ باب إثبات الواجب - تعالى - كما بين في إثبات الواجب،^{٢٢٧} (واللوازم باطلة) بالبراهين القطعية على ما ثبت في إثبات الواجب في المواقف والمقاصد، وعامة كتب الكلام، كما لا يخفى على الفاضلين الكاملين، وإن خفى على المعاصرين القاصرين المضيعين أوقاتهم في المقدمات، وأعمارهم في العلوم الاعتباريات.

(ثمّ تلك الأمور الإضافية البينة لا يمكن استنادها إلى الواجب - تعالى - بطريق الإيجاب وإلا يلزم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلف المعلول عن علته التامة؛ بل اختيارنا وتعلّق قدرتنا مستندان^{٢٢٨} إلى اختيارنا، واختيار الله وتعلّق إرادته، وقدرته، وتكوينه مستندة^{٢٢٩} [٢٣ و] إلى اختياره - تعالى -، ولا يلزم لكلّ اختيار اختيار؛ لأنّ الفعل المختار إن كان قصداً أو أصالة؛ يلزم له من اختيار مغاير سابق عليه متعلّق به، وأما إن كان ضمناً وتبعاً فلا يلزم له اختيار مغاير له بالذات؛ بل اختيار المختار لنفسه ضمناً والتزاماً بشهادة الوجدان السليم) بعد تأملات صادقة، وقد مرّ بعض التفصيل في الشرح - تدكّر - (لزم) جواباً لما ثبت^{٢٣٠} (القول بما قلنا: من وجود أمور خمسة على الوجه الذي بينا) كما لا يخفى على المتأملين الكاملين والمنصفين الفاضلين بعد تأملات صادقة، وتفكرات كاملة (مع خلوه عن الاعتراضات السابقة) على المذاهب الباطلة، (والتكلفات الباردة) الموجودة في المذاهب العاطلة،^{٢٣١} (وموافقته للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة كما لا يخفى على الكاملين المتبتعين والفاضلين المتبحرين).

(ثمّ اعلم أنّ الكسب) والاكْتِسَابُ مبالغة: والأوّل كثير في الخير، والثاني في الشرّ إذا ذكر بالتقابل كقوله - تعالى -: ﴿لَمَّا مَا كَسَبْتُمْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبْتُمْ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦] (توجيه اختيار إلى توجيه القدرة إلى إيقاع الفعل أو إلى الكفّ عنه؛ لا ما زعمه المعتزلة من أنّه إيجاد الفعل بتوجيه القدرة إليه، ولا ما قاله الأشاعرة من أنّه قران الاختيار، والقدرة للفعل، ولا ما قاله بعض الماتريدية من أنّه وقع بآلة أو أنّه مقدور^{٢٣٢} وقع في^{٢٣٣} محلّ قدرته أو ما لا يصحّ انفراد القادر به)؛ ولذا قال العلامة السعد في شرح العقائد:

٢٢٥ ج ع: الحاصل.

٢٢٦ ق + وإن.

٢٢٧ رسالة إثبات الواجب للدوّاني، (مكتبة بيازيد، ولي الدين أفندي ٢٤٧٧) ٣ و.

٢٢٨ ق ع: مستندا.

٢٢٩ د ع ق: مستنداً.

٢٣٠ متعلقة بـ«لأنّه لما ثبت بالبراهين».

٢٣١ ق: الباطلة.

٢٣٢ ق: مقدّر.

٢٣٣ ج - في.

التحقيق أنّ صرف العبد إرادته وقدرته إلى الفعل كسب، وإيجاد الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك. انتهى.^{٢٣٤}

(كذا) قيد للمتن من أوله إلى آخره (حقّق العلامة صدر الشريعة) في التوضيح في المقدمات الأربعة،^{٢٣٥} ولخصنا براهين تحقيقه في الشرح بما لا تلخيص فوقه، (والحقّق السعد) في التلويح،^{٢٣٦} والمقاصد، وشرح العقائد وقد لخصنا دلائله أيضاً، (والفاضل البركوي رحمهم الله -تعالى-) في الطريقة المحمدية في بحث الاختيار الجزئي،/[٢٣ ظ] وقد زدنا بعضاً من المسائل، والدلائل بعضها من غيرها من الكتب المعتمدة، وبعضها من عندي بحسب الإلهامات الربانية، والإمدادات الصمدانية (فخذها)؛ أي هذه الرسالة أو هذه المسألة (بقوة، وأمر قومك يأخذوا بأحسنها)؛ أي مذهب الماتريدية.

فالحمد لله الذي هدانا لهذا التحقيق العميق، والتدقيق الدقيق الذي خفى على العقلاء، والعلماء لكونه سرّاً من أسرار الله -تعالى-، لا يطّلع عليه إلا خواصّ عباده، (وما كنّا لنهتدي)؛ أي لنصل إلى فهمه، وتحقيقه، وتبينه، وتدقيقه (لو لا أن هدانا الله)؛ أي هذا أو لهذا أو إلى هذا.

^{٢٣٤} شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني، ص ٥٨-٥٩. | في هامش ج: وإيجاد الله عقيب ذلك هذا هو التعقيب الذاتي وإلا فالقدرة مع الفعل أي وإن لم

يحمل التعقيب على التعقيب الذاتي؛ بل حمل على التعقيب الزماني لم يصح قول الشارح عقيب ذلك لأن القدرة مع الفعل. لخرره

^{٢٣٥} التوضيح على التنقيح عبيد الله بن مسعود صدر الشريعة، ص، ١٣٣.

^{٢٣٦} التلويح على التنقيح لسعد التفتازاني، ٣٤٨/١.

المراجع

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛
أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
تحقيق علي محمد الجاوي، دار الجليل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة؛
أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، ابن الأثير، المعروف بابن الاثير
(ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
دار ابن حزم، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.
- الإصابة في تمييز الصحابة؛
أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م).
تحقيق علي محمد الجاوي، دار الجليل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الأعلام؛
خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي دمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛
مصطفى بن عبد الله كاتب الجلي القسطنطيني الرومي الحنفي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع؛
محمد بن علي الشوكاني الملقب ببدر الدين الشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ/١٨٣٥م).
دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- تاريخ بغداد؛
أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧٢م).
تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- تبصرة الأدلة؛
أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ/١١١٥م).
تحقيق وتعليق حسين آتاي - شعبان علي دوزكون، نشرات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة ٢٠٠٤م.

- الجامع الصغير من حديث البشير النذير؛

الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطي (ت. ١٥٠٦/هـ ٩١١). تحقيق محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار السلام، الرياض ١٤٣٢/هـ ٢٠١٢ م.

- تفسير البيضاوي؛

عبد الله بن عمر بن علي القاضي ناصر الدين البيضاوي الشيرازي (ت. ٦٨٥/هـ ١٢٨٦ م). دار الفكر، بيروت ١٤٣٠/هـ ٢٠٠٩ م.

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت. ٨٥٢/هـ ١٤٤٩ م). تحقيق ومراقبة محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر اباد. الهند ١٣٩٦/هـ ١٩٧٢ م.

- شرح هداية الحكمة المعروف بـ«القاضي مير»؛

القاضي أمير حسين مير معين الدين ميدي (ت. ٩٠٩/هـ ١٥٠٤ م). مطبعة الحاج حسين أفندي، إسطنبول ١٣١٣ هـ.

- شرح المواقف؛

علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/هـ ١٤١٣ م). تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩/هـ ١٩٩٨ م.

- شرح المقاصد؛

مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. ٨٩٢/هـ ١٣٩٠ م). تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ١٤١٩/هـ ١٩٩٨ م.

- شرح العقائد المحشي بعقد الفريد على شرح العقائد؛

مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. ٨٩٢/هـ ١٣٩٠ م). محمد علي، مكتبة البشرية، كراتشي. باكستان ١٤٣٠/هـ ٢٠٠٩ م.

- شرح العلامة الخيالي على النونية؛

شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (ت. ٩٧٩/هـ ١٤٧٠ م). تحقيق عبد النصير ناتور الهندي، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٢٩/هـ ٢٠٠٨ م.

- شرح العقائد العَصْدِيَّة؛

جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩١٨/هـ ١٥١٢ م).

تصحیح الحاجّ محمد طاهر الوديعي، مطبعة عارف أفندي، إسطنبول ۱۳۱۰هـ/۱۸۹۳م.

— كتاب التعريفات؛

علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. ۸۱۶هـ/۴۱۳م).

تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت ۲۰۰۷هـ/۱۴۲۸م.

— الطريقة المحمدية والسيرة الاحمدية؛

محمد بن علي البركوي (ت. ۹۸۳هـ/۵۷۳م).

تحقيق محمد رحمة الله حافظ محمد ناظم الندوي، دار القلم، دمشق ۱۴۳۲هـ/ ۲۰۱۱م.

— الفتاوى التاتارخانية في الفقه الحنفي؛

فريد الدين بن عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (ت. ۷۸۶هـ/۱۳۸۵م).

تحقيق وتخریج المفتي شبير أحمد القاسمي، مكتبة زكريا بديوبند، الهند ۱۴۳۵هـ/۲۰۱۴م.

— مقاييس اللغة؛

ابو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت. ۳۹۵هـ/۱۰۰۵م).

تعليق ومراجعة أنس محمد الشامسي، دار الحديث، القاهرة ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م.

— مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. ۶۶۶هـ/۱۲۶۸م).

دار الحديث، القاهرة ۱۴۲۴هـ/۲۰۰۳م.

— مفردات ألفاظ القرآن؛

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الإصفهاني (ت. ۵۰۲هـ/۱۱۰۸م).

تحقيق وتعليق مصطفى بن العدوي، مكتبة فياض، القاهرة ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م.

— مشكاة المصابيح؛

ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي (ت. ۷۳۱هـ/۱۳۳۱م).

تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ۱۴۰۵هـ/۱۹۸۵م.

— الحامل في الفلك والحمول في الفلك في إطلاق النبوة والرسالة والخلافة والمُلْك؛

عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل، المعروف النابلسي (ت. ۱۱۴۳هـ/۱۷۳۱م).

تحقيق مصطفى برسبغا (Mustafa Borsbuğa)، مجلة إيسام، إسطنبول ۲۰۱۷، (ص: ۳۸ / ۲۳۱-۱۶۷)

— شرح القصيدة النونية؛

محمد بن داود القرصي (ت. ١٧٥٦هـ/١١٦٩م).

د.ن.، د.م.، د.ت.

– شرح الفقه الأكبر؛

علي بن سلطان محمد القارئ (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٦م).

تحقيق وتعليق وهي سليمان غاوجي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

– سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَازِ الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).

تحقيق لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

– الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع؛

شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٢م).

دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– صحيح البخاري؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).

تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

– صحيح مسلم؛

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).

تحقيق نظر بن محمد الفارابي أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

– معجم المؤلفين؛

عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحلالة (ت. ٤٠٨هـ/١٩٨٧م).

مكتبة المتني. دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٥هـ/١٧٧٦م.

– بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛

جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

– كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛

محمد علي بن علي محمد التهانوي الحنفي (ت. ١١٥٨هـ/١٧٤٥م).

تحقيق أحمد حسن بسح، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.

– مصطلحات في كتب العقائد؛

محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد.

در ابن خزيمة، د.م. ٢٠٠٦/هـ١٤٢٧.

– المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور؛

تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصيرفي (ت. ١٢٤٤/هـ٦٤١ م).

تحقيق خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، بيروت ١٤١٤/هـ١٩٩٤ م.

– شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي (ت. ١٠٨٩/هـ١٦٧٩ م).

تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت ١٤٠٦/هـ١٩٨٦ م.

– المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة؛

كمال الدين محمد بن محمد الشافعي المعروف بابن أبي شريف المقدسي (ت. ٩٠٦/هـ١٥٠٢ م).

تحقيق كمال الدين قارئ. عز الدين المعيش، المكتبة العصرية، بيروت ١٣٢٥/هـ٢٠٠٤ م.

– هداية الحكمة؛

أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري (ت. ٦٦٠/هـ١٢٦٢ م).

بتحشية محمد سعادت حسين، مكتبة البشرية، كراتشي. باكستان ١٤٣٢/هـ٢٠١١ م.

– حاشية اللاري على شرح القاضي مير علي هداية الحكمة؛

ملا مصلح الدين محمد بن صلاح بن جلال الدين ملتوي اللاري (ت. ٩٧٩/هـ١٥٧٢ م).

مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، الرقم: ٢٣٤٥٩.

– عثمانلي مؤلفري؛

بروسلي محمد طاهر (ت. ١٨٦١/هـ١٩٢٥ م).

مطبعة عامره، إستانبول ١٣٣٣ هـ.

– التوضيح على التنقيح؛

عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي، صدر الشريعة الأصغر بن صدر الشريعة الأكبر (ت. ١٣٤٦/هـ١٧٤٧ م).

١٣٤٦/هـ١٧٤٧ م.

دار الجيل، بيروت ١٤١٢/هـ١٩٩٢ م.

– شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه؛

مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازانيّ (ت. ٨٩٢هـ/١٣٩٠م).

تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

— شرح القصيدة النونية؛

داود بن محمد القرصيّ الروميّ الحنفيّ (١١٦٩هـ/١٧٥٦م).

تحقيق عمر أركول، (رسالة الماجستير لم تطبع بعد، في جامعة مرمره في قسم العلوم الاجتماعيّة، إسطنبول، ٢٠١٧)

Dâvûd-i Karsî'ye Ait “*Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-Ḳalbiyye*” Adlı İrâde- i Cüz'iyye Risâlesinin Tercümesi

Tüm hamdler biz Mâtürîdî topluluğunu, İslâm akâidini tahkike muvaffak kılan ve biz övünç kaynağı Hanefîleri kelâmî meseleleri tedkikle şereflendiren Allah'a aittir.

Salât ve selâm ise ilâhî delillerle desteklenmiş olan peygamberimiz Hz. Muhammed'e (sav) ve imânî kemâllerle nitelenen aile fertleri ve ashâbına olsun.

(Bu hamd ve salâttan sonra); mutlak zengin Allah'a muhtaç kul Dâvûd b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî -Allah, ona açık ve gizli lütfuyla muâmele etsin- şöyle diyor: Kullara ait cüz'î tercihler ve kalbî irâdeler meselesi, usûl ilimlerinin temel meseleleri ve aklî ve naklî bahislerin önemli [mevzûları] olmasına rağmen bu mesele, herhangi bir kitapta bütünlüklü ve müstakil şekilde açıklanmamış ve dolayısıyla bu meselenin zor öncüllere ve güç incelemelere dayanması sebebiyle meselede ayaklar [doğru yoldan] kaymış ve insanların akılları hayrete düşmüş olması nedeniyle ben, bu meseleyi küçük bir risâle [metnin]de¹ açıklamayı ve değerli bir makâle [şerhin]de ise bunu tetkik etmeyi istedim. Muvaffak kılan ve doğru yola eriştiren yalnızca Allah'tır.

Kendisinden kesin (yakîn) bilginin -ki *el-Mevâkıf* ve *şerhinde* ifade edildiği üzere kelâmcılara göre bilgi, “Ziddına muhtemel olmayacak şekilde manalar arasında ayırmayı gerekli kılan bir sıfattır.” ya da “Kendisinde var olan kimseye bilinmek şanından olan şeyleri açığa çıkaran bir sıfattır.” yahut bilgi “Kesin, mutâbık ve sabit bir inançtır (itikâd).” Söz konusu ilk iki tanımdan akla gelen nitelik kategorisi (mekûletü'l-keyf) ve üçüncü tanımdan akla gelen ise edilgi kategorisidir (mekûletü'l-infiâl). Yahut filozoflara göre bilgi, Celâleddin Devvânî'nin [*Şerhü'l-'aḳâî'di'l-'Azudiyye*] ve Kâzî Mîr'in [*Şerhü hidâyeti'l-ḥikme*]sinde olduğu gibi, “Akılda, vâkıya uygun hâsıl olan sûrettir ya da aklın vâkıya uygun bu sûreti kabul etmesidir.” yahut bilgi, “Bilen ile bilinen arasındaki özel ilişkidir/izafettir.” Filozofların bilgi tanımlarının ilk ikisinden hemen akla gelen şey, bu ikisinin nitelik (keyfiyet) kategorisi olduğu ve üçüncü tanımdan akla gelenin ise edilgi kategorisi olduğudur- akla geldiği ve bilgi talebine işaret eden bağlam gereğince önemli/büyük meselelerin beyanına “Bil ki!” yahut “Biliniz ki!” ile başlamak belağatçıların âdeti olduğundan [müellif yani ben Dâvûd-i Karsî], ilk olarak; ey erdemli!, zeki! ve kelâm meselelerinin esasları ve değerli bahislerinden olan bu kıymetli mesele hakkında yakînî bilgi talep eden [kimse] **(Bil ki!)** dedi. Bu yakînî bilgiyi talep eden kimse dengede ve doğru yol üstünde kalsın ve ayrıca cebir ya da kader [anlayışı] veyahut eski sapkınlığı/*dalâleti* üzere olan kimse buna müracaat etsin diye bu meselenin [ilk önce] özetlenmesi ve [sonrasında ise] tahkik/*tedkik* edilmesi gerekir. Bütün güç ve kuvvet yalnızca el-Aliyy ve el-Azîm olan Allah'a aittir.

“Bil ki” şeklinde olan hitap, kasıtlı olarak, yetkin (kâmil) bir ferde özeldir. Ve ayrıca bu hitap, tağlîb veya istitbâc veyahut mecâz olarak, bütün erdemli kimseleri de kapsamaktadır. Ayrıca bu hitap, yetkin muhâtaba kıyasla bir dua ve her erdemli kimseye kıyasla bir emir yahut iltimâstır.

¹ Müellif Dâvûd-i Karsî burada “risâletun latîfe” kavramını kullanması daha önce yazmış olduğu özet metne matuf olduğu gibi hemen akabinde zikrettiği “makâletun şerife” kavramını ise bu metne yapmış olduğu şerh matuftur. Müellif ilk önce bir özet metin yazmış ve akabinde ise bu metni memzûc şerh yöntemiyle şerh etmiştir. Dolayısıyla tercümesini sunmuş olduğumuz bu risâle metin ve şerhin iç içe olduğu memzûc bir şerhtir.

Zira muhakkik âlimlere göre emir; vaz^ç edildiği şekliyle, isti^çlâ olarak fiilin kesin surette talep edildiği lafızdır. Burada tanımda kullanılan “kesin surette” (cezm) lafzıyla mendûp ve mübâhlık sîgasını; “vaz^çıyla” lafzı ise “Senden fiili talep ediyorum.” cümlesini; “isti^çlâ” lafzıyla da dua ve iltimâs sîğâsını tanımın dışında tutmak içindir. Bu zikredilenler, aynen [Molla Hüsrev’e ait] *Mir’ât*’ta mevcuttur. İşte bundan dolayı müellif bunu, Allah’ın “Biliniz ki dünya hayatı bir oyundur.”² dediği gibi “Biliniz ki!” şeklinde [çoğul olarak] demedi.

(Kulların ihtiyârî fiilleri hakkında); yani [fiil] kulların bedenlerinin hareketlerinden vâkıadaki kendi kasıt ve tercihiyle dış dünyada kısmî yahut bütünsel olarak meydana gelen mevcûd etkilerdir/*eserlerdir*. Dolayısıyla kalplerin keyfiyetleri ya da kullara ait ihtiyârî fiillerin zâtları/*kendileri* yahut mecaz da olsa kulların fiilleri (ef^çâl-i ‘ibâd) diye adlandırılan şey de dahil olur. Böylelikle araştırmacı kimseye gizli kalmadığı üzere kulun fiili; dil, ıstılâh, genel ve özel olarak iki mana arasında ortaktır ya da kulun fiili ikinci manada gerçek ilk manada mecâzdır yahut kulun fiili ilk manada gerçek ikincisinde mecâzdır. Kulun fiilinin mecâz ve hakikat olmasına ilişkin ihtilaf söz konusudur. Muhakkik âlimlere göre ortak anlamlı (müşterek), gerçek anlamlı ve mecâz anlamlı lafzın yalnızca ve sadece *umûm-i mecâzda* birleşmesi mümkündür.

İnsana ait ihtiyârî fiiller hakkında yazarların sözlerinde yer alan “ef^çâl-i ihtiyâriyye”deki “ihtiyâriyye” ibaresi, sıfat-ı vukû‘iyye yahut sıfat-ı ihtirâziyyedir. [Ancak] bu izâfetten açık olan şey ilkidir.

Evet, çoğunlukla -tıpkı *Kâdî Mîr*’in girişinde hikmetin altı kısma taksimindeki gibi- “ef^çâl” kelimesi mutlak şekilde kullanıldığı zaman mutlak manadaki etkiler/*neticeler* (âsâr) ve mevcûdât-ı hâriciyye anlamına gelir. Yani etkiler/*neticeler* (âsâr) ve mevcûdât-ı hâriciyye, her kula ait olan teslimiyet ve boyun eğmenin zirvesi olan ibadetin yahut boyun eğmenin sonu kertesi olan ubudiyetin şânından olduğu her bir fiildir. İbadet itaât ve boyun eğmenin; kulluk ise Allah’a boyun eğmenin son sınırır. Bu, benzer şekilde *Beydâvî*’de de yer almaktadır.

İmâm Râgıb şöyle demiştir: “Ubûdiyyet, Allah’a karşı boyun eğmenin göstergesi; ibâdet ise bu boyun eğmenin zirvesidir. Hür kimsenin zıddı olan köle (abd) kelimesi de bu kökten gelir. Üzerinden çokça yürünmüş (tarîkun mu‘abbed) yani çokça üzerinden geçilmiş yol kelimesi de bundan gelir.”

Yahut bu, kulların tamamına ait bütün fiiller anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla burada karşılıklığın (mukâbele) bölüşmeye (mukâseme) yüklem yapılması, tümele değil çoğunluğa göre yapılmıştır. Çünkü Arapça dil kâideleri tümevarımsaldır. İşte müellif de bu sebeple bunu, “fiiller” (ef^çâl) şeklinde çoğul kullanmıştır.

Ayrıca bilindiği üzere hayvanların fiilleri de ileride gelecek olan görüş ayrılıkları içerisinde yer alıyor olsa da onların fiillerinde bulunmayan amelî ve i^çtikâdî faydalar sebebiyle açıklama sadece “kulların fiilleri”ne has kılındı.

(Meşhûr görüşe göre dört mezhep vardır.) Yani yetkin âlimler arasında. Ayrıca benim araştırma ve incelemelerime göre insan fiilleri hakkında *mütedâvvel* kelâm kitaplarında aynı şekilde meşhur olmayan üç mezhep daha vardır. Ancak bu üç mezhep söz konusu meşhûr dört mezhep arasına dahil edilebilir.

² el-Hadîd 57/20.

[İnsan Filleri Hakkındaki Görüşleri Meşhûr Olmayan Üç Mezhep]

[Hükemânın İnsan Filleri Hakkındaki Görüşü]

İnsanın ihtiyârî fiilleri konusunda meşhûr olmayan mezheplerden birincisi, filozofların görüşüdür. Onlar, -Hayâlî'nin [*Şerhü'l-Ğaşîdeti'n-nûniyye*]’sinde olduğu gibi- ihtiyârî fiillerimizdeki müessirin, [I] kendimizden bir tercih ve kast olmaksızın, icâb ve zorunluluk yoluyla kudretimiz olduğunu söylediler. İşte bu görüş, en açık vicdânî bedîhiyyâtı inkârdir; aklî ve naklî delillerden dolayı da geçersizdir.

Ya da [II] filozoflara göre ihtiyârî fiillerimizdeki müessir, faal akıl yani [kozmik] on aklın onuncusudur. Zaten bundan dolayı onlara göre bu akıl, “faal” ve “feyiz veren ilke” (mebd-i feyyâz) şeklinde isimlendirildi. Nitekim, *el-Hidâye* ve *el-Ğâzî Mîr* gibi felsefe kitapları ile *el-Mevâkıf* ve *şerhi* gibi kelâm kitaplarında olduğu üzere, filozofların bozuk iddiaları ve inançlarına göre faal akıl, bütün hâdis olaylarda müessirdir.

Veyahut [III] filozoflara göre -ki filozoflara göre tahkikî görüş budur- ihtiyârî fiillerimizdeki müessir, Zorunlu Varlık’tır (Vâcibu'l-vücûd).

Hak ehli'nin de ifade ettiği gibi, filozofların meşhûr görüşü toleranslı bir görüş olup vasıtalar da şart ve aletler konumundadır.

Celâluddin ed-Devvânî'nin *Şerhü'l-Âkâ'idî'l-azudiyye* ve Muslihuddin Lârî'nin *Hâşiye ‘alâ Şerhi'l-Ğâzî Mîr ‘alâ Hidâyeti'l-hikme*’de bazılarının naklettiği üzere bu tahkikî görüş ile meşhûr görüş arasında bir karşıtlık/çelişki yoktur. Ancak bu iddia açıkça ortada olana terstir. Aksine vâkıa, onların pek çok mesele ve aklî delillerdeki kesin (kat’î) ve açık izahlarına terstir. Nitekim onlar, “el-Bârî -Teâlâ- gibi bütün yönlerden bir/tek olandan yalnızca bir çıkar.” demişlerdir. Çünkü O, birleşik olmayan “gerçek basit”tir (basî-i hakikî) ve “birleşik olmayan basit neden”in kendisinden birden fazlasının sudur etmesi imkânsızdır. [Fakat] faal aklın ise birçok ciheti var olup bu cihetlerin açılına itibarla çokluk bu cihetlerden sudur eder. Dolayısıyla bununla beraber burada bu akli başındaki kimseler arasındaki ayırmayı/hilafı, lafzî bir ayırmaya hamletmek kabul edilebilir değildir. Bu nasıl olabilir ki! Kelâmcılardan muhakkik kimseler, bu filozofların kasıtlarını anlamadan önce bunları reddetmekten beri ve uzaktılar. Bu açıklamalara dayanarak filozofların insanın ihtiyârî fiilleri hakkındaki birinci görüşleri Kaderiyye görüşüne ve ihtiyârî fiilleri hakkındaki son iki görüşleri de Cebriyye görüşüne nispet etmek mümkündür.

[Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Onun Takipçilerinin İnsan Filleri Hakkındaki Görüşü]

Meşhûr olmayan mezheplerden ikincisi, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ona tabi olanların görüşüdür.

Onlar, ihtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercihle (ihtiyâr) beraber iki kudretin toplamı olduğunu söylediler. [Onlara göre], Allah’ın ve bizim kudretimizin her ikisi de fiilin aslında/zâtında müessirdir.

Bu görüşün zâhirine ilişkin geçersiz (fâsit) birçok sonuçları vardır: [1] Fiile tesir konusunda Allah’la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olduğu gibi [2] şahsî, muayyen tek bir ma'lûl üzerinde iki illetin birlikteliği de doğar. Ancak bu [ikinci sonuç], tek ma'lûlde iki illetin birlikteliği sadece “Söz konusu bu iki illet, nakıs illetlerdir.” denildiğinde geçerli olur. [3] Delil olmaksızın cumhûrun görüşüne muhâlefet etmek.

Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ona tabi olanların “İhtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercih yoluyla gerçekleşen iki kudretin toplamı olmasından” kasıtlarının şöyle olduğu söylenmek suretiyle Mâtürîdiyye görüşüne dahil edilmesi mümkündür: Allah’ın kudreti, hâriçte mevcûd masdarla meydana gelen eser/etki olan fiilde müessirdir. Yani Allah’ın kudreti o fiili var kılandır. Kulun kudreti ise masdar manasında olan fiilde müessirdir. Yani kulun kudreti mevcûd ve ma’dûm arasında bir vasıta olan mastar manasındaki fiilde müessirdir. Böylelikle kulun kudreti, âdetin akışına göre, bu fiili gerektirici olur. Tıpkı [Sirâcüddin el-Ûşî]’nin *Bed’ü’l-emâlî*’deki “Duaların açık bir tesiri vardır-Ancak ehl-i dalâlet reddeder.” şeklindeki beyti de bu kabildendir. Dolayısıyla açık olduğu üzere bu mezhep Mâtürîdiyye görüşüne râcîdir.

[Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî Onun Takipçilerinin İnsan Fiilleri Hakkındaki Görüşü]

Meşhur olmayan görüşlerden üçüncüsü, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ve ona tabi olanların görüşüdür.

Onlar, [ihtiyârî] fiillerimizdeki müessirin, iki tercihle beraber iki kudretin toplamı olduğunu söylediler. Fakat Allah’ın kudreti fiilin aslında müessir; yani fiili var kılan iken bizim kudretimiz ise fiilin sıfatında müessirdir; yani kulun kudreti, fiili kılandır. Dolayısıyla kulun kudreti; fiilin, tâat ve masiyet gibi sıfatlarla nitelenmesini gerektirir.

Bu görüşün de geçersiz sonuçları vardır. [1] Bir önceki görüşteki gibi fiile tesir konusunda Allah’la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olmasının yanı sıra [2] bu görüş, ne etki (fiil) ne edilgi (infi‘âl) ne de on kategoriden (makûlât-ı ‘aşara) bir kategori (makûl) olmamasına rağmen oluşun (kevn), fiil olmasını gerektirir. Ayrıca [3] bu görüşün; kudretimizin, oluşu (kevn) gerektirmesi konusunda da makûliyeti yoktur. Açıkça bilindiği üzere bu görüşün ise Eş‘arî görüşüne dahil edilmesi mümkündür.

[İnsan Fiilleri Hakkında Meşhûr Dört Görüşün Muhtasar Tanıtımı]

[Cebriyye’nin Görüşü]

İnsan fiilleri hakkında görüşleri meşhur olan mezheplerden **(Birincisi, Cebriyye’nin görüşüdür.)** - “Kaderiyye” kelimesinde olduğu gibi Cebriyye kelimesindeki “bâ” harfinin [fethayla] harekelenmesi yahut sükûnlanması şeklinde yazılıp okunması mümkündür- Yani Cebriyye görüşünden kasıt, onların “çoğunluğu”nun mezhebidir. Zira onların tamamının görüşü bilinir değildir. [Müellif Karsî], “Her şey, zıddı ile bilinir.” İlkesinden hareketle hak görüşü açıklama ve tahkik edip ortaya koymak için ek bilgilerinin de az olması sebebiyle de Cebriyye görüşünü diğer mezheplere önceleyerek öne aldı. Dolayısıyla açık olduğu üzere başkalarının değil Cebriyye’nin görüşünün öne alınması doğaldır.

[Kaderiyye’nin Görüşü]

İnsan fiilleri hakkında görüşleri meşhur olan mezheplerden **(ikincisi Kaderiyye görüşüdür.)** Yani bu, -daha öncesinde geçtiği üzere- Kaderiyye’nin çoğunluğunun (cumhûr) görüşüdür. **(Yani [Kaderiyye’den kasıt] Mu‘tezile’dir.)** Müellif, burada ilk olarak “Mu‘tezile görüşü” demedi çünkü bu, lafız ve mana yönünden tam bir karşılıklığın meydana gelmesi ve Kaderiyye ile Mu‘tezile’nin aynı manaya gelmesi sebebiyledir. Bu sebeptendir ki müellif, daha açık ve daha meşhur olmasından dolayı Kaderiyye’yi Mu‘tezile ile tefsir etti.

[Eş‘ariyye’nin Görüşü]

Allâme Sadrüşşerî'ca, muhakkik et-Teftâzânî ve Fâzıl el-Birgivî gibi bazı muhakkiklerin ifade ettikleri üzere insan fiilleri hakkındaki **(Üçüncü mezhep Eş'arîler'in görüşüdür.)**

[Mâtürîdiyye'nin]

Aynı şekilde söz konusu bu bilginlerin ifade ettikleri üzere -ki ilerde ayrıntısı gelecektir- insan fiilleri hakkında görüşleri meşhur olan mezheplerden **(Dördüncüsü Mâtürîdiyye görüşüdür.)**

Önemli konularda bir ifadeye ait özetin önce ve ayrıntısının ise sonra verilmesi düzen açısından en iyisi ve nefiste daha etkili olduğundan müellif Karsî, ilk olarak özetledi ve bilâhare ayrıntılandırmayı istedi.

[İnsan Fiilleri Hakkında Meşhûr Dört Yaklaşım Ait Görüşlerin Detaylı Tanıtımı]

[Cebriyye Yaklaşımının İnsan Fiilleri Hakkındaki Görüşü]

[Müellif Dâvûd el-Karsî şöyle] dedi: **(Cebriyye) mücebbira** olarak da isimlendirilir. Bu, İslâmî fırkalar içerisinde doğru yoldan sapan bir fırkadır yani her ne kadar Müslüman olmasalar da İslâm inancında bidat çıkararak bir fırkadır. Bunlar bâtil inançlarını açığa vurarak **(der ki fiillerimiz)** yani tıpkı nefislerimiz gibi bizde mevcûd olan neticeler (âsâr-ı mevcûde), yokluktan **(meydana gelmiştir)** ve **(fiillerimiz yalnızca Allah'ın kudreti ve bu kudretin taalluku ile)** dış dünyada mevcûtturlar. [1] Dolayısıyla hem Allah'ın kudreti hem de bu kudretin taallukunun her ikisi fiillerde müessirdir. [2] Veya fiillerde müessir, kudretin taallukudur ve kudret ise bu taallukun sebebidir yahut yakın sebebidir. [3] Veyahut tam aksine fiillerde müessir, kudretin kendisidir ve taalluk ise bu kudretin sebebi yahut ve yakın sebebidir.

Müellif, izah etmek ve bu ikisinin aynı anlama geldiğini ifade etmek için **(kulun kendi fiillerinde irâde ve kastı yoktur)** şeklindeki sözünü, kendisinin **(kulun tercihi de yoktur)** şeklindeki sözüne atfetmiştir. Ayrıca müellif bunu, Cebriyye'nin bazen tercihi (ihtiyâr), bazen irâdeyi ve bazen de kastı nefyettiğine ancak bundan gayelerinin ise tek şey olduğuna -ki bu şey [ihtiyârî fiilde] cebr ve zorlamanın ispatıdır - dikkat çekmek için yaptı. Cebriîler, işte tam da bundan dolayı **(bizim asıl itibariyle bir kudretimiz yoktur)** dediler. Yani kudret, ne fiilden önce ne fiil esnasında ne de fiilden sonra [ihtiyârî] fiillerimizde müessir olmadığı gibi kesb edici de değildir.

İhtiyâr, kast, kudret ve kuvvetin yokluğu konusunda **(bilakis biz, cansız varlıklar gibiyiz.)** Bizde var olan **(hareketlerimiz ve hareketsizliklerimiz cansız varlıkların hareket ve hareketsizlikleri gibidir.)** Yani tıpkı cansız varlıklar, ihtiyâr ve kudretsiz olduğu gibi bizim ihtiyârî fiillerimiz de kudret ve ihtiyâr olmaksızın meydana gelir. **(Bu fikir)** yani Cebriyye'nin iddia ettiği bu şey, **(pür cebirdir.)** Yani katıksız cebirdir. Cebriyye'nin kendi iddiasını desteklemek üzere ileri sürdüğü aklî ve naklî delilleri vardır.

[Cebriyye'nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Aklî Deliller]

Cebriyye'nin aklî delillerine gelince, bu delillerden [birincisi] şudur: Bir fiili yapmayı yapmamaya tercih eden bir tercih edici (müreccih) gerekir. Bu tercih edicinin de kuldun olmaması gerekmektedir. Aksi durumda kısır döngü (devr) yahut teselsül zorunluluğu doğar. Bu aklî delillerden [ikincisi], fâilın kendisine ait fiillerin durumlarının (ahvâl) ayrıntılarını bilen olması gerekir fakat insan bunları

bilmemektedir. Bu aklî delillerden [üçüncüsü] insan Allah tarafından yaratıldığı gibi aynı şekilde fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla kula ait bir ihtiyâr ve kudretin ispatına ihtiyaç yoktur.

[1] Cebriyye tarafından ileri sürülen birinci aklî delile yönelik cevap ya menetme şeklinde olur. Dolayısıyla bu devir ve teselsülün menedilmesi, tercih edici tâbi olan olsaydı kendi zâtından ayrı olan bir tercihi gerekli kılmayacağına dayanılarak olur. Aksine vicdanın da işarete ettiği üzere bu tercih edici tabi olan değil asıl olandır. [2] Cebriyye tarafından ileri sürülen ikinci aklî delile yönelik cevap şudur: Fâilin fiillerin durumlarının ayrıntılarını bilen olması gerektiğine dair zorunlu kılmaları ise fiillerin durumlarının ayrıntılarının bilgisi fâil için değil yaratıcı için gerektiğine dayanılarak menedilir. [3] Cebriyye tarafından ileri sürülen üçüncü aklî delile yönelik cevapsa şudur: Kudret ve ihtiyâra ihtiyacın olmadığı şeklindeki iddia, bunların ispat edilmemesinin vakıa, ayetler ve hadislere zıtlık teşkil ettiğini söylemek suretiyle menedilir.

[Cebriyye'nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Naklî Deliller]

Naklî şüphelere gelince; bunlar Allah'ın [1] “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”³, [2] “Allah sizi ve amellerinizi yarattı”⁴, [3] “Allah'tan başka yaratıcı mı var?”⁵ şeklindeki sözleridir. Bu naklî delillere verilecek cevap ise [A] ya menetme yoluyla olur ki bu, kurulan yakınlık ilişkisini menedilmesiyle olur. Bu kurulan yakınlık ilişkisinin menedilmesi, bu âyetlerin aslında Allah'ın dışında tercihte bulunan bir fâilin nefyine değil, Allah dışında başka bir yaratıcının yokluğuna işaret ettiğine hatta öyle ki bu ayetlerin aksine açıkça görüldüğü üzere tercihle eylemde bulunan bir fâilin varlığını teyit edip doğruladığına dayanmak suretiyle olur. Bu naklî delillere verilecek cevap [B] ya da iptâl yoluyla olur. Bizim **(bu görüş zorunlu olarak batıldır, çünkü bu)** yani bedîhî olarak yahut kesit bir geçersizlik olarak ifade ettiğimiz bu sözümüz, genel, vicdânî bir açıklıkla, ayakta olma, oturma, yürüme, durma, yeme, içme ve bunların benzerleri gibi durumlarda vâkıada var olan **(ihtiyârî ve)** uzunluk, genişlik, derinlik, kızarma, elem, duygusal ve duyusal açılar ve benzerleri gibi hâsil olan durumlar olan **(zorunlu) (filler arasındaki)** -yani etkiler/eserler- **(ayrımının apaçıklığı içindir.)** Ayrıca herkesin kendi vicdanının da müşâhade ettiği gibi, bütün bu masdarlar yalnızca “ihtiyâr” ve kalbin bir eylemi yapmaya yahut bu eylemi terk etmeye yönelmesi demek olan “kasıt”la olur. Yine genelin kendi vicdanının da müşâhade ettiği gibi, bütün bu masdarlar “ihtiyar” olmaksızın gerçekleşirler. İhtiyârî ve zorunlu fiiller arasında kesin ayrıma kabul etmeyenlere gelince bunlar, ya inatçıdırlar ki bu durumda bunlardan yüz çevrilir ya da bunlar dövülür. Yahut bu kimseler ihtiyârî ve zorunlu fiil anlamı konusunda bilgisizdirler ki bu durumda onlara bu anlam hatırlatılır ya da bunlara bu anlam öğretilir.

(Benzer şekilde şayet esas itibarıyla kulların kendi fiillerinde kesb edici şeklinde de olsa irâde ve kudretleri olmasaydı kulların emir ve nehiylerle mükellef kılınmaları mümkün olmazdı.) Dolayısıyla kulların fiillerine ilişkin övgü ve kınama, mükâfat ve cezalandırma gerekmezdi. Ayrıca va'd ve va'din bir faydasının kalmayacağı gibi kasıt/niyet ve irâdenin önceliğini gerektiren fiillerin kullara dayandırılması mümkün olmazdı. Yine irâdî fiil ile zorunlu fiil arasında bir fark da kalmazdı. Bütün gerektirmeler (levâzım) ve gereklilikler (melzûm) zorunlu olarak batıldır. Cebriyye hakkında bu

³ ez-Zümer 39/62.

⁴ es-Saffât 37/96.

⁵ el-Fâtır 35/3.

zikredilenler aynen *el-Mevâkıf*, *el-Makâsîd* ve bu ikisinin şerhleri ile kelâm kitaplarının genelinde bu şekildedir.

Cebrîler, *et-Tâtârhâniyye* sahibi [Âlim b. Alâ] gibi **(bazı muhakkik âlimler tarafından tekfir edilmişlerdir.)** Nitekim İmâm Birgivî *et-Tarîkat* isimli eserinde: “*et-Tâtârhâniyye*’de Cebriyye’nin asıl itibariyle kullara ait fiili kabul etmemelerinden dolayı tekfir edilmeleri gerektiği yer alır.” der. **(Zira Cebriyye’nin bu sözleri)** ki senin de gördüğün gibi **(söz gelimi Allah’ın “...herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararındır”⁶ sözünde olduğu gibi kulun kendi fiillerindeki dahline işaret eden nasları reddetme ve yalanlamadır.)** Ayrıca Cebriyye’nin bu sözleri Allah “Yaptıklarına bir karşılık olarak...”⁷, “...dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin.”⁸ şeklindeki bu âyetlerini de reddetme ve yalanlamadır. Bu ayetlerin benzerleri Kur’ân’da çokça olup, hem cebrin geçersizliğine hem de bu cebir görüşünü benimseyenlerin küfrüne açık şekilde işaret etmektedir.

[Kaderiyye Yaklaşımının İnsan Fiilleri ve İrâde-i Cüzîye Hakkındaki Görüşleri]

(Kaderiyye), Mu‘tezile olarak da adlandırılan ve İslâmî fırkalar içerisinde doğru yoldan sapmış bir fırkadır. **(Derler ki ihtiyârî fiillerimiz)** yani tercihimizle yokluktan meydana gelerek dış dünyada mevcût olup, bizden sadır olan fiiller. **(kudretimiz, tercihimiz ve kudretimizin taallukuyla meydana gelir.)** Yani asıl itibariyle ihtiyârî fiillerimize Allah’ın kudreti taalluk etmez. İşte bundan dolayı Mu‘tezile, her bir kulun kendi kudretiyle ihtiyârî fiilinin yaratıcısı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dahası Mu‘tezile, kulun kendi ihtiyârî fiillerini sadece kendi kudretinin taallukuyla yarattığını ileri sürmüşlerdir.

İşte bu sebepten [Mu‘tezile], küfür ve günahların Allah’ın kazâ ve kaderiyle olmadığını, iyiliğin, Allah’tan, kötülük ise insan yahut şeytandan olduğunu ve de Allah’ın kullara ait ihtiyârî fiilleri murat etmediğini savundular. Mu‘tezile, iğrenç zâtlarını kendi kötü fiillerinin yaratıcısı kılarak, bu ve benzeri nice hezeyân ve muhtelif hurâfeleri söylemişlerdir. Ayrıca Mu‘tezile, **(bizim bir tercih)**, irade ve kastımızın **(ve ayrıca fiilden önce yaratılmış olan bir kudretimizin var olduğunu)** söylemektedirler. Yine bu kudret, Ehl-i sünnet’in dediği gibi, fiille eş zamanlı olmadığı gibi fiille beraber yaratılmış da değildir. **(Bu kudret, ihtiyârî fiillerimizde müessirdir.)** Yani bu kudret, fiillere taalluk ettiği zaman fiilleri var kılar. Diğer bir ifadeyle kudret, fiillere yokluk hali olan öncesinde değil, yalnızca varlık halinde fiillere varlık verendir. **(Bu görüş)** yani Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü bu yaklaşım **(pür kaderdir).**

[Mu‘tezile’nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Aklî Deliller]

Mu‘tezile’nin de bu konu hakkında aklî ve naklî delilleri vardır. Mu‘tezile’nin aklî delillerine gelince bundan birisi şudur: [1] Kulların fiillerinin çoğu kötüdür. Kötü oluşu sebebiyle kötü fiil de Hakîm olan Allah tarafından yaratılmaz. [2] Diğerisi ise şayet Allah bu ihtiyârî fiillerin fâili olsaydı bu fiillerle nitelenmiş olurdu. Zira fâillik, fiille nitelenmekten başka bir anlama sahip değildir. [3] [Bir başka delil ise] herkes, zorunlu olarak, ihtiyârî ve zorunlu fiillerini birbirinden ayırt etmektedir. Bu ise yalnızca ihtiyârî olan birincisinin kişinin kendi tercihine göre olması ve zorunlu fiil olan ikincisinin ise kişinin kendi tercihine göre olmaması sebebiyledir.

⁶ el-Bakara 2/286.

⁷ el-Secde 32/17.

⁸ el-Kehf 18/29.

Bu delillere yönelik cevap ise ya men'etme şeklinde olur. [1] Bu, kötülüğü yaratmanın kötü bir şey olduğu iddiasının men'edilmesiyle olur. Bu ise kötülüğün Allah'ın yaratması değil kulun fiili olduğuna dayanılarak yapılır. Zira yaratıcı, hakîm olduğundan kötülüğü yaratmasında birçok hikmet ve maslahat vardır. [2] Yaratıcının fiille nitelenmesinin men'edilmesi ise -açıkça bilindiği üzere- fiille nitelenen ve fiili yapanın fâilin kendisi olduğu, yoksa fiilin fâili, "yaratıcı" ve "fiili var kılıcı" olan Allah olmadığına dayandırılmak suretiyle olur. [3] İhtiyârî fiillerde kudretin müessir oluşunun gerekliliğinin men'edilmesi ise kudretin, Allah'ın mastarla hasıl olan şeyi yaratması için sebep konumunda olan masdar anlamındaki fiille müteallık olmasına dayanılarak olur. Bu durumdan da kulun kendi fiilinin yaratıcı olması gerekli olmaz aksine -açıkça bilindiği gibi- kulun kendi fiilini kesb eden olması gerekli olur.

[Mu'tezile'nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Naklî Deliller]

Mu'tezile'nin iddiasını desteklemek üzere ileri sürdüğü naklî şüphelere gelince, onların bir kısmı, Allah'ın şu sözleridir: "Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şâni ne yücedir"⁹, "Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratırım"¹⁰, "Bu daha önce yaptıklarınız sebebiyledir."¹¹

Mu'tezile'nin bu naklî delillerine cevap ise [A] ya men'etme yoluyla olur ki bu, kurulan yakınlık ilişkisini menedilmesiyle gerçekleşir. Bu kurulan yakınlık ilişkisinin men'edilmesi, söz konusu bu iki âyetteki yaratmanın "takdir" anlamında oluşuna dayandırılmak suretiyle olur. Lügat kitaplarında da geçtiği üzere "Fılan kimse yaratıcıdır (hâlîk)." denildiği zaman bu, "takdir eden" (mu'addir) anlamındadır. Yahut söz konusu bu iki âyetteki yaratma "kılma/etme" (sun') anlamındadır. Nitekim "Fılan kimse yaratıcıdır." denildiği zaman yani bu "yapan/eden (sâni)" anlamındadır. Takdîm ise bizim de söylediğimiz gibi, kesb yoluyla gerçekleşir. Edebî prensipler ve delillerin keyfiyetinin en alt seviyesini bilen kişi için bu derece çeşitli reddetme ve dayandırılmaların ortaya çıkışı gizli kalmaz. Bundan dolayı Ehl-i sünnet'in şeyhi muhakkik Sa'duddin et-Teftezânî, *Şerhü'l-'akâ'id* isimli eserinde şöyle dedi:

Bu mananın Kaderiyye'nin avâm ve câhilleri tarafından bilinmemesinde şaşırılacak bir şey yoktur. Hatta öyle ki Kaderiyye'nin avâm ve câhilleri, bu manayı tercih edişlerinden dolayı ehl-i hakkı çarşı pazarda kötümüş ve ehl-i hakkı cebre nispet etmişlerdir. Asıl şaşırılması gereken, Mu'tezile'nin kitap ve eserler yazan havâs ve âlimleri tarafından bu mananın bilinmiyor oluşudur.

[B] Yahut Mu'tezile'nin bu naklî delillerine cevap, bu görüşün iptal edilmesi şeklinde olur. Ki müellifin şu "Bu görüş aklî burhânlarla batıldır." sözü iptalî cevaba yöneliktir. **(Mu'tezile'nin ileri sürdüğü naklî delillerden biri de şudur: Şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, bütün fiillerin tafsilâtını da bilen olurdu.)** Çünkü bu, bir şeyi kudret ve ihtiyâr yoluyla yaratmak, bu şeyin tafsilâtını bilme zorunluluğundan dolayı böyledir. **(Bu delilin gerektirdiği de (lâzım), kesin olarak geçersizdir.)** Çünkü bir yerden başka bir yere yürümek, aralıklı duruşları ve bir kısmı daha hızlı bir kısmı daha yavaş olan farklı hareketleri kapsar. Ayrıca yürüyen bir kimsenin bunlara ilişkin bir şuuru söz konusu değildir. Ancak bu şuurun olmama durumu, bilgiden gaflette olmak değildir. Aksine eğer bu kimseye bu şeyler sorulsa bilemez -ki bu durumlar kişiye en açık durumlar olduğu halde.

⁹ el-Mu'minûn 23/14.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/49.

¹¹ Âl-i İmrân 3/187.

(Mu'tezile'nin aleyhine olan naklî delillerden biri Allah'ın "Allah her şeyin yaratıcısıdır"¹² şeklindeki sözüdür.) Yani bu şey, Allah'ın bunun varlığını dilemesiyle dışta mevcûd olur.

(Ayrıca Allah'ın "Allah sizi de yapmakta olduklarınızı da yarattı" şeklindeki sözü de buna delildir.¹³) Yani Allah sizin amellerinizi veya mamullerinizi yarattı. (Yine Allah'ın "Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu?"¹⁴ şeklindeki sözü de yaratıcı olmakla övünme makamında ifade edilmiştir.) Ayrıca bunlar gibi birçok âyet, kesin şekilde Allah'ın istisnasız her şeyin yaratıcısı oluşuna işaret etmektedir.

Kaderiyye *el-Müsâyere* sahibi İbn Hümâm ve *et-Tâtârḥâniyye* sahibi [Âlim b. Alâ] gibi (bazı muhakkik âlimler tarafından tekfir edilmiştir.) Nitekim Fâzıl Birgivi *et-Tarîkat* eserinde "*et-Tâtârḥâniyye*'de şerrin Allah'ın takdir ve yaratmasıyla gerçekleştiğini reddetmeleri ve her fâilin kendisinin yaratıcısı olduğu ihtiyârî fiilin oluşunu kabul etmelerinden dolayı Kaderiyye'nin tekfir edilmeleri gerektiğinin yer aldığını." söyler. (Çünkü Kaderiyye, anlamı kesin/açık âyetlerin zâhirlerini inkâr edip, kendi zâtlarını yaratıcı olma hususunda Allah'a ortak kıldılar.) İşte bundan dolayı Mâverâünnehir âlimleri, kaderîleri tekfiri etme ve dalâletle niteleme hususunda aşırıya kaçtılar ve hatta öyle ki Mecûsilerin Kaderiyye'den daha iyi bir konumda bulunduğunu söylediler. Zira Mâverâünnehir âlimlerine göre Mecûsiler, Allah'a tek bir ortak koşarken Kaderiyye ise sayısız ortaklar koşmaktadırlar.

Kaderiyye'nin kınanması ve söz ve de inançlarının kötülenmesi hususunda Suyûtî'nin *el-Câmi'ü's-sağîr* adlı eserinde ve *el-Miškât* sahibi [Hatîb et-Tebrîzî] tarafından tahrîç edilen bir hadiste (Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur Kaderiyye) yani kaderi inkâr eden fırka; yani her şeyin Allah'ın takdir ve yaratması oluşunu inkar edenler ya da her şeyin Allah'ın kudret ve var kılmasıyla oluşunu inkar edenler veyahut ihtiyârî fiilde etkin olan (müessir) bir kudretin varlığını benimseyenler - ki hadisin şerhinde de bu açıklamamıza benzer ifade vardır- (bu Muhammedî ümmetin mecûsileridir.) Yani Hz. Peygambere imân eden ümmet (ümmet-i icâbet). Çünkü Kaderiyye'nin bu "İhtiyârî fiillerimiz, kendi kudretimizle yaratılmış ve zorunlu fiillerimiz ise Allah'ın kudreti ile yaratılmıştır." şeklindeki sözleri Mecûsiler'in "Âlemin iki Tanrı'sı vardır. [Biri] iyiliğin yaratıcısı Yezdân'dır yani Allah; [diğeri] ise şerrin yaratıcısı Ehremen'dir yani Şeytan'dır." şeklindeki sözlerine benzerdir.

(Eğer Kaderîler hastalanırlarsa onları ziyaret etmeyin, eğer ölürlerse cenazelerine katılmayın.) Benzer şekilde *Miškâtü'l-meşâbih*'te de "Ümmetimden iki sınıf vardır ki onların İslâm'dan nasipleri yoktur: [Onlar] Mürcie ve Kaderiyye'dir." şeklinde bir rivâyet yer alır. Yine *el-Câmi'ü's-sağîr*'de ise "Vefatımdan sonra ümmetim için üç şeyden korkuyorum: Devlet başkanlarının zararları, yıldızlara inanma ve kaderi yalanlama." şeklinde rivâyet yer vardır.

[Eş'arîlerin İnsan Filleri ve İrade-i Cüziye Hakkındaki Görüşleri]

(Eş'arîler) ki bunlar, şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî -kendisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (r.a) soyundandır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Yemen'deki Eş'ar kabilesine mensuptur. Bu kabilenin Eş'ar şeklinde isimlendirilmesinin sebebi ise bu kabile reisinin doğarken kafasında tek bir saç telinin olmasından dolayıdır. Ayrıca İmâm Eş'arî, dinî akâitte önemli bir öncüdür- ve benim görebildiğim kadarıyla Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin çoğunluğu ile Hanefî mezhebinin az bir kısmından oluşan ashâbıdır.

¹² ez-Zümer 39/62.

¹³ es-Saffât 37/96.

¹⁴ ez-Nahl 16/17.

(Onlar, ihtiyârî fiillerimizin yalnızca Allah'ın kudreti ve bu kudretin bu fiillere taallukuyla meydana geldiğini söylerler.) Dolayısıyla sadece bu kudretin taalluku fiillerde müessir olup, fiilleri var kılar (mûcid). Bu ise Allah'ın kudretinin kadîm olması ve bu kudretin fiillere taallukunun hâdis ve fiillerde müessir olmasına dayanır. [Bunlara göre] tekvîn, itibârî bir sıfat olup, kudretin taalluku ile kâimdir. Çünkü tekvîn, var kılma (îcad) anlamındadır. Yani var kılma (îcâd), varlığı (mevcûd), bu icâdla varoluşu anında haricî varlıkla nitelenir kılmalıdır.

Eş'arîler, bazen esneklik gösterir ve şöyle derler: "İhtiyârî fiiller, Allah'ın kudretiyle meydana gelir." Ayrıca bazen de esneklik gösterir ve şöyle derler: "İhtiyârî fiiller, Allah ile meydana gelir." Zira aksi takdirde -açıkça bilindiği üzere- hâdislerin kadîmliği, Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması yahut ma'ûlün, müessir olan tam illetinden geri kalması zorunluluğu doğar. **(Ayrıca Eş'arîler, bize ait bir tercihin/ihitiyârın), irâdenin ve kastın (var olduğunu ve bunların Allah tarafından yaratıldığını (mahlûk) söylerler.)** Ayrıca [‘Adudüddin el-Îcî’ye ait] *el-Mevâkıf*ta olduğu gibi Eş'arîler, *itibârî şeylerin* (el-umûr-i itibâriyye) *nefsü'l-emrde* oluşunu mümkün görürler. Yani var (mevcûd) ve yok (ma'dûm) arasında vasita olan hâlleri (ahvâl) mümkün görürler. Zira hâller, dışta (hâriç) mevcûd olmayan ve *nefsü'l-emirde* de ma'dûm olmayan varlığın/*mevcûdun* bir sıfatlarıdır. Lakin sıfat olan bu hâller, dış dünyadaki şeyler gibi yaratılışlardır. Bu görüş, -ilerde de geleceğinden şimdilik bekle!- tahkik görüşün zıddıdır.

(Bu tercih/ihitiyâr, fiillerimizle eş zamanlıdır.) Şu sebeple ki, bu tercih (ihitiyâr) fiillerimizle beraber yaratılmıştır. **(Aynı şekilde) ihtiyâr gibi (yaratılmış olan ve fiillerle eş zamanlı bir kudretimiz de vardır.) (Bunun) yani kudretimizin (onlara) yani fiillerimize (asıl itibariyle) (bir taalluku söz konusu değildir.)** Yani bu taalluk, ne Kaderiyye'nin dediği gibi "tesir" yoluyla ne de Mâtürîdye'nin dediği gibi "kesb" yoluyla olur. İşte bu sebeple Eş'arîlere ihtiyârî ve güç yetirilebilen (makdûriyye) fiillerin anlamı sorulduğu zaman şöyle derler: **(Fiillerin bizim için ihtiyârî ve güç yetirilebilir oluşunun anlamı, bunların eş zamanlı olmasıdır) yani fiillerimizin eş zamanlığının (tercihimizle ve kudretimizle olmasıdır. İşte bundan dolayı Eş'arîler: "Bizler fiillerimizde tercih edici ve tercih edişimizde ise mecburuz" derler.)** Çünkü bunun sebebi ise irâdî fiillerin, kendisinden farklı oldukları bir tercihe (ihitiyâr) eş zamanlılıklarının/beraberliklerinin olmamasından dolayıdır. Aksi takdirde devr ve teselsül lâzım gelirdi. Eş'arîlerin bu konuda kıymetsiz aklî delilleri ve zayıf naklî delilleri bulunmaktadır.

[Eş'arîler'in Bu Konudaki Aklî Delilleri]

Aklî delillerinden biri onların şu sözleridir: **(Yaratılan/mahlûk, hariçte yahut *nefsü'l-emrde* var olan (mevcûd) anlamındadır)** Tercihin (ihitiyâr) *nefsü'l-emirde* varlığı olduğu gibi kudretin de dışta bir varlığı vardır. Dolayısıyla bunların ikisi iki mahlûkturlar. Şayet biz, "Tercih (ihitiyâr), bizzat kendisinden ayrı bir tercihe ihtiyaç duymaz" dersek bu durumda **(yalnızca cebir zorunluluğu doğar.)** Eğer ki, tercih (ihitiyâr), bizzat kendisinden ayrı bir tercihe ihtiyaç duyar dersek bu durumda ise **(hem cebr hem de devir yahut teselsül lâzım gelir.)**

Bu aklî delile yönelik cevabı ise **(ya menetme yoluyla olur. Ki bu, *nefsü'l-emrdeki mevcûdun hâl kabilinden olmasına dayanılarak mevcûdun *nefsü'l-emirde* mahlûk oluşu reddedilmesiyle olur.)*** İşte bundan dolayı -ileride de tahkik edeceğimiz üzere- *nefsü'l-emirdeki mevcûda* yaratma (halk) ve var kılma (îcâd) taalluk etmez.

[Eş'arîlerin Bu Konudaki Naklî Delilleri]

Eş'arîlerin naklî delillerine gelince, bunlardan birisi (Allah "Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz"¹⁵ şeklindeki sözüdür. Yani sizin dilemenizi [dilemedikçe dileyemezsiniz].) Bunu Eş'arî bir âlim olan Beydâvî de [*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* tefsirinde] böyle tefsir etmiştir.

(Eş'arîlerin bu naklî deliline cevap ise âyetin manasının kendilerinin anladığı şekilde olmasının reddedilmesidir. Bu da âyetin anlamından zâhir olanın "Sizin dileyip de dış dünyada var olan her şey yalnızca Allah'ın onu dilemesiyle var olur" oluşuna dayanılarak olur.) Yani âdetin akışına göre sizin bütün ihtiyârî fiilleriniz, yalnızca iki kudretle ve iki dilemeyle (meşîet) meydana gelir. Zaten ileride açıklayacağımız üzere bu, bizim benimsediğimiz görüştür. (Bu şey) yani Eş'arîlerin ileri sürdükleri görüş, "pür cebr" görüşüyle "pür kader" görüşü arasında bulunan (cebr-i mütevassıttır.)

(Bu sebeple pür cebirden kaçınma faydası dışında Eş'arîlerin tercih ve kudreti sırf ispat etmelerinin bir getirisi yoktur.) Zira Eş'arîler, asıl itibarıyla, [bunları] ispat etmiyorlar. Zaten bundan ötürü allâme Sadrüşşerî'a *et-Tavzîh*'te ve fâzıl Birgivî de *et-Tarîkat*'ta "Fiiller dikkate alındığında gerçekte Eş'arîlerin cebr-i mütevassıt görüşüyle pür cebr görüşü arasında hiçbir fark yoktur. Âdeten de olsa bir şey gerektirmeyen tercih ve kudretin ispatıyla bu ikisinin reddi arasında ne fark vardır?" şeklinde demişlerdir.

Müellif Dâvûd-i Karsî, iptâlî olan cevaba ise şu sözüyle işaret etti: (Cebriye için geçerli olanın Eş'arîler için de geçerli olmasından ötürü bu görüş, vâkıada doğru değildir.) Yani küfür dışında bâtil gerektirmeler tümü Eş'arîler hakkında da geçerli olur. Zira burada hak olan, Mâtürîdî ve Eş'arîler'den her birinin, kendi dostlarını ne küfre ne de dalâlate nispet etmemesidir. Bu sebeple bazı muhakkik âlimlerin ifadelerinin zâhirinden anlaşılan şeyin başka bir anlama gelebilecek şekilde te'vîli yapılmalıdır. Örneğin Sadrüşşerî'a'nın *et-Tavzîh*'te yer alan şu sözünde olduğu gibi: "Allah bizi Eş'arî'nin bu meseledeki inancından muhafaza etsin." Yani -açıkça görüldüğü üzere- bu inanç, her ne kadar dalâlate nispet edilmeyi gerektirmese de doğru olmadığından ve büyük bir hata olmasından [Sadrüşşerî'a, Allah bizi Eş'arî'nin bu meseledeki inancından muhafaza etsin demiştir.] Ayrıca Eş'arîlerin bu görüşü, Fâzıl Birgivî'nin *et-Tarîkat*'ta "Ne cebr ne de kader; bilakis durum bu ikisi arasında bir şey vardır." şeklinde naklettiği (Selefe ait bu görüşe muhâlefet etmesinden dolayı da doğru değildir.) Yine Eş'arîlerin söyledikleri, gerçekte Cebriye'nin de söylediği cebr görüşünün aynısıdır. Diğer tarafta ise Kaderiye'nin söyledikleri kader görüşü yer alır. Doğru olan ise Allah'ın kendilerine hakkı ilhâm etmesi ve onları bu hususta muvaffak kılmasıyla orta yolu tutan Mâtürîdîlerin görüşüdür.

[Mâtürîdîlerin İnsan Filleri ve İrade-i Cüz'iyeye Hakkındaki Görüşleri]

Bundan dolayı müellif, (müdakkik ve muhakkik Mâtürîdîler) dedi. Yani [bu Mâtürîdîler], İmâm-ı A'zam'ın dördüncü mertebeden öğrencisi ve kendisi de dinî inançlar konusunda büyük imâm olan Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî -ki Mâtürîdî ise Semerkand'ın köylerinden biridir- ve Hanefîlerin çoğunluğuyla Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin bir kısmıdır.

Mâtürîdîler şöyle dediler: (Bizim ihtiyârî fiillerimiz) yani var olan neticeler/âsâr (dış dünyada) yani on duyunun ve aklın dışında olan, ki bu neticeler (âsâr), ihtiyârî fiillere terettüp eder ve yalnızca nefsü'l-emrde mevcûd olan ihtiyârî hareketlerimizden dış dünyada bu ihtiyârî fiillerinden hükümler ortaya çıkar. Yani ihtiyârî hareketler dış dünyada değil kendi zâtında mevcûttur. Buradaki "nefsü'l-emrde

¹⁵ el-İnsân 76/30.

mevcût oluş”un anlamı ise kendine ait tahakkuku ve kendinde bir varlığı olan şeydir. Yani aklın itibarı olmaksızın olan var olan şeydir. Tıpkı dalgaları altın olan miskten müteşekkil deniz gibi.

Bu şey, ister tıpkı yaratılanlar gibi, dışta mevcût ve kendisine etki eden ve ona varlığını veren müessir illet sebebiyle meydana gelmiş olsun yahut ister böyle olmayıp tıpkı Yaratıcı ve zâtî sıfatlarında olduğu gibi; yani yalnızca kendinden mevcût olsun fark etmez ve dolayısıyla bu mevcûda müessir illet taalluk etmediği gibi buna hâricî varlık da vermemiştir. Örneğin muhakkik âlimlere göre, varlıksal masdarların manalarında (me‘âni’l-meşâdiri’l-vücûdiyye) olduğu gibi. Dolayısıyla yaratma (halk) varlıksal masdarların manalarına taalluk etmez. Çünkü yaratma, yoktan var kılma (icâd) anlamındadır. Yani var kılma (icâd), hâricî varlığı bu icâdla varoluşu anında vücûd-i hâricî ile nitelenir kılma. İşte tam da bu sebepten dolayı muhakkik âlimler, “Mâhiyetlerin yaratılmış (mec‘ûle) olduğunu yahut mürekkep mâhiyetlerin yaratılmış ve mürekkep olmayan basît mâhiyetlerin ise yaratılmamış olduğunu” ileri sürenlerin aksine mâhiyetlerin yaratılmamış (gayr-ı mec‘ûle) olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim *el-Mevâkıf* sâhibi [‘Adudüddin el-Îcî], “Mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu yahut mürekkep mâhiyetlerin yaratılmış ve basît mâhiyetlerin ise yaratılmamış olduğunu” söyleyen kimsenin kastını “mâhiyetlerin bir şeye muhtaç olduğu” şeklinde yorumlamıştır. Çünkü mâhiyetler, yalnızca fertlerin içinde tahakkuk eder, yoksa hemen akla geldiği üzere, bu kimsenin kasti mâhiyetlerin yaratılmış olduğu değildir. Bu durum Allah’ın kıdem, bekâ, kıyâm bi-nefsihî, vahdâniyyet ve muhâlefetün li’l-havâdis gibi selbî sıfatlarında açıkça görülmektedir. Söz konusu bu sıfatlar nefsü’l-emirde mevcût, hâricîte mevcût değillerdir. Açıkça bilindiği gibi yaratılmış da değillerdir.

Varlıksal masdarlar, mevcût ve ma‘dûm arasında bir vasıta olup, İmâmü’l-Harameyn, Kâdî Ebû Bekir ve Sadrüşşer‘a gibi muhakkik âlimler tarafından “hâl” olarak adlandırılmıştır. Nitekim onlar, “mevcûd”u, zâtî itibariyle gerçekleşmiş “ma‘lûm” “ma‘dûm”u, asıl itibariyle gerçekleşmemiş ma‘lûm ve “hâl”i ise, sabit ve başkasına tâbi olma yoluyla tahakkuk eden ma‘lûm olduğunu söylediler. Ayrıca onlar hâli, “ne mevcût ne de ma‘dûm olmayan mevcûdun/*varlığın* bir niteliği” şeklinde ayrıntılı olarak tanımladılar.

Hâli kabul etmeyen kelâmcıların cumhuru ise “mevcûd”u, dışta gerçekleşmiş ma‘lûm, “ma‘dûm”u dışta gerçekleşmemiş ma‘lûm olduğunu ve “hâl” diye bir şeyin olmadığını söylediler. Söz konusu bu kelâmcılar, zihnî varlığı ve hatta nefsü’l-emri inkâr etmeleri sebebiyle onlara göre hâl yoktur. Yani, tıpkı filozofların cumhûrunun dediği şekilde, bir şeyden [soyutlaştırılarak] alınmış sûretin varlığı söz konusu değildir yahut bazı filozofların iddia ettiği gibi bir şeye ait aklî mâhiyetin varlığı olamaz. Bu konuda kelâmcılardan muhakkik âlimlere ait görüşün, şeyin zihnî varlığını kabul ettikleri meşhur olmuştur. Bir şeyden [soyutlanarak] alınmış sûret, selîm vicdânın şهادetiyle, tıpkı aynadaki sûretler gibi pür hayâlî, itibârî soyut bir şeydir. Bir şeye ait aklî mâhiyeti ise yine selîm vicdânın şهادetiyle, tıpkı akıllardaki hayâlî sûretler gibi tümel, itibârî, aklî soyut bir şeydir. Bununla birlikte aklî hakikatlerin bilgisi çok güç bir iştir, dahası cinsin genel araza (araz-ı âmme) ve faslın niteliği (hâssa) son derece benzer oluşundan dolayı neredeyse imkânsız bir iştir. Bu konudaki bilgi sadece ayardına varmaya dayalıdır.

Aynı şekilde herhangi bir şey, tâbi olmak yoluyla bile olsa, dışta varlığı olmaksızın nefsü’l-emirde var olamaz (mevcût). Zira dışsal gerçekleşme (hâricî tahakkuk), mutlak surette mevcûtta vazgeçilmez şarttır. Bu durum, vicdâna en uygun husus olduğu gibi selîm vicdân ve doğru akla sahip olan kişinin de açıkça bildiği üzere muhakkik âlimlerin benimsediği görüş akla en uygundur. Bizim zikrettiğimiz bu

yaklaşımın aynısı *el-Mevâkıf*, *el-Makâşid* ve bu ikisine ait şerhlerin birçok yerlerinde zikredilmiştir. Bu zikredilen şeyler bu şekilde aklında kalsın.

([Bizim ihtiyârî fiillerimiz dış dünyada] âdeten meydana gelir.) Yani Allah'ın [âlemde] işleyen sünnetine uygun olarak meydana gelir. Dolayısıyla, kesin surette mümkün/câiz olmasa da aklen ihtiyârî fiillerimizin meydana gelmemesi de mümkündür. **([ihtiyârî fiillerimiz dış dünyada âdeten meydana gelmesi] beş şeyin toplamıyla olur.)** Bunlardan biri, fiillerimizde müessir ve bunu var kılan (mûcid) ve diğer dördü ise fiillerin varlığa çıkışında yakın sebep konumundadırlar. **(Beş şeyin toplamı ise iki dileme (meşîet), iki kudret ve tekvînden oluşmaktadır.)**

Bize göre tekvîn, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli hakikî bir sıfattır. Mevcûdun var kılınması (icâd) bu tekvînün fonksiyonudur. Yani mevcûda taalluk ettiğinde bu tekvinin bir fonksiyonudur. Şu sebeple ki Allah kendi yüce zâtı için varlıkların var kılınması (mükevvin) ve yaratıcısı olduğunu ortaya koymuştur. Tıpkı delâleti kesin olan birçok âyette Allah'ın kendisinin varlıkları irâde eden, bunlara kâdir olan, gören, işiten, hayat sahibi, bilen ve konuşan olduğunu ortaya koyduğu gibi.

Biz Allah'ın irâdesi, ilki Allah'ın zâtıyla kâim olan iradesi ve ikincisi de sonucun sebebine isnâdı yoluyla Allah'ın zâtı ile kâim olan ezeli irâdesine dayanan, hâdis olanın meydana gelişi vaktinde tahakkuk eden ebedî (lâyezâlî) irâdesi olmak üzere iki kısma ayrılır dediğimizde şöyle dedik: Tekvîn de aynı şekilde böyledir. Ayrıca tekvînün kudrete eklenmesi, âyetlerin zâhirine ters olmasının yanı sıra güç bir zorlamadır.

Evet tekvîn, yaratma (halk) ve var etme (icâd) anlamında ezeli itibârî bir sıfattır. Dolayısıyla biz tekvînün sıfatının kadîm olduğunu söylemediğimiz gibi hâdis olanın meydana gelişi vaktinde gerçekleşmiş olan dilemenin de (meşîet) kadîm olduğunu söylemiyoruz. Açıkça bilindiği üzere bu ikisi arasındaki ayrım bir tahakkümdür.

(Bizim dilememiz/meşîetimiz) yani hâl olması sebebiyle yaratılmamış olan ve bizdeki [varlığı] tabi olma yoluyla gerçekleşen şey. Zira dileme (meşîet); irâde, kast ve ihtiyâr-ı cüz'î anlamındadır.

Gerçeğe uygun düşüncüler ve bütüncül tefekkürden sonra kendi vicdânımda buldum üzere söz konusu bu dileme (meşîet), cüz'î fiilin -yani tikel yönde tasavvur edilen fiil- meydana getirilmesi (ikâ') yahut cüz'î fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin harekete geçirilmesi istikâmetinde bizde var olan kalbin yönelmesi ve güçlü meylidir. İşte bu tercih de (ihtiyâr) aynı şekilde tercihsel (ihtiyârî) bir durumdur. Yani bu tercih, bir ihtiyârın taalluku ile gerçekleşir. Dolayısıyla bu durumda devir ve teselsül zorunluluğu doğmaz. Yine bu durumda devir ve teselsül ne varlıksal şeylerde ne de hakikî itibârî şeylerde meydana gelmez. Zira muhakkik âlimlere göre bu tür durumlarda teselsül imkânsızdır. Devir ve teselsülün geçerli olduğu durum yalnızca pür itibârî olan şeylerdir.

Biz "Tercihin tercih edilmesinin (ihtiyâr-ı ihtiyâr) tercihin kendisidir (nefsü't-tercîh)." demeyiz aksine biz bunu ayrıştırır ve "Gerçek olan, tercih edilen fiil şayet kasten ve asâleten olursa bu fiil için kendisinden ayrı ve zorunlu olarak fiilden önce olan bir tercihinin (ihtiyâr) olması gerekir. Ancak tercih edilen fiil, eğer içirme (zımnen) ve tabi olma (tebe'an) şeklinde olursa bu fiil için kendisinden ayrı ve zorunlu olarak fiilden önce olan bir tercihinin (ihtiyâr) olması gerekmez. Aksine, selîm vicdânın de şehâdet ettiği üzere, kast edilen şeyin tercihi (ihtiyâr-ı maksûd), içirme (zımnen) ve gereklilik (iltizâm) açısından kendisi için bir ihtiyâr/tercih olur." deriz. Aynı şekilde her tercih (ihtiyâr) için

kendisinden ayrı bir tercih (ihtiyâr) gerekecek olsaydı bu durumda Allah'ın tercihi (ihtiyâr) konusunda devr veya teselsül yahut Allah'a hakkında bir zorunluluk gerekli olurdu. Allah bundan aşkındır.

Kelâmcılara göre fâil-i muhtâr hakkında tercih sebebi (mürecceh) olmaksızın tercih; yani sebep/*etken* olmaksızın tercih (ihtiyâr) câizdir. Nitekim [Hızır Bey] *en-Nûniyye'*de buna ilişkin şöyle demiştir:

Birinin diğerine tercih sebebi bulunmayan iki şeyden birinin tercihi câizdir.

Tıpkı susuz kimsenin, vasıfları birbirine eşit su dolu iki kaptan birini seçmesi gibi.

Ancak bu konuda imkânsız olan şey, bir tercih edici olmaksızın tercihtir. Yani var kılan (mûcid) olmaksızın var kılma (îcâd) imkânsızdır. Dolayısıyla irâdenin, bir sebep (mürecceh) ve bir neden (dâ'î) olmaksızın bir şeye taalluku câizdir. Yine bundan dolayı irâdenin taalluku için bir tercih edicinin (mürecceh) gerekliliği problemi doğmaz. Eğer bu tercih edici (mürecceh), dışarıdan olursa zorunluluk (îcâb) gerekli olur. Şayet bu tercih edici (mürecceh), irâde edenin kendisinden kaynaklanırsa söz tekrar bunun tercihle mi yoksa zorunlulukla mı gerçekleştiği hususuna döner. Bu durumda ise ya devr ya da teselsül veyahut zorunluluk (îcâb) gerekliliği doğar.

Kullara ait fiillerin Allah'ın ezeli ilmi, ezeli takdiri -yani kendilerini üzerinde var kıldığı ölçüyle her yaratılmışın belirlenimi- ve levh-i mahfûzdaki ebedî yazımı ve de ebedî irâdesiyle olması bu fiillerin -tıpkı Allah'ın fiilleri gibi- kullardan bir zorlamayla (cebr) ortaya çıkışını gerekli kılmaz. Çünkü Allah, kulların bu fiilleri kendi tercihleri ile yapacaklarını [ezelde] bilmiştir. İşte bundan dolayı Allah bu fiilleri takdir etmiş, [levh-i mahfuzda] yazmış ve bu fiilleri irâde etmiştir. Bu sebeptendir ki İmâm A'zam *el-Fıkhü'l-ekber*'de "Allah kulun fiilini nasıl olacağını yazmış (bi'l-vasf), fiillerin 'böyle olsun!' şeklinde hüküm verme olarak yazmamıştır." Şayet aksi olsaydı Allah hakkında cebr nispeti yapılması gerekirdi. Zira Allah, ezelde bilmiş ve takdir etmiştir. Yine Allah ezelde yapacağı bütün şeyleri yazmış ve murat etmiştir. Bunun engellenmesi bunu gerektirmez. Çünkü Allah'ın kulun fiillerini zorunlu kılmasından dolayı Allah, kulun o fiili kendi tercihi ile yapacağını ezelde bilmiştir. Açıkça bilindiği üzere bu, tercihi (ihtiyâr) ortaya koyan/gerçekleştiren bir durum olup tercihle çelişmez. Bu açıklamalardan ötürü artık bu söylemi tahkik et ve bu konudaki dedikoduları bırak.

([Dilememiz/meşîetimiz], fiil anında onların meydana getirilmesi hususunda hâdis kudretin harekete geçirilmesine taalluk eder.) Yani "onların" ile kastedilen dış dünyadaki fiillerdir. **(Yahut fiil anında fiillerin meydana getirilmemesi hususunda hâdis kudretin harekete geçirilmesine taalluk eder.)** Burada "îkâ" dedi ve fiilleri yapmayı "terk etme" demedi çünkü açık olduğu üzere bu terk, yokluk (adem) olup kendisine kudret ilişmez.

(Kudretimiz ise) yani bir fiili ve fiilin varlığını kastetmemiz anındaki hâdis kuvvetimiz -ki biz kudretin fiilden önce değil fiille beraber hâdis olduğunu zikredilmesi uzun sürecek zannî öncüllerle ispat etmiştik- **(fiillerin gerçekleşmesine ya da gerçekleşmemesine taalluk eder.)** Ayrıca kudret, âdeten fiilin meydana getirilmesini yahut fiilin meydana getirilmemesini gerekli kılar. Dahası açıkça da bilindiği üzere meydana getirme (îkâ) ve meydana getirmemenin (el-keff ani'l-îkâ) her ikisi hâl türünden oldukları için hariçte değil nefsü'l-emirde var olan şeylerdir.

Kudretin fiile taalluk etmesi ve fiilin ortaya çıkışını gerektirici oluşu, Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi, kulun kendi fiilin yaratıcısı olmasını gerektirmez. Çünkü Kaderiyye kendilerini fiillerinin yaratıcıları kılmuşlardır. Eş'ârîler ise bu görüşten kaçmış ve kudreti hiçbir şeyle ilintili (müteallık) görmeyerek kendilerini fiilin meydana gelişinde mecbûr varlıklar olarak kabul etmişlerdir. Bunun sebebi, yaratma

(halk), -daha önce de geçtiği üzere- bir şeyin var kılınması (îcâd) anlamına gelir. Yani var kılma (îcâd), bir şeyi dış dünyada bu icâdla varoluşu anında var kılmadır. Bir şeyin var olması (mevcûd), onların vehmettikleri gibi, illetin o şeydeki etkisi ile çelişmez. Bundan dolayı Allah elçisinin “Her kim savaşta ölüyü (katîl) öldürürse, öldürdüğü kimseye ait ganimetler ona aittir.” şeklindeki sözünün manası bu türden bir şeydir. Yani [ganimet] bu öldürmeyle ona ait olur. Neticede bu, onların önceki varsayımlarına yahut hadisin manasının “Her kim ölüyü (katîl) başka bir öldürmeyle öldürürse.” şeklinde olmasına dayalı olarak onların vehmettikleri gibi mecaz değil gerçek anlamda olmuş olur. Hak olan senin için açığa çıkana kadar iyice düşün.

“Yaratmanın (halk), yokun (ma‘dûm) var kılınması” olduğu şeklinde meşhur olan şey, aslında müsâhamalı bir yaklaşımdır. Dahası bu sözün zâhirî, “Ma‘dûmun kendinde var olduğunu ve illetin bu ma‘dûmu yokluktan varlığa çıkardığını” söyleyen Mu‘tezile görüşüne uygun düşmektedir. Bunu iyi öğren, bu gerçekten çok nefis bir yaklaşımdır.

(Allah’ın dilemesi/meşîeti ise) yani bizim dilememizin (meşîet) fiillerimize taalluku anında Allah’ın kendisinde gerçekleşen dilemesi (meşîet), dahası dilememizin zamansal değil zâtî bir sonralık şeklinde fiillerimize taalluk etmesinden sonra Allah’ın kendisinde gerçekleşen dilemesi. [Bu açıklamayı dikkate alarak] Allah’ın “Allah dilemedikçe, siz bir şey dileyemezsiniz.”¹⁶ şeklindeki sözünü iyi düşün. Rabbimin bana ilhâm ettiği üzere -yine de en iyisini Allah bilir- söz konusu Allah’ın bu dilemesi, Allah’ın ezeli olarak zatıyla kâim, kadîm ve hakikî irâdesinin, bir fiili tahsis etmeye yahut o fiili terk etmeye doğru yönlendirmek için zâtının teveccühü ve manevî yönelimidir. Bundan dolayı müellif Karsî şöyle dedi: **(Allah’ın dilemesi, kendisinin ezeli irâdesini bir fiili tahsise yahut fiili yapmamaya yönlendirmesine taalluk eder. Allah’ın ezeli kudreti ise)** [yani] Allah’ın zatıyla kâim ve kadîm kudreti, **(filin varlığa yakınlaştırılmasına taalluk eder)** [yani] fiili dışsal/hâricî varlığa hazır kılarak fiili dışsal varlığa yakınlaştırır.

(Allah’ın ezeli tekvîni ise) [yani] Allah’ın zâtı ile kâim hakikî tekvîni **(aynı şekilde filin var kılınmasına (îcâd) taalluk eder.)** Böylelikle bu tekvîn, fiili varlığı anında mevcûd kılar ve fiili dışsal/hâricî varlıkla nitelenir kılar.

(Yalnızca Allah, ihtiyârî fiillerimizin yaratıcısıdır.) [Yani] O’nun ezeli tekvininin taallukuyla fiiller meydana gelir. Tıpkı ihtiyârî olmayan fiillerimizin yaratıcısı olduğu gibi. **(Fiillerimizin yaratıcısı yalnızca Allah’tır başkası değil).** Dahası, tekvînin taallukuyla Allah, bütün şeyleri yaratıcısıdır. Bundandır ki muhakkik âlimler, Allah’ın “Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu ‘ol!’ demekten ibarettir; o da hemen oluverir.”¹⁷ şeklindeki sözünün, O’nun ezeli tekvînin taallukuyla varlıkları/şeyleri yaratmadaki hızdan kinâyeye olduğu yoksa zâhîri manasından ibâret olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Zira aksi durumda kudret ve tekvînin işlevsizliği gibi bir durum ortaya çıkardı. Bunun yanı sıra, açık olduğu üzere, kelâm sıfatının da tesiri gerekli olurdu.

(İşte bu) yani Mâtürîdiyye görüşünü hakkında kitaplarının zâhirleri ile değerli âlim Sadruşşerî‘a’nın *et-Tavzîh* adlı eserindeki mukaddimât-erba‘a, allâme Teftâzânî’nin *Şerhü’l-mağâsîd* ve muhakkik

¹⁶ el-İnsan 76/30.

¹⁷ Yâsîn 36/82.

Birgivi'nin *et-Tarîkat*'taki açıklamalarına uygun olarak Allah'ın tevfiği ve ilhâmıyla özetlemiş olduğum bu şey, **(haktır)** ve de Mâtürîdiyye görüşüne uygundur.

(Zira bu, delillerle sabit olduğundan) yani önceki aklî ve naklî delillerle **(ve ayrıca vicdânla sabit olduğundan)** cebir görüşünün geçersizliği sebebiyle **(kulların kendilerine ait ihtiyârî fiillerinde bir dahlinin/ tesirinin olduğu sabit olmuştur.)** Aynı şekilde kader görüşünün geçersizliği sebebiyle **(yine kulların kendi ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı olmadıkları da sabit olmuştur.)**

(Allah, her şeyin yaratıcısıdır) yani hâriçte “varlığı irâde edilen” her mevcût **(bununla beraber biz de bir “tercih”e (ihtiyâr) ve fiillerimize kastetmemiz anında var olan bir “kudret”e sahibiz.)** Söz konusu bu ihtiyâr ve kudretin her ikisi -gerçeğe uygun düşüncelerden sonra vicdânımda hasıl olan şeye uygun olarak- dediğim şeye ilişiktirler. **(Bunun yanı sıra -daha önce de açıkladığımız üzere- Allah'ın irâde, kudret ve tekvînin de [fiillerde] bir taalluk ve tesiri vardır. Çünkü âyetlerin zâhirleri buna işaret etmektedir.)** [Yani] delâleti kasin âyetler. **(Yine muhakkik âlimlerin tanımlamaları da buna işaret etmektedir.)** Zira bu muhakkik âlimler şöyle demişlerdir: Irâde Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Bu sıfatın fonksiyonu bir şeyi varlığa veya yokluğa tahsis etmesidir. Kudret, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Bu sıfatın fonksiyonu ise irâdeye uygun olarak tesirde -yani yakınlaştırma hususunda- bulunmasıdır. Bizim burada “tesir” kelimesini, “yakınlaştırma” (taqrîb) kelimesiyle açıklama sebebimiz, tesirin var kılma (îcâd) anlamına gelmesinden dolayıdır.

Biz Mâtürîdî topluluğuna göre tekvînin fonksiyonuna gelince biz, bu hususta şöyle dedik: Tekvîn, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli hakikî bir sıfattır. Tekvînin fonksiyonu ise tesir etmedir; yani var kılma (îcâd) ve yok etmedir (i'dâm). Şayet biz bu sıfatlar hususunda bu söylediğimiz şeyin tersini söyleseydik bu, nasların zâhirleriyle çelişirdi. Eğer kudret ve tekvînin var kılma (îcâd) konusunda ortak olduğunu söylersek, açıkça bilindiği üzere, bu bir eserde iki müessirin olmasını gerektirir.

Aynı şekilde **(sâbit olmuştur ki) (tam illette şunun da bulunması gerekir:)** ki “tam illet”, mümkünün varlığının ve dışta tahakkukunun bağlı olduğu şeylerin bütünüdür. Bu sebeple tam illetin varlığıyla mümkünün varlığı ve tam illetin yokluğuyla yahut tam illetin bir parçasının (cü'z) yokluğuyla mümkünün yokluğu zorunlu olur. Bunun, dış dünyada **(mevcût olmayan)** ve nefsü'l-emrde de **(ma'dûm olmayan şeylerin olması gerekir.)** **(ve bunlar “hâl” diye isimlendirilir.)** yani muhakkik âlimlere göre hâl, var (mevcûd) ve yok (ma'dûm) arasında vâsıtadırlar. **(Bu “hâl” denilen şeyin, varlığın hüdûsu anında olması gerekir ki ta ki -izâfî şeyler gibi- var olabilsin.)** Yine ta ki bu hâl, varlıksal (vucûdî) masdarlar gibi de var olabilsin. Tıpkı -daha önce açıkladığımız üzere- bizim dilememiz (meşîet), dilememizin taalluku, kudretimizin taalluku; Allah'ın dilemesi (meşîet), Allah'ın kudretinin taalluku ve Allah'ın tekvînin taallukunda olduğu gibi. **(böylece bu hâl, izafî şeyler ve varlıksal masterların anlamları gibi, ihtiyârî fiillerde meydana gelir.)** [Yani] masdarla hasıl olup dışta mevcût olan ihtiyârî fiiller ve nefsü'l-emrde mevcût olan ihtiyârî hareketler. **(Aksi takdirde ya hâdis varlıkların kadîmliği ya da Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması veyahut ma'lûlün tam illetinden geri kalması zorunluluğu ortaya çıkar.)** Bu, eğer hâdisin varlığının dayandığı şeyin toplamı, sırf/pür yokluklardan oluşuyorsa böyle olur. Ki bu da devir ve teselsülü ortadan kaldırmak için Zorunlu Varlık'a dayalı olursa olur.

(Yine aksi takdirde ya da ma'dûmun mevcût için illet olması zorunluluğu ortaya çıkar.) Bu ise hâdisin varlığının dayandığı şeyin toplamı, sırf/pür yokluklardan yahut mevcûdâtla birlikte yokluklardan (ma'dûm) oluşuyorsa olur. Bunu iyice düşün! Aynı şekilde, [Celâleddin Devvânî'nin] *İsbâtü'l-Vâcib*

eserinde açıklandığı gibi, bundan Zorunlu Varlık'ı ispat kapısının kapanması zorunluluğu da doğar. **(Dolayısıyla gerekenler/gerektirmeler (levâzım) geçersizdirler.)** Zorunlu Varlık'ın, ispatı konusunda *el-Mevâkıf*, *el-Maḳâsîd* ve kelâm kitaplarının genelinde sâbit olduğu üzere kesin delillerle söz konusu bu gerektirmelerin geçersizliği ortaya konulmuştur. Bu şey, kemâl sahibi faziletli kimselerce de bilinmektedir her ne kadar vakitlerini öncüllerde (mukaddime) ve ömürlerini itibârî ilimlerde harcayan bilgi konusunda noksan, çağdaş kimselerce bilinmese de.

(Dahası bu açık izâfî şeylerin/durumların zorunluluk (îcâb) yoluyla Zorunlu Varlık'a dayandırılması mümkün değildir. Aksi takdirde hâdis varlıkların kadîmliği ya da Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması veyahut ma'lûlün, kendisinin tam illetinden geri kalması zorunluluğu ortaya çıkar. Daha da ötesi, tercihimiz (ihtiyâr) ve kudretimizin taallukunun her ikisi kendi tercihimize (ihtiyâr) dayanır. Allah'ın tercihi (ihtiyâr), irâdesinin taalluku, kudretinin taalluku ve tekvîninin taalluku ise O'nun kendi ihtiyârına dayanır. Bundan dolayı da her bir tercih (ihtiyâr) için başka bir tercih (ihtiyâr) gerekmez. Çünkü tercih edilen fiil, şayet kasten veya asâleten şeklinde ise bu fiil için kendisine taalluk eden, kendisinden önce var olan ve kendisinden farklı (mugâyir) bir tercihin (ihtiyâr) olması gerekir. Eğer ki bu fiil, içirme (zımnen) ve tabi olma (tebe'an) şeklinde ise bu fiil için kendisinden zâtî gereği farklı (mugâyir) bir tercihin olması gerekmez. Bilakis tercih edenin tercihi (ihtiyâr-ı muhtâr), selîm vicdânın da şehâdet ettiği üzere, içirme (zımnen) ve gerektirme (iltizâm) olarak kendi zâtı için bir tercihtir.)

(Bu açıklamalar göz önüne alındığında [filin husûlünde] “beş şeyin varlığı” görüşünü söylemek gerekli olmuştur.) Müellifin bu cümlesi daha önce geçmiş olan “sabit olunca” (lemmâ setete) sözüne cevap niteliğindedir. Öyle ki bu görüş, gerçeğe uygun düşünce ve yetkin bir tefekkürden sonra fazilet sahibi, insâf eri, yetkin düşünürlere açıktır. **(Bu görüş, daha önce sözü geçen itirazlardan da uzaktır)** [yani] batıl mezheplere yöneltilen itirazlardan uzaktır. Yine bu görüş işe yaramaz mezheplerin **(gereksiz zorlamalardan da uzaktır.)**

(Bunların yanı sıra bu görüş, yetkin araştırmacılar ve derinlik sahibi fazilet ehline açık olduğu üzere, âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflere de uygundur. Sonra bilesin ki kesb) ve iktisâbın her ikisi mübalağa ifade eder. Karşılıklı ifade kullanıldıklarında ise birincisi [yani kesb], hayırda çokluğu ifade ederken; ikincisi [yani iktisâb] ise kötülük/şer hususunda çokluğu ifade eder. Nitekim Allah'ın “Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararındır.”¹⁸ şeklindeki sözü buna işaret etmiştir.

(Fiili meydana getirme (ikâc) yahut meydana getirmemesine kudretin yönlendirilmesine tercihi (ihtiyâr) yönlendirmek; Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi “Kudretin fiile yönlendirilmesiyle filin var kılınması (îcâd).” anlamında olmadığı gibi Eş'ârîlerin zannettiği gibi “ Tercih (ihtiyâr) ve kudretin fiille eş zamanlı olması.” anlamında da değildir. Ayrıca bu, bazı Mâtürîdîlerin “Bunun bir âletle/vasıtayla gerçekleşen bir şey ya da bunun, kulun kudretinin mahallinde meydana gelen ve güç yetirilen bir şey (maktûr) veyahut güç yetirenin (kâdir) bunda tekliğinin mümkün olduğu şey” şeklinde söylediği gibi de değildir.) Nitekim bundan dolayı allâme Sa'düddin et-Teftezânî, *Şerhü'l-'akâ'id*'de şöyle demiştir:

“Gerçek şudur ki kulun irâde ve kudretini fiile sarf etmesi kesbtir. Bunun ardından filin ortaya çıkışı yaratmadır. Burada güç yetirilen tek bir şey (maktûr), iki kudret altındadır. Ancak bunlar iki farklı

¹⁸ el-Bakara 2/286.

yöndedirler. Fiil, var kılma (îcâd) yönünden Allah'ın makdûru iken; kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Bundan daha fazlasına güç yetiremesek de anlamdan çıkarılan bu ölçü zorunludur.”
Alıntı sona erdi.

(Benzer şekildeki bir yaklaşımı) metin başından sonuna kadar **(Allâme Sadrüşşerî'a tahkik edilip ortaya koymuştur.)** O, bunu *et-Tavzîh* eserinin mukaddimât-ı erbaa konusu altında ele almıştır. Biz ise Sadrüşşerî'a'nın bu tahkikinin/*incelemesinin* delillerini bu şerhte daha ötesi olmayacak bir özette özetledik. **(Aynı şekilde muhakkik Sa'düddin et-Teftezânî de bu görüşü tahkik edip ortaya koymuştur.)** O, bunu *et-Telvîh*, *el-Mağâsîd* ve *Şerhü'l-'akâ'id* eserlerinde ortaya koymuş ve biz de onun bu konudaki delillerini özetledik. **(Yine Fâzıl Birgivî de aynı biçimde bu görüşü tahkik edip, ispat etmiştir. Allah hepsine rahmet eylesin.)** Birgivî ise *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserinde *cüz'î ihtiyâr* bahsinde bu görüşü incelemiştir. Ben de buna, bir kısmı muteber kitaplardan alınan ve bir kısmı da rabbânî ilhâmlar ile es-Samed olan Allah'ın yardımları sonucu kalbime doğan bazı mesele ve delilleri ekledim.

(İşte bu sebeple bunu al!) Yani bu risâleyi yahut bu meseleyi **(kuvvetle al ve bunu kendi insanlarına anlat ki en güzelini alabilsinler.)** Yani Mâtürîdî mezhebinin görüşüne tutunsunlar. Bütün hamdler, Allah'ın sırlarından bir sır olması ve yalnızca seçkin kullarından başkasına bildirmemesi sebebiyle âlimler ve âkil kimselere gizli/*kapalı* kalan bu derinlikli araştırma ve dakik incelemeyi yapmaya bizi eriştiren Allah'a olsun. **(Biz kesinlikle buna erişemedik.)** Yani biz bu konuyu anlamaya, tahkik etmeye, açıklamaya ve inceleye erişemedik **(eğer Allah'ın bizi buna eriştirmesi olmasaydı.)**



İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi

“Dhanani, Alnoor. ‘The Impact of Ibn Sînâ’s Critique of Atomism on Subsequent Kalâm Discussions of Atomism’. *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015): 79-104. <https://doi.org/10.1017/S0957423914000101>”

Tercüme

Emine Nur ERDEM

Arş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş/Türkiye
Research Assistant, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş/Turkey
eminenur_erdem34@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0001-9568-1643> | ror.org/03gn5cg19

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Tercüme Makale	Translation
Geliş Tarihi	Date Recieved
14 Nisan 2021	14 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
14 Haziran 2021	14 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Emine Nur Erdem).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emine Nur Erdem).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Dhanani, Alnoor. “İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi”. çev. Emine Nur Erdem. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 322-346. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.915716>

”

Öz

Kelâm atomculuğu, filozofların Aristotelesçi doğa felsefesine karşı durmuştur. İbn Sînâ, Şifâ isimli eserinin Fizik kısmında birçok argüman aracılığıyla kelâm atomculuğunun ayrıntılı bir reddine girişmiştir. Bu argümanlar, kelâma olan bağlılığı en iyi ihtimalle asgari düzeyde olan Gazzâlî tarafından sessiz karşılanmıştır. Daha etkili bir cevap, Şehristânî tarafından öne sürülmüş gibi görünmektedir. Ancak onun ayrıntıları, günümüze ulaşan kaynakların eksikliğinden dolayı kabataslak kalmıştır. Entelektüel gelişimi, İbn Sînâcılık'a bağlı kalarak onun atom-karşıtı argümanlarına güçlü bir şekilde sahip çıktığı evre ve onu takiben gelen İbn Sînâcılık ile kritik bir mücadele evresi şeklinde cereyan eden Fahreddîn er-Râzî, kelâm atomculuğunu savunma noktasında yeni argümanlar inşa etmesinin yanı sıra, İbn Sînâ'nın argümanlarının detaylı bir çürütmesini de yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Atom, Kelâm atomculuğu, İbn Sînâ, Fizik, Atomculuk eleştirileri.

Abstract

Kalâm atomism stood in opposition to the Aristotelian natural philosophy of the falāsifa. In the Physics of the Shifā', Ibn Sînâ undertook a detailed Refutation of kalâm Atomism through several arguments. These arguments elicited a muted response from al-Ghazālî, whose commitment to kalâm was minimal at best. A more forceful response seems to have been offered by al-Shahrastānî but its details remain sketchy due to the lack of surviving sources. Fakhr al-Dîn ar-Rāzî, whose intellectual development went through a phase of commitment to Avicennism and thereby a vigorous endorsement of Ibn Sînâ's anti-atomist arguments followed by a phase of a critical engagement with Avicennism, provides a detailed rebuttal to Ibn Sînâ's arguments in addition to constructing novel arguments in defense of kalâm atomism.

Keywords: Atom, Kalâm atomism, Ibn Sînâ, Physics, Critique of atomism.

Giriş

Yunan doğa felsefesindeki atomculuğun kısa ve öz tarihi, “kurucular” Leukippos ve Demokritos tarafından atomculuğun bir formülasyonunu, Aristoteles tarafından atomculuğun detaylı bir eleştirisi ve reddini, Aristoteles’in eleştirisi ve reddine cevaben Epikür tarafından Aristoteles sonrası atomculuğun bir sonraki formülasyonunu içermektedir.¹

Paralel şekilde İslâm doğa felsefesindeki atomculuğun kısa ve öz açıklaması şöyledir: Atomculuğun “kurucuları” erken dönem kelâmcılarıdır ve atomculuk eleştirisi ve reddi İbn Sînâ tarafından yapılmıştır. Özellikle de onun detaylı tartışması *Şifâ* adlı eserinin *Fizik* kitabının üçüncü kısmında yer almaktadır. Bu paralelliği bir üst noktaya taşımak için, Yunan atomculuğundaki Epikür’ü yeniden formülasyona benzer şekilde, İbn Sînâ sonrası kelâm atomculuğunun yeniden bir formülasyonunun var olup olmadığını sorabiliriz. Bu soruya cevap verebilmek, İbn Sînâ sonrasında Eş’arîler, Mâtürîdîler, Zeydîler ve On iki İmam Şîîleri (*Twelver Shi’is*) tarafından yapılan kelâm atomculuk tartışmalarını inceleyerek bir araştırma projesi yapmayı gerektirmektedir. Bu makale, İbn Sînâ sonrası özellikle Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî² ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı Eş’arî kelâmcıları arasındaki atomculuğun incelenmesi yoluyla böyle bir projenin bir yönüne dikkat çekmektedir.

The Physical Theory of Kalâm kitabında kelâm fizik teorisini, ayrık uzay, zaman, hareket teorileri ile boş uzayın kabulüne karşılık gelen atomcu madde teorisinden ibaret şeklinde tanımladım. Mevcut tartışma bu fiziksel teorisinin bütün yönlerini incelememektedir. Daha doğrusu o, atomcu madde teorisinin temel sorusu ile sınırlıdır. Ben burada İbn Sînâ’nın *Şifâ* adlı eserinin *Fizik*’inin üçüncü kitabında izah edilen atomcu madde teorisinin reddine genel bir bakışla başlıyorum ve ardından bu Eş’arî kelâmcılarının cevaplarını inceliyorum.

1. İbn Sînâ’nın Şifâ Adlı Eserinin Fizik Bölümündeki Atomculuk Tartışması

Aristoteles, *Fizik* (5.3) kitabında Demokritos atomculuğunun reddine, fiziksel süreklilik tartışmalarının temel terimleri olan “birleşik”, “ayrı”, “temaslı”, “arasında”, “ardışık”, “sürekli” ve “bitişik” gibi terimlerin analiziyle başlamıştır.³ Benzer şekilde İbn Sînâ’da *Şifâ*’nın *Fizik* (3.2) bölümünde atomculuk eleştirisine “ardışıklık”, “temas”, “girişimlilik”, “birliktelik”, “süreklilik”, “ara sınır”, “beraber olma” ve “ayrı olma” terimlerinin bir analiziyle başlamıştır.⁴ İbn Sînâ’nın bu terimleri analizi, şaşırtıcı gelmeyecek şekilde ayrık ve bölünemeyenden ziyade sürekli ve bölünebilen gibi büyüklük (*magnitude*) kavramı üzerine temellendirilmiştir. Aristoteles ve İbn

¹ Bu makalenin daha erken ve daha kısa versiyonu, *Avicenna Conference on the Occasion of the Publication of the Healing*’de sunuldu. Park City, Utah, Haziran 8-12, 2010. Bu konferansa beni davet eden organizasyona ve yorumları için katılımcı meslektaşlarıma teşekkür ederim.

² Aşağıda tartışacağım üzere, Şehristânî’nin özellikle de hayatının son döneminde Eş’arîlik’e olan bağlılığı, İsmâîlîlerle ilişkili görüşlere olan bağlılığını gösteren deliller ışığında sorgulanmıştır. (bk. Toby Mayer’in *Keys to the Arcana: Shahrastâni’s Esoteric Commentary on the Qur’ân*’ın girişi (London: Oxford University Press, 2009), 3-19.

³ D. Bostock, “Aristotle on continuity in Physics VI”, *Aristotle’s Physics: A Collection of Essays*, ed. L. Judson (London: Oxford University Press, 1995), 179-212; Pyle, *Atomism and its Critics* (Bristol: Bloomsbury Publishing Plc, 1995), 25-27.

⁴ İbn Sînâ, *The Physics of the Healing*, çev. J. McGinnis (Provo: Brigham Young University, 2009), 2/262. Bazı yerlerde McGinnis’in çevirilerinde değişiklikler yaptım.

Sînâ'nın atomculuk analizlerine bu terimleri tartışmak yoluyla başlama stratejileri, -duyulur cisimlerin gözlemlenen sürekliliği, onların parçalara bölünebilirliği ve bu tür parçalardan oluşumları arasındaki ilişkinin doğası nedir?- şeklindeki temel endişelerini vurgulamaktadır.

İbn Sînâ, tartışmasında duyulur cisimlerin (*el-ecsâmü'l-maḥşûşa*) oluşumu hakkında üç görüş zikretmektedir:

- ISa. Cisimler, sonlu (*mütenâhiye*) bölünemeyen parçacıklardan (*eczâ' ellezî lâ yetecezze'*) bir araya gelerek (*te'lifen*) oluşur;
- ISb. Cisimler, sonsuz parçacıklardan (*eczâ' lâ nihâye lehe*) oluşur;
- ISc. Cisimler, ya sonlu kendinde bilfiil (*actual*) parçalardan oluşur ya da kendinde bilfiil parçaya sahip değildir.⁵

İbn Sînâ, ilk görüşün taraftarlarını –“cisimler, atomlarda sona erer diyenleri”⁶- Demokritos, Proklos ve Epikür gibi Antikler⁷ (*el-ḳudemâ*) ile isimlerini zikretmediği modernistler⁸ (*el-muḥdeşûn*) olarak tespit etmektedir. Ancak argümanlardan ve delillerden açıktır ki o, modernistler ile bazıları da kendisinin çağdaşları olan atomcu kelâmcılara atıf yapmaktadır.⁹ İbn Sînâ, onların “delillerini” (*ḥucec*) şöyle zikretmektedir:

- ISA1. Cisim, bölünemeyen parçaların bileşiminden (*te'lif*) meydana gelir. Bileşim ortadan kaldırıldığı zaman cisim, kendisini oluşturan bölünemeyen parçalarını geride bırakarak yok olur;¹⁰
- ISA2. Bir karıncanın sandalet üzerinden geçişiyle örneklendirilen yarı-mesafeler argümanı (Antikler, Aşıl ve kaplumbağa örneğini kullanmıştır). Bu mesafenin geçilmesi için, önce onun yarısı geçilmelidir ve bundan önce de bu yarının yarısı geçilerek başlanabilir vs. Dolayısıyla geçiş ya asla başlamaz ya da bölünmenin bir sınıra ulaşması gerekir. Hareket var olduğundan, bölünme için bir son olmalıdır ve bu nedenle bölünmezler vardır;¹¹
- ISA3. Şayet bölünme sınırsız olsaydı, bir hardal tanesinin parçaları yeryüzünü tamamen kaplardı;¹²
- ISA4. Eğer bölünme sınırsız olsaydı, hardal tanesinin parçaları, muazzam bir dağın parçalarına eşit olurdu;¹³

⁵ İbn Sînâ, *Physics*, 2/273.

⁶ İbn Sînâ, *Physics*, 2/274.

⁷ İbn Sînâ, *Physics*, 2/274.

⁸ İbn Sînâ, onları “Epikür’ün yabancı taklitçileri” (*el-ḥâricîn*) olarak zikretmektedir; İbn Sînâ, *Physics*, 2/280.

⁹ M. Marmura, “Avicenna and the kalâm”, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7 (1991-1992), 183-194.

¹⁰ İbn Sînâ, *Physics*, 2/275. Bu, İbn Metteveyh’in ilk argümanına eşdeğerdir. (A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm* [Leiden: E. J. Brill, 1994], 153-159.)

¹¹ İbn Sînâ, *Physics*, 2/276. Bu, İbn Metteveyh’in ikinci argümanına eşdeğerdir (Dhanani, *Physical*, 160-162). Zenon’dan türeyen yarı-mesafeler argümanı tartışmasının analizi için bk. Pyle, *Atomism*, 1-19.

¹² İbn Sînâ, *Physics*, 2/276. Bu, İbn Metteveyh’in dördüncü argümanına eşdeğerdir (Dhanani, *Physical*, 163-165).

¹³ İbn Sînâ, *Physics*, 2/276.

- ISA5. Bölünmez kendi başına kâim bir nokta, atoma eşittir;¹⁴
- ISA6. Öklid'e göre küçük bölünmeyen bir açı vardır;¹⁵
- ISA7. Pürüzsüz bir yüzey üzerinde yuvarlanan bir küre, ardışık noktalardan meydana gelen bir çizgi oluşturur.¹⁶

Cismin oluşumu hakkındaki -sonsuz parçacıkların reel sayısından oluşur- şeklindeki ikinci görüşe dönersek İbn Sînâ, bu görüş taraftarlarını "sıçrama" (*tafra*) teorisini savunanlar olarak tespit etmektedir. İyi bilindiği üzere, bu teori kelâmcı Nazzâm ve takipçileri tarafından kabul edilmiştir.¹⁷ İbn Sînâ, birinci görüş taraftarları ile ikinci görüş taraftarları arasındaki tartışmayı, bir değirmen taşı (*rahḥâ*) üzerindeki dairelerin dönme hızındaki farklılıklar üzerinden anlatmaktadır. Tafrayı savunanlar bu değişikliklerin, iki dairenin hareketindeki sıçrama sayısındaki farklılıklardan kaynaklandığını iddia ederken; atomcular hızdaki bu değişikliklerin, dönme sırasında durağanlık ve hareketin dağılmış periyotlarından kaynaklandığını iddia etmektedirler. Ayrıca İbn Sînâ tafrayı savunanların, atomcuları dağılmış durağanlık ve hareket teorilerinin, dönme sırasında değirmen taşının parçalanmasını (*tefekük*) gerektirdiğini itiraf etmeye nasıl zorladıklarını da anlatmaktadır.¹⁸

Şifâ'nın *Fizik*'indeki üçüncü makalenin dördüncü faslı olan (3.4) "Doğru görüşü saptamak ve yanlış olanı reddetmek" şeklindeki İbn Sînâ'nın bir sonraki bölümü, "[bölünmez] cisim olmayanlardan, cisimler oluşturanları" (*mezhebü'l-müellifin li'l-ecsâm min ğayri'l-ecsâm*) reddetmek için ayrılmıştır. İbn Sînâ bu formülasyonla, atomların cisim olmadığı ve dolayısıyla bölünemez oldukları şeklindeki atomcu münakaşaya dikkat çekmektedir. O, atomculuğa karşı aşağıdaki argümanları sunmaktadır:

- ISB1. Parçalardan bu tür cisimlerin oluşumu, "salt ardışıklık, temas, girişimlilik ya da süreklilik" durumları yoluyla olması gerekir. Ancak bu durumlardan herhangi birinde cisim olmayan parçalardan cisimlerin oluşumu, sürekli bir cisim meydana getirmez. Örnek olarak, art arda üç atomu (x, y, z) al. İki ayrı uçtaki x ve z atomları arasında teması engelleyen ortadaki y atomunun durumu nasıl açıklanabilir? Bu x ve z atomlarının her birinin, "kendi başına kaim olmayan" ortadaki y atomu ile "temas halinde" olması gerekir ki bu apaçık ortadadır. Bu nedenle ortadaki atom, zihinsel olarak bölünmektedir. Başka bir deyişle, "ortada olan şey" zihinsel olarak bölünsün diye, x ya da z atomlarından her biri y atomunun farklı "kısım", "taraf" ya da "kenarıyla" temas halindedir.¹⁹

¹⁴ İbn Sînâ, *Physics*, 2/276; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, ed. A. en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 143.

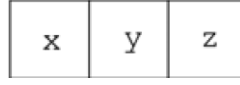
¹⁵ İbn Sînâ, *Physics*, 2/277; Dhanani, *Physical*, 148-50.

¹⁶ İbn Sînâ, *Physics*, 2/277.

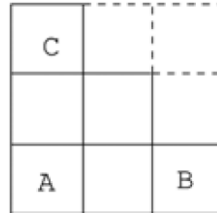
¹⁷ İbn Sînâ, *Physics*, 2/279. bk. R. Sorabji, "Chapter twenty-five: atoms and divisible leaps in Islamic Thought", *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* içinde (Ithaca: Cornell University Press, 1983), 384-402.

¹⁸ İbn Sînâ, *Physics*, 2/280; Dhanani, *Physical*, 176-180.

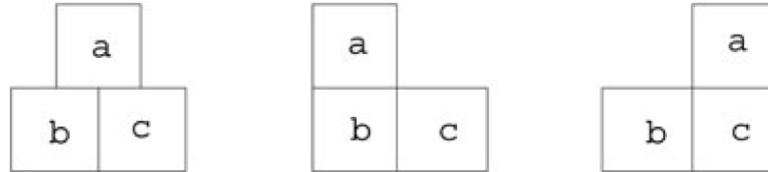
¹⁹ İbn Sînâ, *Physics*, 2/282-284. Jon McGinnis'in atom numaralandırmasını ve şemasını kullandım. Argümanın dayanak noktası, minimal parça ya da atom olmanın, aynı zamanda cisim olmama anlamına geldiğidir. Atomcu kelâmcılar için atomlar, cisim-olmayan olmalarına rağmen minimal büyüklüğe sahiplerdir. Bu nedenle onlar, atomların bir



- ISB2. Tek atom katmanından oluşan ve bir tarafı Güneş tarafından aydınlatılan bir plakanın, eş zamanlı olarak diğer tarafının da aydınlatılmış olması gerekir. Çünkü atomlar bölünmez ise, hiç kimse bir tarafı diğer taraftan ayırt edemez. Bu ise mantıksızdır.²⁰
- ISB3. Atomculuk daire, dik açılı üçgen ve benzeri şekiller gibi geometrik nesnelere reddetmeyi gerektiren geometrik zorluklara yol açar. Onar birimlik kenarlara sahip dik açılı ikizkenar üçgenin hipotenüsü hesaplanamaz. İbn Sînâ, atomcuların “daire ve dik üçgen konusunda gözün yanıldığını ve bu şekillerin zikzaklı (*el-eşkâlû'l-mudarasse*) olduklarını” iddia ederek karşılık verdiklerini bildirmektedir.²¹ Ancak İbn Sînâ, bunun ne yatay ne dikey olmayan köşegenler ve diğer çizgiler ile ilgili daha ileri zorluklara yol açtığını öne sürmektedir.²² Bu durum, ABC üçgeninin kelâm atomcularının ayrı hücresele alanında tasvir edildiği şekilde daha net olarak görülmektedir. “Yatay” olan AB ve “dikey” olan AC, “düz” çizgilerdir, ama BC hipotenüsü zikzaklıdır.



- ISB4. *b* ve *c* atomlarının üstündeki *a* atomu, ya *b* ve *c*'nin üzerindedir ya da onlardan herhangi (*b* ya da *c*) birinin üzerindedir.



Bu nedenle *a* atomu, *b*'ye ve *c*'ye aynı anda temas ettiğinde, zihinsel olarak *b* ve *c* atomları arasındaki sınır tarafından bölünür. Böylece bir parça *b*'nin üzerinde ve bir parça *c*'nin üzerinde kalır.²³

- ISB5. Güneş tarafından aydınlatılan bir gnomon (*Güneş saati kadranı*), zemin üzerinde bir gölge meydana getirir. Güneş'in gökyüzündeki konumu bir atom mesafesinde hareket ettiği zaman, gölgenin boyu değişmek zorundadır; ancak bu değişim, küçücük ve bir atomdan

araya gelmelerini, onları oluşturan atomların miktarına bağlı büyüklük olan cisimleri meydana getirdiğini iddia ettiler. (Dhanani, *Physical*, 106-113.)

²⁰ İbn Sînâ, *Physics*, 2/284.

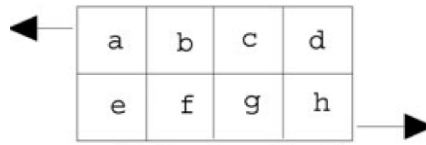
²¹ İbn Sînâ, *Physics*, 2/286.

²² İbn Sînâ, *Physics*, 2/284-291. McGinnis, *mudarrase*'yi “art arda girintili katmanlar” olarak tercüme etmiştir. Ancak krş. E. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1968), 5/255, süt. 5. “Geometrik zorluklar”ın kelâmdaki kullanımı için bk. Dhanani, *Physical*, 172-176.

²³ İbn Sînâ, *Physics*, 2/291-292. İbn Sînâ'nın argümanı, uzayın ve onun yer kaplamasının sürekliliği fikrine dayanmaktadır. Kelâm tartışması için bk. Dhanani, *Physical*, 126.

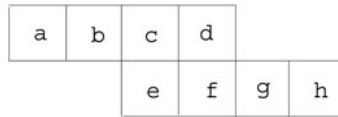
daha az olmalıdır. Bu ise atomun bölünmesini gerektirir.²⁴ Benzer şekilde iki kenarı eşit olmayan bir dik açılı üçgenin hipotenüsü çekildiği zaman, daha uzun kenarın bir atom kadar uzanması için, daha kısa kenarın bir atomdan daha az küçülmesi gerekir.²⁵

- ISB6. Atomcu görüşün gerektirdiği, dönen bir değirmen taşının parçalanmasının saçma sonucu.²⁶
- ISB7. Yavaşlığın ya da hızlılığın, serpiştirilmiş durağanlıkların daha az ya da daha fazla sayısından kaynaklandığı şeklinde ifade edilen hızdaki değişim ile ilgili atomcu muamma. Bu görüşe dayanarak Güneş'in, uçan bir okun ya da dörtnala giden bir atın hızındaki farklılıkları açıklayabilir miyiz? Güneş'in hareketiyle kıyaslandığında, okun ve atın hareketleri binlerce durağanlığa ihtiyaç duyacaktır.²⁷
- ISB8. Komşu yollarda karşıdan karşıya zıt yönlerde hareket eden iki cisim, hareketleri sırasında birbirlerine hiç karşı olmadan, birbirlerini geçebilirler.²⁸ Zıt yönlerde hareket eden iki atom sırası $(a, b, c, d$ ve $e, f, g, h)$ düşünün. a ve e , b ve f , c ve g , d ve h atomları hareketin başlangıcında birbirlerine zıttırlar.



(Hareketin başlangıcı)

Bir sonraki anda, her iki sıra da bir birim kadar hareket eder:



(Bir sonraki anda)

Bu nedenle b ve e , c ve f ile d ve g atomları hareket boyunca asla birbirlerine karşı olamazlar.

- ISB9. Üç tane yan yana sırası ile a, b, c atomlarını ve a ve c 'nin üzerindeki x ve z atomlarını ve bu ikisinin (x ve z) arasının, bir atom kadar büyük olan y boşluğuyla ayırdığını düşünün.

²⁴ İbn Sînâ, *Physics*, 2/293-294. İbn Metteveyh de gnomonu ve onun gölgesini tartışmaktadır (Dhanani, *Physical*, 129).

²⁵ İbn Sînâ, *Physics*, 2/295.

²⁶ İbn Sînâ, *Physics*, 2/295. Kelâm tartışması için bk. Dhanani, *Physical*, 78-80.

²⁷ İbn Sînâ, *Physics*, 2/296-297. Kelâm tartışması için bk. Dhanani, *Physical*, 138-139 ve Dhanani, "Problems in Eleventh-Century Kalâm Physics", *Bulletin of the Royal Institute of Interfaith Studies* 4 (2002), 73-96.

²⁸ İbn Sînâ, *Physics*, 2/298-289. Bunun nedeni, ayrık ya da atomcu uzay teorisinde hareketin anlamının, ayrık uzamsal hücre (ya da uzay-atom) kaynağından hareket eden bir atomun, komşu uzamsal bir hücreye bütünüyle anlık taşınmasıdır. Sonuç olarak, komşu yollarda karşıdan karşıya hareket eden iki atom, birbirlerine hiç karşı olmadan birbirlerini geçebilirler.

x	y	z
a	b	c

x ve z atomları, y boş alanını işgal etmek için birbirlerine doğru itildiğinde, “vehmimiz” (*estimate faculty*), onların engel olmaksızın hareket edeceklerini ve x'in yarısı ve z'nin yarısı, artık b'nin üzerinde olan y'nin ortasında buluşacaklarını ileri sürmektedir. Bu durum ise zihinsel olarak bölünen atomları gerektirmektedir.²⁹

2. İbn Sînâ'nın Kelâm Atomculuk Eleştirisi ve İbn Metteveyh'in Atomlar ve Arazlar Üzerine Tezi

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *Fizik*'indeki ve diğer çalışmalarındaki atomculuk eleştirisi, kelâm atomculuk tartışmalarının derin bir anlayışını göstermektedir. İbn Sînâ'nın daha genç çağdaşı olan İbn Metteveyh, atomculuk hakkında en detaylı kelâm kaynaklarımızdan birinin yazarıdır. *Atomların ve Arazların Özelliklerine İlişkin Tez*'inde (*et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*) İbn Metteveyh, sadece atomculuk için kelâm argümanlarını değil, bunun yanında atomculuğun ortaya çıkardığı “zorlukları” (*şübeh*), onları zihinsel (*akliyyât*) olarak küçük parçalara bölmenin zorluklarını, geometrik şekillerle (*eşkâl*) ilgili şüpheleri ve tafrâ teorisi tarafından ileri sürülen zorlukları da tartışmaktadır.³⁰ Üslup, bakış açısı ve teknik kelimelerdeki farklılıklara rağmen, İbn Metteveyh ve İbn Sînâ'nın tartışmaları arasında çok fazla örtüşme vardır. Burada herhangi bir etki ya da tepki olasılığı var mıdır? Ben öyle olduğunu düşünmüyorum. İbn Metteveyh'in tartışması, günümüze ulaşmayan iki eserde (*Muğnî*'nin ilk ciltleri ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin *Maqâlât*'ı üzerine şerhi) muhtemelen ayrıntılı olarak detaylandıran hocası Abdülcebbar'ın öğretilerini yansıtmaktadır. İbn Sînâ'nın ikinci eser ile karşılaşmış olabileceğine inanmak için güçlü nedenler bulunmaktadır.³¹ Durum gerçekten böyleyse, o halde İbn Sînâ'nın ve İbn Metteveyh'in açıklamaları arasındaki benzerlikler, ortak bir kaynağa dayandıklarını göstermektedir. İbn Sînâ'nın detaylı kelâm atomculuk tartışmasının, kelâm atomculuğunun taraftarları ve muhaliflerinin argümanlarını ve karşı-argümanlarını muhafaza eden kelâm yazılarına erişiminden kaynaklanmış olması çok muhtemeldir.

3. İbn Sînâ Cüveynî'nin Atomculuk Tartışmasını Etkiledi mi?

²⁹ İbn Sînâ, *Physics*, 2/299-300. İbn Metteveyh'in bu “zorluk” tartışması için bk. Dhanani, *Physical*, 128. Benzer bir argüman Sextus Empiricus'ün *Against the Physicists* kitabında bulunmaktadır (Pyle, *Atomism*, 33).

³⁰ İbn Metteveyh'in ölüm tarihiyle ilgili kesin bir bilgiye sahip değiliz. Onun, Abdülcebbar ile çalıştığı apaçık ortada olduğundan, muhtemelen ikincisi (Abdülcebbar) yaşça daha büyüktür. Abdülcebbar'ın, doksan yaşının biraz üzerinde olduğu 414/1023 ya da 415/1024 tarihinde öldüğünü biliyoruz. Bazı âlimler ise İbn Metteveyh'in ölüm tarihi olarak 468/1075 ya da 469/1076 tarihlerini önermektedir. (S. Murâd, *İbn Metteveyh ve ârâ'uhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* [Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Misriyye, 1991], 98-99; M. Heemskerk, *Suffering in Mu'tazilite Theology* [Leiden: Brill, 2000], 65.)

³¹ İbn Sînâ ve Abdülcebbar arasında “karşılaşma” için bk. A. Dhanani, “Rocks in the Heavens!? The encounter between 'Abd al-Jabbar and Ibn Sina”, *Before and After Avicenna*, ed. D. Reisman (Leiden: Brill, 2003), 127-144.

Eş'arî kelâmcı Cüveynî (öl. 478/1085), İbn Sînâ'nın bir diğer daha genç yakın çağdaşdır. Robert Wisnovsky, İbn Sînâ'nın Cüveynî üzerindeki "etkisini", İbn Sînâcı vâcibü'l-vücûd formülasyonunun ikincisini benimsemesi yoluyla göstermektedir.³² Cüveynî'nin günümüze ulaşan en kapsamlı kelâm atomculuk tartışması, Eş'arî atomculuk bakış açısının yer aldığı *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* adlı eserinde bulunmaktadır. Cüveynî, cismin bölünmesine ilişkin felsefî görüşler ile ilgili şunu ifade etmektedir:

"İslâm takipçileri (islâmiyyûn) cisimlerin, bölünmeleri konusunda ferđî (parçalar) ile sonuçlanan bir sınıra ulaştıkları şeklinde ittifak etmişlerdir. Her bir parça ne bir yönü (*taraf*) ne de sınırı (*hadd*) olan bölünmezdir. (Her bir) cüz, ayırt edici özelliğe sahip olmayacak şekilde homojendir. Kendilerini geometriye oldukça fazla kaptırmış olan kimseler, bu görüşe eğilim göstermişlerdir. Ancak onlar "atomu" (*cüz*), "nokta" terimiyle belirtmişlerdir. Onlar, noktanın bölünmezliği hususunda eminlerdi. Filozofların çoğunluğu ise, cisimlerin bölünmesinin bir sınırı olmadığını görüşüne yönelmişlerdir. Filozoflar ile ilişkili olan kimseler arasında yer alan Nazzâm da bu görüşe meylenmiştir. Biz öncelikle filozofları reddetmenin yollarını açıklayacağız, ardından Nazzâm'a yöneleceğiz ve dinin esaslarının yıkımına yol açan öğretisini açıklayacağız."³³

Cüveynî, atomculuğu destekleyen üç argüman sunmaktadır: sonlu bir aralığın, yalnızca sonlu sayıda bölünemez parçalardan oluştuğu için geçilebilir olduğu argümanı (Bu, sonsuz parçalardan oluşan bir aralığı geçmeyi mümkün kılan sıçrama hipotezi şeklindeki Nazzâm'ın karşı-argümanına cevap vermeyi gerektirmektedir.); cisimlerin boyutlarındaki farklılıkların, onları oluşturan atomların sayısından kaynaklandığı argümanı; ve bir cisimdeki bileşimin arazları, zıtlarıyla yani ayrılma arazlarıyla değiştirilmesi durumunda, sonucun ferđî ayrılmış atomlar olacağı argümanı.³⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*'nın *Fizik* bölümünde bu argümanları zikretmektedir. Ancak Cüveynî'nin, İbn Sînâ'nın atomculuk eleştirisine cevap verdiğini gösteren bir delil bulunmamaktadır. O, İbn Sînâ'nın atomculuk karşıtı argümanlarını ele almamaktadır. Daha doğrusu atomculuk üzerine Cüveynî'nin tartışması, İbn Sînâ öncesi Eş'arî söylem ile tutarlıdır.

4. Gazzâlî'nin Kelâm Atomculuğuna Karşı Tutumu

Birçok çağdaş âlim, Gazzâlî'yi "Eş'arî teolog" olarak sınıflandırmaktadır. O, Eş'arîlik'in temel prensiplerine itiraz etmediği halde, Gazzâlî'nin kendisini bir mütekellim olarak niteleyip nitelemediği şüphelidir. Nitekim hayatı boyunca görüşleri bir ilerleme kaydetmesine rağmen, entelektüel hayatının çoğunda kelâm ve tabiielerine çok az itibar etmiştir.³⁵

Gazzâlî'nin atomculuğu benimseyip benimsemediğine dair deliller yetersizdir. İbn Sînâ'nın sisteminin özeti olan, 484/1092 ve 486/1093 tarihleri arasında yazılan *Makâsîdü'l-felâsife*'sinde

³² R. Wisnovsky, "One aspect of the Avicennan turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14/1 (Mart 2004), 90. Ancak vâcibü'l-vücûd terimi, kelâm öncüllerine sahip olabilir. Bu terim, Zeydî imâm el-Nâtık-Bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Buthânî (öl. 424/1033) tarafından yazılan *Ziyâdât Şerhü'l-usûl*'de, öğrencisi Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Mehdî el-Hasanî'nin dirilmesi kısmında görünmektedir. Bu, derinliği belirgin olmayan birçok değişik bölümden oluşan (karma) bir metin olduğu için, vâcibü'l-vücûdun kullanım şeklinin, *Kitâbü'l-usûl*'ün yazarı İbn Hallâd'a (yk. öl. 330/941) ya da onun şârihi el-Nâtık Bilhak'a ya da ikincisinin (el-Nâtık Bilhak'ın) öğrencisi Ebû'l-Kâsım'a atfedilmiş olup olmadığı belirsizdir. (C. Adang vd., *Basran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muhammad ibn Khallâd's Kitâb al-Usûl and its Reception* [Leiden: Brill Academic Publishers, 2011], 4-5, 44, 249).

³³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143.

³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143-147. Bunlar, Basra Mu'tezile'sinin birinci, ikinci ve dördüncü argümanlarına eşdeğerdir.

³⁵ R. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham ve London: Duke University Press, 1994), 1-27, 80-85.

Gazzâlî, daha sonra *Tahâfütü'l-felâsife*'de de tekrarladığı bir ifade olan “geometri ve aritmetiğin öncüllerinde mantığa (*akla*) aykırı hiçbir şey yoktur” demektedir.³⁶ Bu ifade, muhtemelen Gazzâlî'nin kelâm atomculuğunun ayırık hücrenel alanını ve onunla ilişkili geometrik sorunları reddettiğini göstermektedir. *Makâsîd*'in *Metafizik*'inde cisim hakkında farklı görüşleri tartıştığı kısımda Gazzâlî, cisimlerin atomlardan oluştuğu görüşünü ele almaktadır. O, atomculuğa karşı çoğu İbn Sînâ'nın *Necât*'ından türeyen altı argüman sunmaktadır. *Necât*'ta eksik olan bu argümanlardan biri, yukarıda tartışıldığı gibi *Şifâ*'nın *Fizik* kitabında yer alan Nazzâm'ın değirmen taşı argümanıdır.³⁷ Gazzâlî, bu argümanlardan herhangi birisini reddederek atomculuğu savunmamaktadır. Bunun nedeni olarak *Makâsîd*'in, filozofların görüşlerini açıklamak için yazıldığı ve dolayısıyla bir eleştiri olarak yazılmadığı ileri sürülebilir.³⁸ Daha doğrusu Gazzâlî, filozofları eleştirisini *Tehâfüt*'e ayırmıştır.

Tehâfüt'te atomculuk, kurgusal bir muhatabın edebî bir yöntem yoluyla ileri sürdüğü iki yerde küçük bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İlki, insan ruhunda entelektüel bilişlerin (*el-ulûmü'l-aqliyye*) olduğu şeklindeki felsefî görüşe karşı bir itiraz bağlamında ortaya çıkmaktadır. Muhatap şöyle sormaktadır:

“Bilginin bulunduğu yerin (*maḥal*), bölünmeyen bir atom olup yer kapladığını (*el-cevherü'l-ferd müteḥayyiz lâ yenḳasim*) iddia eden birine, hangi (argümanla) karşı çıkarsınız? Nitekim bunun, kelâmcıların görüşlerinden biri olduğu iyi bilinmektedir.”³⁹

Gazzâlî, yazar görüşünü öne çıkartarak, kurgusal muhatabı şöyle reddetmektedir:

“Biz, atomla (*el-cüz' ellezî lâ yetecezze'*) ilgili tartışmanın uzunluğundan ve onlar (yani filozoflar), detaylandırılması uzun zaman alacak olan bununla ilgili geometrik argümanlara sahip olduğundan bu makâmı sürdürmeyi tercih etmiyoruz. Bunlardan biri, onların “diğer iki atomun ortasındaki bir atomu (cevher) düşünün [...]” ifadesidir. Ancak bu sorunun (*şüphe*) çözümü, çok uzun zaman alacağından bizim onu irdelememiz gerekmez. O halde diğer tarza geçelim.”⁴⁰

Gazzâlî'nin atıfta bulunduğu argüman, İbn Sînâ'nın ISB4'üdür. Gazzâlî, burada bilerek kaçınmasına rağmen, kurgusal muhatabının bu ilk tartışmanın sonunda tekrar araya girmesine izin vermektedir:

“Şayet bir kimse derse ki: Siz bu delilleri, ‘bilgi, cisimde yer kaplayan, bölünmeyen bir cevherde bulunmaktadır ki o da atomdur’ (*lit. ferdî parça, el-cüz'ül-ferd*) şeklinde iddia ederek niçin reddetmiyorsunuz?

³⁶ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, ed. M. Kurdî (Kahire: y.y., 1936), 1/3; Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. M. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), 11.

³⁷ Gazzâlî, *Makâsîd*, 2/12-16; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, ed. M. Fahri (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1985), 139-141.

³⁸ Frank, *Makâsîd*'i “tamamen tarafsız bir çalışma” olarak nitelemektedir (Frank, *Al-Ghazâlî*, 93).

³⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 186. Frank (*Al-Ghazâlî*, 58-67), Gazzâlî'nin, Eş'arî atomculuğundan kaynaklanan terimleri kullanımını, *İhyâ*'daki “akıllı ruh” terimiyle örneklemiştir. Mesela, *el-cüz'... ellezî lâ yetecezze' ve lâ yenḳasim, cüz' ve cüz-i lâ yetecezzâ*. Onun görüşüne göre “ancak Gazzâlî tarafından ruh için kullanılan *cüz'*, açık bir şekilde aslında canlı insan bileşiminin ayırık bir elementi olan bölünmez varlık anlamına gelmektedir” (Frank, *Al-Ghazâlî*, 66). Frank'ın görüşünün bir eleştirisi için bk. T. Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul* (Leiden: Brill, 2001), 68-87.

⁴⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 187.

Deriz ki: Atom tartışması, geometrik meselelerle ilişkili olduğundan çözümünü tartışmayı uzatacaktır. Dahası bu [argüman], atomda kudret ve iradenin bulunmasını da gerektireceği için problemi ortadan kaldırmaz.”⁴¹

Kurgusal bir muhatap kullanmasına ve kaçamak cevaplarına bakıldığında, Gazzâlî'nin kelâm atomculuğuna olsa olsa ilgisiz bir bağlılığı var gibi görünmektedir. Ayrıca o açık bir şekilde geometrik argümanların oluşturduğu zorlukları da kabul etmektedir. Gazzâlî'nin, İbn Sînâ tarafından *Necât*'ta zikredilen belirli geometrik argümanları, kendisinin *Makâsîd*'da zihninde tasvir etmiş olması muhtemeldir. Bana göre, 'Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın kelâm atomculuğu eleştirisine karşı tepkisi, atomculuğu terk etmek içindi', şeklinde bir sonuca varmak için sağlam bir zemin üzerindeyiz. Ayrıca Gazzâlî'nin kelâmı pek de hevesli olmayan bir şekilde onaylaması, İbn Sînâ'nın atomculuğu reddetmesinin belki de normatif Eş'arî kelâmına duyduğu daha kapsamlı şüphesizliği kadar önemli olmadığını göstermektedir.

5. Şehristânî'nin Cismin Oluşumu Hakkındaki Görüşü, İbn Sînâ'nın Kelâm Atomculuğu Reddine Bir Cevap Mıdır?

Kelâm atomculuğunun bir reddi ayrıca İbn Sînâ'nın *İşârât*'ının *Fizik* bölümünde de bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzî, bu pasajlara ilişkin yorumunda şöyle demektedir:

Şüphesiz cisim, [tekrarlanan] bölünme yeteneğine sahiptir. Bütün bu bölünmeler, ya mümkündür, bilfiil gerçekleşebilir ya da imkânsızdır. Her iki durumda da onlar ya sonludur ya da sonsuzdur. O halde dört ihtimal vardır:

1. Cisim, sonlu sayıda (mütenâhiye) bölünemeyen atomlardan (*ecza' lâ tetecezze'*) oluşur. Bu, bir grup kudemâ tarafından ve müteahhirûn arasında kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen bir görüştür.
2. Cisim, sonsuz sayıda (*ğayri mütenâhiye*) bölünemeyen atomlardan oluşur. Bu, Mu'tezilî kelâmcılarından Nazzâm gibi bazı kudemânın kabul etmeye zorlandığı görüştür.
3. Cisim, bilfiil hakiki parçalardan oluşmaz, ancak o, sonlu bölünme yeteneğine sahiptir. Muhammed eş-Şehristânî *el-Menâhic ve'l-beyânât* adlı kitabında bu görüşü tercih etmiştir.⁴²
4. Cisim, bilfiil hakiki parçalardan oluşmaz, ancak o, sonsuz bölünme yeteneğine sahiptir. Bu ise hukemânın çoğunluğu tarafından kabul edilen ve Şeyh'in (yani İbn Sînâ'nın) oluşturmak istediği görüştür.⁴³

Birinci, ikinci ve dördüncü görüşler yukarıda tartışılmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin Şehristânî'ye atfettiği üçüncü görüş ise yenidir. Bu görüş, İbn Sînâ'nın kelâm atomculuğu eleştirisine bir cevap mıdır?

⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 191.

⁴² Nasîruddîn et-Tûsî ayrıca şunu ekler: Bu, Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* başlıklı kitabında söylediği şeydir (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. S. Dünya [Kahire: Dârü'l-Maârif, 1957-1960], 2/151).

⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 2/151. Ayrıca bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye*, ed. M. el-Bağdâdî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 2/15-17.

Şehristânî'nin entelektüel kariyeri sıra dışıdır. Bağdat'taki Nizâmiyye Medresesi'nde ders vermek için görevlendirilmesinden, *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *el-Milel ve'n-Nihal* dahil kelâm heresiografik metinlerin yazarlığına kadar erken dönem kariyeri, onun Şâfiî mezhebine ve Eş'arî kelâmına bağlılığını göstermektedir. Hayatının sonlarına doğru ise İsmâilî görüşleri (eski "Bâtıniyye" öğretisi) kabul etmiştir ve İbn Sînâ'nın metafiziğinin bir eleştirisi olan *Musâra'atü'l-felâsife*'yi kaleme almıştır:

"Aklî ilimlerde en önde gelenin ve felsefede tüm zamanların en bilgininin Ebû Ali el-Hüseyin Abdullah İbn Sînâ olduğu noktasında fikir birliği vardır [...] Bir güreş maçında ona meydan okumayı arzu ettim [...] Şifâ'nın *Metafizik*'inde, *Necât*'ta, *İşârât*'ta ve *Ta'likât*'ta onun söyledikleri içinde en iyisini ve en sağlamını seçtim. [...]"⁴⁴

Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın eserlerine olan aşinalığı burada açıkça görülmektedir. (O ayrıca kelâm heresiografik eserlerinde, İbn Sînâ'dan ismiyle de bahsetmektedir⁴⁵). *Musâra'a*, belki Gazzâlî'nin daha iyi bilinen *Tehâfütü'l-felâsife*'si ile karşılaştırılabilir. *Şehristânî* ayrıca *Musâra'a* ve diğer kelâm eserlerinde açıkça görüldüğü gibi kelâm atomculuğuna da oldukça aşinaydı. Mesela, *Musâra'a*'nın ilk sorusunda, "onlar cevherle, bulunduğu mekânı benzerinin işgal etmesinden engelleyen, yer kaplayan cisimleri kasteder" şeklinde not düşerek mevcutların kelâm kategorisinden bahsetmektedir.⁴⁶

Şehristânî'nin atomculuk hakkında eşsiz görüşünü içerdiği gibi, Fahreddîn er-Râzî'nin de *İşârât* atomculuk tartışmalarına ilişkin yorumlarında bahsettiği *el-Menâhic ve'l-beyânât*, maalesef günümüze ulaşmamıştır.⁴⁷ Bu nedenle Fahreddîn er-Râzî tarafından açıklanan Şehristânî'nin cisimlerin oluşumu hakkındaki ayırt edici görüşünün, İbn Sînâ'nın atomculuk eleştirisine bir cevap olarak formüle edilmiş olup olmadığını tespit edemiyoruz.

Şehristânî'ye atfedilen atomculuk üzerine bir diğer eser ise günümüze ulaşmıştır. Bu metin, "atomun varlığının ispatı ile ilgili bir mesele" (*mesâil fi isbâti'l-cevheri'l-ferd*) başlığı taşımaktadır. *Nihâyetü'l-ikdâm*'ın editörü Guillaume, onu basımına ilave olarak yayımlamıştır. Onu, *Nihâye*'nin Bodleian el yazmasına eklenmiş olarak bulmuştur. İslam atomculuğu -*Atomismo e Antiatomismo nel Pensiero Islamico*-üzerine çalışmasında bu metinden istifade eden Carmela Baffioni de, bu metni *Nihâye*'nin Berlin el yazmasına eklenmiş olarak bulduğundan söz etmektedir. Ancak onun, Bibliotheque Nationale (*Milli Kütüphane*)'deki *Nihâye*'nin en iyi ve en eski el yazmasında bulunmadığını not etmektedir.⁴⁸ Kelâm atomculuğuna karşı birkaç argüman bu metinde bulunmaktadır. Ancak Fahreddîn er-Râzî'nin Şehristânî'ye atfettiği cisimlerin oluşumu hakkındaki görüşü destekleyen bir delil yoktur. Bu durum Şehristânî'nin iddia edilen bu metnin yazarlığı hakkında daha fazla şüphe uyandırmaktadır ve hatta Baffioni, onun "muhtemelen

⁴⁴ Şehristânî, *Struggling with the Philosopher: a Refutation of Avicenna's Metaphysics. A new Arabic edition and English Translation of Muhammad b. 'Abd al-Karîm b. Ahmad al-Shahrastâni's Kitâb al-Musâra'a*, ed. ve çev. W. Madelung - T. Mayer (Londra: Brill, 2001), İngilizce çeviride sayfa 20, Arapça metinde sayfa 3.

⁴⁵ bk. Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'ındaki indeks, ed. A. Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1934), İngilizce numaralandırmada sayfa 170.

⁴⁶ Şehristânî, *el-Musâra'a*, İngilizce çeviride sayfa 22, Arapça metinde sayfa 7.

⁴⁷ Bu, büyük olasılıkla Beyhakî tarafından zikredilen *el-Menâhic ve'l-âyât* ile aynıdır (G. Monnot, *Encyclopedia of Islam*, New edition, s.v. "al-Shahrastâni"; Beyhakî, *Tetimmetu sivani'l-hikme*, ed. R. el-Acem [Beyrut: y.y., 1994], 120)

⁴⁸ C. Baffioni, *Atomismo et Antiatomismo nel Pensiero islamico* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1982), 179.

düzmece” olduğunu kabullenmektedir.⁴⁹ Bu nedenle İbn Sînâ'nın kelâm atomculuğu eleştirisine karşı Şehristânî'nin cevabını değerlendiremiyoruz.

7. İbn Sînâ'nın Kelâm Atomculuğu Eleştirisine Fahreddîn er-Râzî'nin Cevabı

Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ'nın eserlerine muhtemelen Gazzâlî ya da Şehristânî'den daha fazla aşındı. Râzî'nin entelektüel biyografi yazarı Muhammed Zerkân, “*Uyûnül-hikme, İşârât, Kânûn, Şifâ ve Necât*” üzerine Râzî'ye atfedilen şerhleri zikretmektedir.⁵⁰ Râzî, günümüze ulaşan birçok eserinde kelâm atomculuğunu tartışmaktadır. Ancak atomculuk üzerine monografisi *-el-Cevherü'l-ferd-* maalesef günümüze ulaşmamıştır.⁵¹

Carmela Baffioni, çalışmasında Râzî'yi atomculuk karşıtı ve eleştirmeni olarak nitelemektedir.⁵² Diğer taraftan Muhammed Zerkân ve onun takipçisi Adi Setia ise Râzî'nin atomculuk taraftarı olduğunu düşünmektedirler.⁵³ Bu taban tabana zıt sonuçlar, bu metinlerden hangisinin Râzî'nin “gerçek” görüşünü yansıttığına dair değerlendirmelerindeki farklılıkların yanı sıra bu yazarlar tarafından incelenen farklı metinlerden de kaynaklanmaktadır.

Zerkân, entelektüel biyografisinde Râzî'nin eserlerini kelâm, felsefe ve bu ikisinin sentezi ile diğerlerini ihtiva eden çeşitli disiplinlere ait olarak sınıflandırmaktadır.⁵⁴ Zerkân'a göre Râzî'nin eserlerinde yer alan görünüşte çelişkili görüşler, bu örneğin, entelektüel kariyerinin en erken döneminde atomculuğu desteklemesi, ardından atomculuğu reddetmesi, sonrasında atomculuğa ve reddine ilişkin kararsız bir görüş benimsemesi ve nihayetinde atomculuğu desteklediği eski görüşüne geri dönmesi, gelişimsel bir bakış açısı içinde açıklanmalıdır. Zerkân, Râzî'nin erken dönem atomculuk kabulüne örnek olarak, onun Eş'arî'nin görüşlerine bağlı olduğu, “entelektüel hayatının başlangıcında” yazıldığına inandığı Râzî'nin *el-İşârâ fi ilmi'l-kelâm*'ına işaret etmektedir. “Doğru görüş, şeyhimiz Ebû Hasan el-Eş'arî (Allah ondan razı olsun) tarafından kabul edilmiş olandır” şeklindeki ifadesinde bu açıkça görülmektedir.⁵⁵ Zerkân, Râzî'nin atomculuğu reddettiği

⁴⁹ Baffioni, *Atomismo et Antiatomismo*, 179. Ancak Beyhâkî tarafından Şehristânî'nin eserlerinin eksik listesinde ondan açıkça bahsedilmemesine rağmen, Monnot onu Şehristânî'nin eserlerinden biri olarak zikretmektedir (Monnot, “al-Shahrastâni”; Beyhâkî, *Tetimmet*, 119-121).

⁵⁰ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve ârâ'uhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 80, 82, 106, 124. Zerkân, *Kânûn şerhinin*, muhtemelen sadece *Külliyât* kısmının üzerine olduğunu ve *Şifâ* üzerine şerhin ise muhtemelen sadece *Metafizik* kısmının üzerine olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, *Şifâ* ve *Necât* üzerine şerhlerin aslına uygunluğu ile ilgili şüpheleri de dile getirmektedir.

⁵¹ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 70; Baffioni, *Atomismo*, 212. Bu metinden ayrıca Nasîruddîn et-Tûsî tarafından *İşârât* şerhinde de bahsedilmektedir (İbn Sînâ, *İşârât*, 2/151); Aslında Fahreddîn er-Râzî'nin günümüze ulaşmış *el-Cevherü'l-ferd* isimli risalesi bulunmaktadır. Bu risalenin tahkiki ve değerlendirmesi için bk. Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 75-170. (Ç.N)

⁵² Baffioni, *Atomismo*, 211-275.

⁵³ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 419-438; A. Setia, “Atomism versus hylomorphism in the kalam of al-Fakhr al-Din al-Razi: a preliminary survey of the Matalib al-'Aliyyah”, *Islam and Science* 4/2 (2006), 113-140.

⁵⁴ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 67-98.

⁵⁵ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 69. *İşârâ* metni yakın zamanda yayımlanmıştır. (Fahreddîn er-Râzî, *el-İşârâ fi ilmi'l-kelâm*, ed. H. Muhammed [Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009]). Zerkân, Râzî'nin Eş'arî'ye itaati hususunda değerlendirmesinde haklı olsa da, *İşârâ*'da başlı başına bir atomculuk tartışması bulunmamaktadır. Daha doğrusu, onun konusu öncelikli olarak teolojiktir, yani Tanrı, O'nun sıfatları, gayb [*prophecy*], vahiy, diriliş, vs. dir. Râzî, kelâmî bağlamda atomu, felsefi bağlamda ise cismi ifade eden, *cevher* terimini kullanmaktadır. Ancak Râzî cevheri, her ikisi

sonraki dönem için, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sine ve İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı üzerine yazdığı şerhine işaret etmektedir. Zerkân, bunların her ikisini de, Râzî kırk yaşına gelmeden, hicri 582/1186'dan önce yazılan felsefî eserleri olarak sınıflandırmaktadır.⁵⁶ Ancak Zerkân, “bu iki eserde bulunanların Râzî'nin gerçek görüşü olduğunu iddia edemeyiz” demektedir.⁵⁷ O, bu eserlerde bulunan atom karşıtı argümanların, Râzî'nin entelektüel kariyerinin bu aşamasında Aristotelesçilik ve İbn Sînâcılık ile derin etkileşimini gösterdiğini iddia etmektedir. Zerkân, felsefî bir eser olarak sınıflandırdığı *el-Mülahas fi'l-hikme ve'l-mantık*'ta ve kelâmî bir eser olarak sınıflandırdığı *Nihâyetü'l-ukûl*'da, Râzî'nin atomculuğu ne desteklediği ne de reddettiği şeklinde kararsız bir tutum sergilemiş olduğu entelektüel kariyerinin bir sonraki aşamasını gördüğümüzü söylemektedir. Râzî, herhangi birisini savunmaksızın her iki görüş için de argümanları zikretmektedir. Râzî bu kararsızlığı, kararsız olan ilk kişinin kendisi olmadığını; Cüveynî ve Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu konuda kendisinden önce geldiklerini iddia ederek savunmaktadır.⁵⁸ Zerkân, Râzî'nin atomculuk hakkındaki nihai görüşünü, son önemli eserlerinden biri olan *el-Metâlibü'l-âliye*'de ifade ettiğini düşünmektedir. Zerkân'a göre kelâm ve felsefe arasında bir sentez olan bu eserde Râzî erken dönem atomculuk kabulüne tekrar dönmektedir.⁵⁹

Adi Setia, 2005 doktora tezi ve ondan kaynaklanan yayınlarında, Zerkân'ın gelişimsel tezini, kronolojisini ve sonucunu kabul etmektedir. Setia, Râzî'nin atomculuğu onayladığı görüş olan “nihai” teorisine odaklanmaktadır.⁶⁰

Diğer taraftan Râzî'nin atomculuk karşıtı olduğunu düşünen Carmela Baffioni ayrıca gelişimden de bahsetmektedir. O, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin Râzî'nin “gençliği sırasında” kaleme aldığı, daha sonra diğer teolojik eserlerde kısaltacağı argümanların olduğu bir eser olarak düşünmektedir.⁶¹ Bu nedenle Baffioni, atomculuğa karşı *Mebâhis* argümanları için kayda değer bir alan ayırmaktadır. Ayrıca Baffioni, “olgunluk dönemi eserlerinden biri” olan, yani atomculuğa karşı argümanların ardından atomculuğu kabul ettiği argümanların olduğu *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*'i de tartışmaktadır.⁶²

de atomu ifade eden *el-cüz' ellezî lâ yeteceeze*' ya da *el-cevherü'l-ferd* ile açık bir şekilde bir tutmamaktadır. Mesela, bilginin (*ilim*) derinlemesine düşünme (*nazar*) yoluyla nasıl ortaya çıktığı tartışmasında Râzî “bazıları 'nazar, bilgiyi meydana getirir (*yüvellid*)' der; diğerleri 'nazar, bilgiyi gerektirir (*yüveccibü*)' der; ve yine başkaları 'o, cevher ve arazların ayrılmaz niteliklerini (*yülâzimü mülâzime*) gerektirir' der” şeklinde ifade etmektedir. (Fahreddîn er-Râzî, *el-İşârâ*, 45). Ayrıca Râzî, kelâm seleflerinin daha ziyade atomu (*cevher* ya da *cüz*) kullandığı yerde, cismi kullanmayı tercih etmektedir. Mesela, “cisimlerin varlığı zamansal bir başlangıca sahiptir” bölümünde o, “cisimler zamansal oluşumlardan (*havâdis*) yoksun değildir” demektedir. Zamansal oluşumlardan yoksun olmayan şey ise geçici (*hâdis*) olmalıdır. Bu nedenle cisimler, zamansal olarak yaratılırlar” (a.mlf., *el-İşârâ*, 53) ya da “cisimler homojendir (*el-ecsâm küllühü mutemâsile*)” (a.mlf., *el-İşârâ*, 61).

⁵⁶ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 80-81, 84-85. *Mebâhis*'in editörü Muhammed el-Bağdâdî, *Mebâhis ve Mülahas*'ın da hicri 582'den önce yazıldığını eklemektedir (Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 1/72).

⁵⁷ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 426.

⁵⁸ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 426. *Nihâyetü'l-ukûl*'dan alıntı, *Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye* yazma eserinde 2/144, Tawhîd 748.

⁵⁹ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî*, 92-96, 427. Zerkân, kelâm ve felsefe arasında sentez kategorisindeki bir diğer eserin *el-Muhassalü'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* olduğunu düşünmektedir.

⁶⁰ Setia, *The physical Theory of Fakhr al-Dîn, al-Râzî* (Malezya: International Islamic University Malaysia, Doktora Tezi, 2005) ve “Atomism versus hylomorphism.”

⁶¹ Baffioni, *Atomismo*, 211.

⁶² Baffioni, *Atomismo*, 260. Zerkân'a göre (*Fahreddîn er-Râzî*, 67), Râzî *Erbâin*'i oğlu Muhammed için yazmıştır. Zerkân, onun kaleme alındığı tarih hakkında bir bilgi vermemektedir, ancak metin arası atıfların analizi, onun nispeten daha sonraki bir eser olduğu izlenimini vermektedir.

Baffioni eserini kaleme aldığı zaman, *Metâlib* metninin henüz yayımlanmamış olması gibi iyi bir nedenle *el-Metâlibü'l-âliye*'ye başvurmamıştır.⁶³

Fahreddîn er-Râzî'nin atomculuğu üzerine yapılan bu modern çalışmalar, burada tartışılan metinler için bir bağlam sağlamaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın atomculuk reddiyle etkileşimini göstermek amacıyla, atomculuk aleyhindeki *Mebâhis* argümanlarını inceleyeceğim. Ardından *Metâlib*'deki atomculuk tartışmasını inceleyeceğim. Son olarak *Erbâin*'deki tartışmayı kısaca değerlendireceğim.

Râzî *Mebâhis*'te, atomculuğu cevhere ilişkin kısımda tartışmaktadır. Râzî, "cismin" tanımlarını ve cisimlerin bölünebilirliği hakkındaki farklı görüşleri tartışarak başlamaktadır. Ardından üçüncü "bölümde" (*faşl*) "atomculuk aleyhindeki delillere" (*el-edille 'ale buţlâni'l-cüz' ellezî lâ yetecezze*) geçmektedir. Râzî'nin *Mebâhis*'te atomculuğu kabul ettiğine dair herhangi bir argüman tartışmadığını fark edebiliriz. Atomculuğa karşı yirmi "kesin delil" (*berâhin*) şunlardır:

- RMb1. Bu argüman, ISB1'e karşılık gelmektedir. İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin *Fizik* kitabındaki ilk argümanı, ardışıklık, bitişiklik, girişimlilik ya da süreklilik yoluyla bölünemezlerden oluşan sürekli cisimlerin oluşumunun analizine dayanmaktadır. Râzî'nin tartışması ise daha detaylıdır, üç itiraz (*şükûk*) ortaya atmaktadır ve onlara cevaplar vermektedir. Onun değerlendirmesine göre, bu güçlü bir argüman (*leyse fi ğâyeti'l-metâne*) değildir.⁶⁴
- RMb2. Bu argüman, iki uca yerleştirilen ve daha sonra ortadaki boş alanı işgal etmek için hareket eden iki atomun üzerinde bulunduğu üç atom sırasını gösteren ISB9'a karşılık gelmektedir.⁶⁵
- RMb3. Bu argüman, birbirlerine karşı olmaksızın birbirlerini geçen iki komşu cisim hakkındaki ISB8'e karşılık gelmektedir.⁶⁶
- RMb4. Bu argüman, hızdaki değişimlerin hareket ve sükûnun iç içe geçmesiyle oluşan farklılıklardan kaynaklandığı şeklindeki atomcu açıklamanın reddine dayanan ISB7'ye karşılık gelmektedir. Râzî şunu ileri sürmektedir:

"Şayet hareketin yavaşlığı, dağılmış durağanlıkların sonucu değilse, o halde atomculuk geçersiz olur. Öncül, hareketle ilgili bölümde tartışılan şeyle uyum içinde doğru olduğu için, sonuç da doğru olmalıdır. Koşullu önerme için dayanak şu şekildedir: Eğer atom var olsaydı ve biz bir mesafeyi yüksek hızda geçseydik, bu aralıktaki atomlarının tümünün içinden de geçmiş olurduk. Eğer bir

⁶³ Baffioni, Muhammed Ebû Zekeriyâ er-Râzî'nin atomculuğunu tartıştığı sırada *Metâlib*'e iki yerde atıfta bulunmaktadır. Her iki atıf da, Paul Kraus'un Râzî'nin bu daha erken döneme ait görüşleriyle ilişkili fragmanlarının koleksiyonuna dayanmaktadır. Bu durumda fragmanlar Fahreddîn er-Râzî'nin *Metâlib*'inden alınmaktadır (Baffioni, *Atomismo*, 130-133).

⁶⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/19-22.

⁶⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/23.

⁶⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/23. Ancak Râzî'nin yapılandırması farklıdır. İbn Sînâ gibi, onun da dört atom sırası (*a, b, c, d*) vardır. Daha sonra sıranın en sağındaki (*d*) atomun üzerinde (*y*) atomu ve sıranın en solundaki (*a*) atomun altında (*z*) atomu vardır. Şimdi *y* ve *z*, sıradaki atomların uçlarına doğru hareket etmeye başlarlar. Onlar hareketleri esnasında, sıradaki atomların her birine karşı olmalarına rağmen, asla birbirlerine karşı olmayacaklardır.

atomun yüksek hızda geçişi belirli bir zaman alıyorsa, o halde aynı zaman için daha yavaş hızda geçiş, bir atomdan daha az bir geçişi gerektirir. Dolayısıyla atom bölünür!"⁶⁷

- RMb5. *b* atomundan *c* atomuna hareket eden bir *a* atomu, ya hareketin başlangıcında *b* ile temasta iken hareket ediyordur ki bu ise imkânsızdır ya da hareketin sonunda *c* atomu ile temas halindeyken hareket ediyordur ki bu da aynı şekilde imkânsız olur.



Dolayısıyla *a* atomu, *b* ve *c* atomları arasındayken hareket ediyor olmalıdır. Bu ise atomun bölünmesini gerektirmektedir!⁶⁸ Bu, İbn Sîna'nın *Şifâ* adlı eserinin *Fizik* kısmındaki bir argümana karşılık gelmemektedir.

- RMb6. Bu argüman, atomlardan oluşan tek bir tabakanın Güneş tarafından bir yönünün aydınlatılmasıyla ilgili olan ISB2'ye karşılık gelmektedir.⁶⁹
- RMb7. Bu argüman, atomun sonlu olduğunu ve her sonlu cismin bir şekle sahip olduğunu, her şekle sahip olanın ise bir kenar tarafından sınırlandırıldığını iddia etmektedir. O halde atom bir kenar tarafından sınırlandırılırsa, bu kenar sadece bir küre olabilir. Küreler bir araya getirildiği zaman, onların birleşimi tam bir cisim meydana getirmez, ama bir atomdan daha küçük olan boyutta boşluklar içerirler.⁷⁰ Bu, *Şifâ*'nın *Fizik* kısmında bir argümana karşılık gelmemektedir.
- RMb8. Bu argüman, toprağa yerleştirilen bir gnomonun gölgesi hakkında olan ISB5'e karşılık gelmektedir.
- RMb9. Bu argüman, ISB6'daki parçalanmış değirmen taşı saçmalığına karşılık gelmektedir. Ancak Râzî, değirmen taşı yerine topaç (*düvvâme*) kelimesini kullanmaktadır.⁷¹
- RMb10. Üç bölmeli bir pusulanın (*fircâr*) dış bölmelerinden biri, bir atom kadar indirildiği zaman, orta bölmenin bir atomdan daha az indirilmiş olması gerekir.⁷² Bu, *Şifâ*'nın *Fizik* bölümünde bir argümana karşılık gelmemektedir.
- RMb11. RMb11-RMb17. Bu argümanlar, daireler, doğru açılar, köşegenler vb. ile ilgili geometrik zorluklar hakkındaki ISB3'e karşılık gelmektedir.⁷³
- RMb18. Üç sıralı *j*, *b*, *a* atomlarından *a* atomu üzerine bir *z* atomu yerleştirilir.

⁶⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/23. Daha erken kapsamlı hareket tartışması 1/593-681'dedir.

⁶⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/23-24. Bu nedenle Themistius'un Epikürcü atomculuk hakkındaki görüşü, kimsenin bir atomun hareket halinde olduğunu söyleyemeyeceği, yalnızca onun "hareket etmiş olduğunu" söyleyebileceği şeklindedir (D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* [Princeton: Princeton University Press, 1967], 113-114).

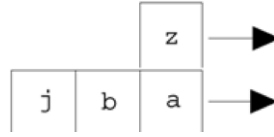
⁶⁹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/24.

⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/24.

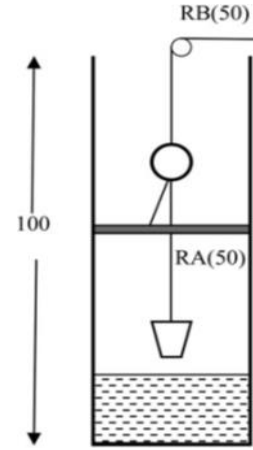
⁷¹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/25-26.

⁷² Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/26.

⁷³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/26-29.



a atomu yeni bir alana hareket etsin diye, atom sırası bir boşluk sağa hareket eder. Şimdi *b*, *a*'nın önceden olduğu yerde; *j* ise *b*'nin daha önce olduğu yerdedir. Aynı zamanda *z* atomu da *a*'dan aynı yönde uzaklaşır. *z* hareketinden sonra ya *a*'nın üzerindedir, ancak bu mümkün değildir, çünkü o halde *z*, *a*'dan uzaklaşmazdı ve bu varsaydığımız şeydir. Ya da *z*, *a*'nın yeni mekânı üzerindeki yerin bitişiğinde bir yerdedir. Ancak bu *z*'nin, *a*'dan daha hızlı hareket etmesini gerektirir. Çünkü bu durumda *a* bir alan kapladığı sürede, o iki atomik alan kaplardı. Dahası bu, *z* bir atom kadar geçtiği zaman, *a*'nın yarım atom kadar geçmesini gerektirir.⁷⁴ Yetersiz bir şekilde formüle edilen bu argüman, *Şifâ*'nın *Fizik* bölümünde bulunmamaktadır.



RMb19. Bu, İbn Metteveyh tarafından açıklanan Nazzâm'ın kuyu ve kova argümanıdır.⁷⁵ Yüz birim derinliğindeki bir kuyunun, orta kısmında yani elli birim derinliğin olduğu yerde ahşap bir kiriş vardır. Halatın elli birim uzunluğundaki bir ucu (*RA*) kirişe tutturulur. Sonrasında bir halkanın içinden geçirilir ve diğer ucu kovaya tutturulur. Elli birim uzunluğundaki bir diğer halat (*RB*) da halkaya tutturulur. *RB* halatı elli birim uzunlukta yukarı çekildiğinde, başlangıçta kuyunun dibinde olan kova, kuyunun tepesine ulaşır. Dolayısıyla *RB* elli birim geçerken, kova yüz birim geçer. Râzî bunun, bölünemez olduğu varsayılan zaman ya da hareketin bölünebilirliğini gerektirdiği sonucuna varmaktadır.⁷⁶ Bunun aksine İbn Metteveyh'in sonucu (ya da muhtemelen Nazzâm'ın sonucunu açıklamaktadır?) kova tarafından geçilen her iki atom için, halatın bir atom geçtiği ya da Nazzâm'ın formülasyonunda kovanın bir birim geçtiği ve halat tarafından geçilen her birim için, bir birim sıçradığı şeklindedir. *Şifâ*'nın *Fizik* kısmında buna karşılık gelen bir argüman yoktur.

RMb20. Bu argüman, gnomon gölgesi argümanına bir çerçeve oluştururken, bir uzunluğu tek sayılı atomlara bölmekle ilişkili bir probleme dayanmaktadır.⁷⁷ *Şifâ*'nın *Fizik* kısmında buna karşılık gelen bir argüman yoktur.

Râzî'nin *Mebâhis*'teki atomculuğa karşı yirmi argümanının altısı hariç tümünün İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin *Fizik* bölümündeki argümanlarından türediğini görebiliyoruz (ISB1, ISB2, ISB3, ISB5, ISB6, ISB7, ISB8, ISB9).

Şimdi onun entelektüel kariyerinin sonraki kısmına geçelim. Fahreddîn er-Râzî, *Metâlibü'l-âliye*'sini, "Yunan dilinde teoloji (*uthulujiya*) olarak isimlendirilen, metafiziğe ilişkin kitabımız (*el-*

⁷⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/29.

⁷⁵ Dhanani, *Physical*, 180-181.

⁷⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/30.

⁷⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/30.

ilmü'l-ilâhî)” olarak nitelemektedir.⁷⁸ Bu eserin temel yapısı esas olarak teolojiktir (Tanrı, sıfatlar, gayb, özgür irade, vs.). Ancak onun dokuz bölümünden, beşinci bölümü zaman ve mekân konularına ayrılmışken, altıncı bölümü madde (*heyûla*) konusuna ayrılmıştır. Altıncı bölümdeki geniş çaplı atomculuk tartışması, Beyrut baskısında yüz kırk sekiz sayfa yer kaplar ve bu nedenle o, Râzî'nin bu konuyla ilgili en kapsamlı tartışmasıdır.⁷⁹

Râzî, atomculuğu destekleyen argümanları (*edille*); hareket ve zamana, geometrinin prensiplerine, cisimlerin büyüklüğünün sonluluğuna ve diğer delillere dayanan argümanlar şeklinde sınıflandırmaktadır.

Hareket ve zamana dayalı argümanlar kategorisi, zaman, hareket ve uzay/mesafenin birbirleriyle alakalı (*umûr şelâse müteâbika*) olduğu sözüyle başlamaktadır. Dolayısıyla bir şey bölünmezlerden oluşuyorsa, o halde tamamı bu şekilde oluşmalıdır. Benzer şekilde bir şey sürekli bölünüyorsa, o halde tamamı sürekli bölünebilir olmalıdır ki bu ise filozofların görüşüdür.⁸⁰ Böylece Râzî, hareketin ya da zamanın bölünmezlerden oluştuğunu ve dolayısıyla uzayın/mesafenin (ve maddenin!!) de bölünmezlerden oluşması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Râzî, birbirine eklenen mekânlarda birbirini izleyen varlık olarak (*huşûlât müteâkibe fi ahyâz mütelâşika*) tanımladığı harekete dayanan atomculuğu desteklemek için altı argüman takdim etmektedir. Şimdi ilk argümanı (*hucce*) gözden geçirelim. Râzî, bir cisim tamamen hareket halindeyse, onun şu anda (*el-hâli'l-hâdir*) da hareket ediyor olması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca şu andaki hareket bölünmez olmalıdır. Çünkü bölünebilir olsaydı, bir parçası diğerinden önce gelirdi. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü o zaman hareketin ilk kısmı, önceki kısma da sahip olduğu için bölünebilir olurdu ve böylece sonsuza kadar giderdi. Dolayısıyla şu andaki hareket bölünebilir olsaydı, o bir bütün olarak (*bi't-tamâmih*) bu anda asla var olamazdı. Öyleyse bir bütün olarak var olan şu andaki hareket bölünmez olmalıdır. Şu andaki bu bölünmez hareket sona erdiği zaman, bir sonraki var olmaya başlar ve bu da bölünemez. O da sona erdiğinde, bir sonraki var olmaya başlar ve bir bölünmez hareketin ardından diğerinin gelmesi şeklinde böylece devam eder.⁸¹

Râzî, atomculuk için harekete dayalı bu argümanlardan sonra zamana dayalı dört argümana geçmektedir. O zamanın, her biri bölünmez olan, art arda gelen anlardan (*el-ânâtü'l-mütetâliye*) oluştuğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Onun üçüncü argümanını inceleyelim: Râzî, zamanın ya “sürekli bir varlık gibi” (*kemâ muttasıl*), ya da “süreksiz bir varlık gibi” (*kemâ munfaşıl*) olduğunu iddia etmektedir. Birincisi, geçmiş ve gelecek var olmadığı için yanlıştır. Râzî ‘şimdinin’, geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcı olduğundan dolayı, onun zamanın bir parçası olmadığı şeklindeki felsefî iddiayı reddetmektedir. O, bu görüşün var olmayan bir gelecek ile var olmayan bir geçmişin sürekliliğini ima ettiği için yanlıştır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır:

⁷⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, 2/33.

⁷⁹ Râzî, *Metâlib*'te atomculuk için *Cevher-i ferd* başlıklı bir monografi kaleme aldığını not etmektedir (*el-Metâlib*, 6/32). Bu metin günümüze ulaşmamıştır (*Zerkân*, *Fahreddîn er-Râzî*, 70).

⁸⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/29-30, 45-46. İbn Sînâ, *Şifâ'nın Fizik* kısmındaki 3.6 kısmında uzay, zaman ve hareketin karşılıklı ilişkisini tartışmaktadır (İbn Sînâ, *Physics*, 2/311-19). Tabi ki Aristoteles tarafından bu karşılıklı ilişki daha erken ele alınmıştır.

⁸¹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/30-34.

zaman ayrı olmalıdır ve müteakip birimlerden, yani ardışık anlardan oluşmalıdır.⁸² Dolayısıyla zaman bölünmez parçalardan oluşmaktadır ve bu, madde, mekân ve hareketin de bölünmez parçalardan oluşmasını gerektirmektedir.

Râzî'nin argümanlarının ikinci kategorisi, geometrinin prensiplerine dayanmaktadır. Burada onun amacı, atomu kabul etmeyi gerektiren bölünmezlerin (bir kürenin düz bir yüzeyle temas halinde olduğunda gibi) varlığını göstermektir.⁸³ Râzî, dört “kesin kanıtın” (*burhân*) üçüncüsünde şunu söylemektedir:

“Nokta, konuma sahip olan bölünmez bir varlıktır (*en-nuqta şey'ün zü vağ'in lâ yenkasim*).” Durum böyle olduğunda, atomu destekleyen doktrin zorunlu olarak ardından gelir.⁸⁴

Râzî'nin argümanlarının üçüncü kategorisi, cisimlerin büyüklüğünün sonluluğuna dayanmaktadır. Bu argümanlar, sonlu büyüklükteki bir cismin, sonsuz olarak bölünebildiği takdirde, onun bilfiil sonsuz parçalardan oluşması gerektiği önermesi üzerine temellendirilmektedir. Râzî, sonuç yanlış olduğu için, öncülün de yanlış olması gerektiğini iddia etmektedir.⁸⁵ O, “sonsuz bölünebilme” ile filozofların potansiyel bölünmeyi, yani her bölünmeden sonra daha ileri bir bölünmenin daima mümkün olduğunu kastettikleri felsefi itiraza dikkat çekmektedir. Bu demektir ki, sonsuz bölünmenin imkânını savunmak, sonsuz bölünmenin gerçekleşmesini gerektirmemektedir. Ancak Râzî, sonsuz bölünmelerin her birinin, bölünmeleri için hiçbir engel olmadığından gerçekleşebilir olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla aksi, yani cismi oluşturmak için bu sonsuz bölünmelerin birleşiminin de gerçekleşebilir olması gerektiği, bilfiil sonsuz parçalardan bir cismin oluşumunun mümkün olduğu anlamına gelmektedir.⁸⁶

Râzî'nin İslâmî çevrede atomculuk tartışmasına yenilikçi katkısı, hareket ve zamana dayalı atomculuğu destekleyen argümanlar kategorisinin formülasyonunda yatmaktadır. Bu kategori, Aristoteles'in madde, mekân, zaman ve hareketin karşılıklı ilişki içinde olduğu iddiasını kapsamaktadır. Aristotelesçi ve ardından İbn Sînâcî atomculuk eleştirisinin kilit noktası, bölünmez parçalardan sürekli büyüklüklerin oluştuğunu reddetmektir. Râzî, zamanın ve hareketin bölünmez parçalarının birbirlerine “eklenerek” sürekli büyüklükler oluşturduğu şeklindeki formülasyonu doğrudan meydan okumayı üstlenmektedir. Filozoflar, ister Râzî'nin hareketin sürekliliği görüşünü, bölünmez hareketlerin art arda eklenmesi olarak, isterse de zamanın sürekliliği görüşünü, anların art arda eklenmesi olarak sorgulayabilirler. Onun terimleri kullanımı, ister “sürekli bir varlık gibi” isterse de “süreksiz bir varlık gibi” olsun özenlidir ve Aristotelesçi ve sonrasında İbn Sînâcî eleştiriyeye karşı koymaktadır. Ancak aynı soru Aristoteles'in eleştirisini takip eden atomculuğun Epikürcü yeniden formülasyona sorulabilir. Ayrı atomculuk ile Aristotelesçi/İbn Sînâcî süreklilik kozmolojileri arasındaki çatışma, tam olarak farklı süreklilik modelleri üzerinedir.

Râzî bu yeni argümanları oluşturmaya ve atomculuğu destekleyen önceki argümanları yeniden biçimlendirmeye ilaveten, aynı zamanda doğrudan İbn Sînâ'nın eleştirisine de cevap vermektedir.

⁸² Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/43-44.

⁸³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/47.

⁸⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/54.

⁸⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/61.

⁸⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/2.

O, ilk olarak İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *Fizik* kısmında tartıştığı atomculuğu desteklemek için kelâm argümanlarını değerlendirmekte ve sınıflandırmaktadır. İkinci olarak, İbn Sînâ'nın atomculuğa karşı argümanlarına cevap vermektedir. İlki ile ilgili olarak aşağıdakiler, İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin *Fizik* kitabında tartışmış olduğu atomculuğu desteklemek için Râzî'nin argümanlara ilişkin analizinin bir özeti'dir:

- ISA1. Bu argüman, şayet bir cisimdeki bileşimlerin tümü ortadan kaldırılsaydı, sonucun atomlar olacağını (geriye atomların kalacağını) iddia etmektedir. Râzî, bunu "mütakellimûnun ikinci delili (*hucce*)" olarak zikreder ve atomculuğu desteklemek için diğer argümanlar kategorisine yerleştirmektedir.⁸⁷
- ISA2. Bu, yarı-mesafeler argümanıdır. Râzî, cisimlerin büyüklüğünün sonluluğuna dayanan argümanlar kategorisinde bunu "birinci delil" olarak zikretmektedir. O, bu argümanı Ebü'l-Huzeyl'e atfetmektedir ve iki itiraz sıralamaktadır: birincisi, Nazzâm'ın tafra teorisinin formülasyonuna yol açan itirazıdır. Râzî, bu teorisinin yanlışlığının apaçık (*ma'lûm fesâd bi'l-bedîha*) olduğunu ileri sürmektedir. İkinci itiraz, tıpkı cismin sonsuz derecede bölünebildiği gibi, zamanın da sonsuz derecede bölünebildiğini ve dolayısıyla hareketin başlaması için hiçbir zorluk olmadığını iddia etmektedir.⁸⁸ Bu itiraz, İbn Sînâ tarafından bu argümanın reddinde öne sürülmüştür.⁸⁹

Râzî, "şayet zamansal sürenin sonsuz parçaları gerçekleşseydi, son zamansal an ulaşılamaz olduğundan, hareket asla sona ermezdi" şeklinde bir iddiayla karşılık vermektedir. Bu nedenle Râzî, mesafenin ve zamanın bölünmesinin sınırlı olması gerektiği sonucuna varmaktadır.⁹⁰

- ISA3. Bu, yeryüzünü kaplayan bir hardal tanesinin sonsuz parçaları argümanıdır. Râzî, bunu atomculuğu desteklemek için diğer argümanlar kategorisinde "birinci delil" olarak zikretmektedir.⁹¹ Râzî, sözlerinde şunu ifade etmektedir:

"İbn Sînâ şöyle dedi: "[bunun inanılması güç bir şey olduğu ve dolayısıyla atomculuk karşıtı görüşün yanlış olduğu şeklindeki] zorunluluk aynı zamanda atomu destekleyenler tarafından da karşı karşıya kalınmıştır. Bundan dolayı, cismin atomlardan oluştuğu şeklindeki görüşleri göz önüne alındığında, bir hardal tanesinde, gökyüzü ve yerlerin yüzeyini kaplayan [atomların] yüzeylerinin olabileceğini varsaymak inanılması güç bir şey olmaz. Bu zorunluluk, onların hepsinin (yani atomcuların ve atom karşıtlarının) üzerine düştüğünden dolayı, o halde artık o inanılması güç bir şey olmaz [sadece atomculuk karşıtı görüş için]."⁹²

Ancak Râzî, "atomu kabul ederek, bunun zorunlu olarak yanlış olduğunu biliyoruz" şeklinde bir iddiada bulunmaktadır.

⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/71.

⁸⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/69-71.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Physics*, 2/304.

⁹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/71.

⁹¹ Bu argümanın Râzî versiyonu, bölünmenin sonucunda ortaya çıkan parçalar için, "arş, kürsî, gökler ve yeryüzünün sadece bir kez değil, binlerce kez" kapladığını söylenmesi açısından İbn Sînâ'nunkinden daha renklidir (Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/75).

⁹² Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/75. Bu, doğrudan bir alıntı değildir ancak Râzî'nin İbn Sînâ'nın kelâm argümanına karşı cevabının özeti'dir (İbn Sînâ, *Physics*, 2/305).

- ISA4. Bu argüman, “şayet bölünme sınırsız olsaydı, bir hardal tanesinin sonsuz parçaları, dağınkilere eşit olurdu” şeklindeki argümandır. Râzî, cisimlerin büyüklüğünün sonluluğuna dayalı argümanlar kategorisinde bunu “üçüncü delil” olarak zikretmektedir.⁹³ Râzî, bir dağın parçalarının, hardal tanesinin parçalarından daha büyük olması gerektiğini, bunun ise her ikisinin de parçalarının sayısının sonlu olmasını gerektirdiğini, aksi takdirde karşılaştırmanın imkânsız olacağını iddia ederek bu argümanı savunmaktadır. Bu nedenle bölünme için bir sınır olması gerekmektedir.
- ISA5. Bu, “kendi başına kaim olan bir noktanın, bir atomla aynı olduğu” argümanıdır. Râzî, bunu geometriye dayalı argümanlar kategorisine yerleştirmektedir.
- ISA6. Bu, “bölünmez” teğet açısı (*horn-angle*) argümanıdır. Bu argüman, Râzî tarafından zikredilmemiştir.
- ISA7. Bu, pürüzsüz bir yüzey üzerindeki bir kürenin hareketi tarafından izlenen bölünmez noktalardan bir çizgi oluştuğu argümanıdır. Râzî, bunu geometriye dayalı argümanlar kategorisinde ilk “delil” olarak zikretmektedir. İbn Sînâ, pürüzsüz yüzey üzerindeki kürenin böyle bir durumunun bilfiil gerçekleştirilebilir olup olmadığını ya da sonuçta ortaya çıkan çizginin, vehim (*et-tevehhüm*) tarafından varsayılp varsayılmadığını bilemeyeceğimiz şeklinde bir itiraz öne sürmektedir.⁹⁴ Râzî, “kürenin ve yüzeyin ihtimalini, senin tasvir ettiğin gibi kabul etmiyoruz”, çünkü pürüzsüz bir yüzey üzerinde bir kürenin bu şekilde bir tanziminin gerçekleşmesini engelleyen “felsefenin prensiplerine göre bir güçlük yoktur (*ğayri müstakîm ale’ uşûli’l-felsefe*)” şeklinde karşı çıkmaktadır.⁹⁵

Bu atom-karşıtı argümanlara ilişkin Râzî’nin yorumları ve İbn Sînâ’nın itirazlarına karşı cevapları, *Metâlib* atomculuk tartışmasının, İbn Sînâ’nın atomculuk reddine doğrudan bir cevap olduğunu göstermektedir. Bu, Râzî’nin atomculuğu destekleyen argümanlarının sonucunda, (doğrudan İbn Sînâ’yı belirtmeden) açığa kavuşturulmuştur:

“Birçok kesin ve tartışmasız yollarla (*el-vücûhü’l-kat’i ve’l-yaqînî*), şayet cisimler sonsuz bölünebilseydi, onların sonsuz parçalardan oluşması gerekeceğini açıkladık. Bu argümanları, cisimlerin bilfiil sonsuz parçalardan oluşturulmasının imkânsız olduğunu göstermek için belirttik. Dolayısıyla onların sonsuz bölünebildiği şeklindeki öncülün yanlış olması gerekmektedir. Böylelikle bu argümanlar, filozofların öğretilerini reddetmeye yardımcı olmuştur.”⁹⁶

Râzî, atomculuğu destekleyen argümanları tartıştıktan sonra atomculuğu reddeden argümanlara geçmektedir. O, bu argümanları temasa (*mümâsse*), hız değişimlerine, sıçrama doktrinine (*tafra*), harekete, cismin zâtına ve onun uzamsal yer kaplamasına dayananlar şeklinde sınıflandırmaktadır. Bu argümanların çoğu, İbn Sînâ’dan kaynaklandığını gördüğümüz *Mebâhis*’te daha önce getirdiği argümanlarla uyumludur. Ancak *Mebâhis*’teki tartışmanın aksine *Metâlib*, atom-karşıtı argümanların hipotezlerini, zaman zaman itirazlarda bulunarak, zaman zaman da argümanları çürüterek uzun uzadıya detaylandırmaktadır. Mesela, Rmb2 ve ISB9’a (iki uca

⁹³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/71-72.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Physics*, 2/308-309.

⁹⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/71.

⁹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/73.

yerleştirilen ve sonra ortadaki boş alanı işgal etmek için eş zamanlı hareket eden iki atomun üzerinde bulunduğu üç atom sırasına) karşılık gelen argümanlarda⁹⁷ Râzî, iki atomun eş zamanlı hareketinin, bir atom uzunluğunda olan ortadaki boşluğun bölünme imkânı şartına bağlı olduğu şeklinde bir itirazda bulunmaktadır. Ancak bu şartın yerine getirilmesi imkânsız olduğundan, “uçlara yerleştirilen iki atomun [eş zamanlı hareketinin] imkânının şartı yok olur ve bu şart yok olduğu zaman, sonrasında şart tarafından gerektirilen şey (yani ortadaki boş alana hareket) de imkânsız olur.”⁹⁸ Başka bir yerde Râzî, atomculuğa karşı olan argümanların hatalı olduğuna ve doğru olmadığına (hucce muğâlatıyya ve leyse hucce hakikiyye) ve onların sonuçlarının yanlış olduğuna (*netîce bâtıla*) hükmeder. Çünkü onlar doğru olsaydı, “cisimler bilfiil sonsuz parçalardan oluşurdu.”⁹⁹ Açık bir şekilde Râzî'nin *Metâlib*'deki tutumu, atomculuğu hem destekleyen hem de reddeden argümanları tartışmasına rağmen kararsızlık sayılmaz. Bu nedenle Râzî'nin hayatının sonuna doğru *Metâlib*'de atomculuğu desteklediği şeklindeki Zerkân'ın ve Setia'nın iddiasına katılıyorum. Ayrıca Râzî'nin atomculuğu desteklemek için getirdiği argümanların, İbn Sîna'nın *Şifâ* adlı eserinin *Fizik* kitabında ve diğer eserlerinde kelâm atomculuğu reddine doğrudan bir cevap olduğu açıktır.

Baffioni'nin “Râzî'nin olgunluk dönemi eserlerinden biri” olduğunu düşündüğü *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*'in bir incelemesi, atomculuğu destekleyen argümanlarının, kısaltılmış bir biçimde olsa da *Metâlib*'dekiler ile aynı olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰ *Metâlib* gibi, *Erbâin* de esas olarak teolojik bir metindir, ancak atomculuğu ve boşluğu destekleyen bölümler içermektedir. Atomculuk hakkındaki bölüm, hem atomculuk taraftarlarının hem de karşıtlarının argümanlarına yer vermektedir. Atomculuk-karşıtı argümanlar, şu sözlerle ortaya konmaktadır: “filozoflar vehim tarafından bölünmenin sınırsız olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar, aşağıdaki argümanları (lit. *yollar - vücûh*) takip ederek bunu kanıtlamışlardır”. Râzî, bölünme için bir sınır olduğuna karşı on argüman zikrettikten sonra¹⁰¹ şu sonuca varmaktadır:

“Atomculuğu reddetmek için argümanları, bu on argümanla sınırlayalım. Yalnızca bu konu için ayrılmış bir kitap yazdık. Derinlemesine araştırma yapmak isteyen kimse, bu kitaba başvurabilir. [Burada] biz tüm bu şüphelere tek bir yanıtla cevap vereceğiz ve bu kitap için özel yanıtlar bırakacağız.

Daha sonra biz şöyle deriz: Bu argümanların tümü, atomun iki kenarından her birinin, diğer kenarda bulunmayan belirli bir özellik ile nitelenmesi gerektiği şeklinde ortak bir varsayıma (*şey*) sahiptir. Ancak bu, sonsuz bölünme bilfiil gerçekleştiği zaman gerekli olan bir şeydir (*mâna*). Filozoflar bunun ne mümkün olduğuna inanırlar, ne de ortaya attıkları şüphelerin sonuçlarını kabul ederler. Onlar, bu argümanların sonuçlarına değil, yalnızca potansiyel olarak bölünebilirliğe inanırlar. Dolayısıyla bu argümanların tümünün geçersiz ve batıl olduğu gerçeği sabit olmuştur.”¹⁰²

⁹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/88.

⁹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/88.

⁹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlib*, 6/93.

¹⁰⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbâin*, 2/6-11. Râzî, hareket, zaman, geometrinin ilkeleri ve cisimlerin büyüklüğünün sonluluğundan kaynaklanan argümanlar zikretmektedir.

¹⁰¹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbâin*, 2/11-16.

¹⁰² Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbâin*, 2/17.

Râzî, *Erbaîn*'i yazdığı zaman, atomculuk hususunda artık kararsız olmadığı açık bir şekilde görülmektedir.¹⁰³

Sonuç olarak Râzî, İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin *Fizik* kitabındaki ve diğer eserlerindeki kelâm atomculuğu eleştirisine tamamen aşınaydı. Muhtemelen o, entelektüel kariyerinin erken aşamasında bu eleştiriyi ikna edici buldu. Ancak daha sonra ve kesin bir şekilde hayatının sonuna doğru atomculuğa bağlılığını doğruladı. Bunu, İbn Sînâ'nın eleştirisine doğrudan karşılık veren argümanlar ve itirazlar formüle ederek savundu.

Klasik Yunan doğa felsefesi için Epikür ve İslâmî doğa felsefesi için Râzî, ilki Aristoteles'e karşılık olarak, sonraki İbn Sînâ'ya cevaben selefleri için atomculuğu yeniden formüle etmişlerdir. Epikür'ün yeniden formülasyonu, sonraki nesil doğa filozofları arasında son derece etkiliydi. Aynıı, Râzî'nin atomculuğu yeniden formülasyonu için de söylenebilir mi? O, Epikür'e benzer mi? Kısa bir şekilde cevap vermek gerekirse, Râzî'nin atomculuğu desteklemek için yeniden formülasyonu ve yeni argümanları, sonraki nesil âlimler tarafından iyi bilinen ve tartışılan bir husustu. Bunlar mesela, yüzyıllarca kelâm çalışmaları için ekol bir metin olan el-Îcî'nin etkili *el-Mevâkıfî ilmi'l-keîâm*'ında bulunmuştur. Ancak bu soruya detaylı bir cevap, on dördüncü yüzyıldan sonra yazılan metinlerdeki atomculuk tartışmalarının kapsamlı bir incelemesini gerektirmektedir. Bu görev başka bir fırsatı beklemelidir.

¹⁰³ Ancak Baffioni'nin vardığı sonuç; Râzî'nin atomculuk aleyhindeki Peripatetik argümanları eleştirirken, temelde ortaya çıkardığı geometrik zorluklardan dolayı kelâm atomculuğunun bir destekçisi olmadığıdır. (*Atomismo*, 275).

Kaynakça

- Adang, Camilla vd. *Basran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muhammad ibn Khallād's Kitāb al-Usūl and its Reception*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 75-170.
- Baffioni, Carmela. *Atomismo et Antiatomismo nel Pensiero islamico*. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1982.
- Beyhakî, Ali b. Zeyd. *Tetimmetu sivani'l-hikme*. ed. R. el-Acem. Beyrut: y.y., 1994.
- Bostock, David. "Aristotle on continuity in Physics VI". *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. ed. L. Judson. 179-213. London: Oxford University Press, 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. ed. A. en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalām*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Dhanani, Alnoor. "Problems in Eleventh-Century Kalām Physics". *Bulletin of the Royal Institute of Interfaith Studies* 4/1 (2002), 73-96. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179985>
- Dhanani, Alnoor. "Rocks in the Heavens!?! The encounter between 'Abd al-Jabbar and Ibn Sina". *Before and After Avicenna*. ed. D. Reisman. 127-144. Leiden: Brill, 2003.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazālî and the Ash'arite School*. Durham ve London: Duke University Press, 1994.
- Furley, David. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *Makâsîdü'l-felâsife*. ed. M. Kurdi. Kahire: y.y., 1936.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *The Incoherence of the Philosophers*. çev. M. Marmura Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997.
- Gianotti, Timothy. *Al-Ghazālî's Unspeakable Doctrine of the Soul*. Leiden: Brill, 2001.
- Heemskerck, Margaretha. *Suffering in Mu'tazilite Theology*. Leiden: Brill, 2000.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. ed. S. Dünya. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1957-1960.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn. *Kitâbü'n-Necât*. ed. M. Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn. *The Physics of the Healing*. çev. J. McGinnis. 2 Cilt. Provo: Brigham Young University, 2009.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1968.
- Marmura, Michael. "Avicenna and the kalām". *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7 (1991), 172-206.

- Mayer, Toby. *Keys to the Arcana: Shahrastānī's Esoteric Commentary on the Qur'ān*. London: Oxford University Press, 2009.
- Monnot, Guy. "al-Shahrastānī". *Encyclopedia of Islam* (New Edition). ed. P. Bearman vd. Leiden: Brill, 2012.
- Murād, Said. *İbn Metteveyh ve ârâ'uhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1991.
- Pyle, Andrew. *Atomism and its Critics*. Bristol: Bloomsbury Publishing Plc, 1995.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-İşârâ fî ilmi'l-kelâm*. ed. H. Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. ed. M. el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Setia, 'Adi. "Atomism versus hylomorphism in the kalam of al-Fakhr al-Din al-Razi: a preliminary survey of the Matalib al-'Aliyyah". *Islam and Science* 4/2 (2006), 113-140. <https://www.thefreelibrary.com/Atomism+versus+hylomorphism+in+the+kalam+of+al-Fakhr+al-Din+al-Razi%3A+a...-a0157034131>
- Setia, 'Adi. *The physical Theory of Fakhr al-Din al-Razi*. Malezya: International Islamic University Malaysia, Doktora Tezi, 2005.
- Sorabji, Richard. "Chapter twenty-five: atoms and divisible leaps in Islamic Thought". *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. 384-402. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *Nihâyetü'l-ikdâm*. ed. A. Guillaume. Londra: Oxford University Press, 1934.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *Struggling with the Philosopher: a Refutation of Avicenna's Metaphysics. A new Arabic edition and English Translation of Muhammad b. 'Abd al-Karim b. Ahmad al-Shahrastānī's Kitāb al-Musāra'a*. ed. ve çev. Wilferd Madelung - Toby Mayer. Londra: Brill, 2001.
- Wisnovsky, Robert. "One aspect of the Avicennan turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14/1 (Mart 2004), 65-100. [file:///C:/Users/panter/Downloads/One aspect of the Avicennian turn in Sunni-theology.pdf](file:///C:/Users/panter/Downloads/One%20aspect%20of%20the%20Avicennian%20turn%20in%20Sunni%20theology.pdf)
- Zerkân, Muhammed Salih. *Fahreddîn er-Râzî ve ârâ'uhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.



Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması

“Shihadeh, Ayman. “Mereology in Kalâm A New Reading of the Proof from Accidents for Creation”. *Oriens* 48 (2020), 5-39. <https://doi.org/10.1163/18778372-04801002>”

Tercüme Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye
Research Asistant, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Kalam, İstanbul/Turkey
güvencsensoy@gmail.com | orcid.org/0000-0002-7003-4228 | ror.org/02kswq67

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type
Tercüme Makale	Translation
Geliş Tarihi	Date Recieved
04 Nisan 2021	04 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
13 Haziran 2021	13 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Güvenç Şensoy).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Güvenç Şensoy).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Shihadeh, Ayman. “Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”. çev. Güvenç Şensoy. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 347-376. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.909328> ”

Öz*

Bu makalenin amacı iki yönlüdür. Makale ilk olarak orta çağ İslam kelâmındaki mereolojiyi, ** özellikle de kelâmcıların, bütünü, parçalarına özdeş olduğu ve buna göre en azından parçalar arasında ortak olan bazı sıfatların dolayısıyla bütünü de sıfatları olması gerektiği, iddiasını incelemektedir. Bu iddia, filozoflar ve on birinci yüzyıldan itibaren sayıları gittikçe artan kelâmcılar tarafından reddedilmiştir. İkinci olarak, makale; yoktan yaratma için merkezi bir mesele olan arazlardan elde edilen standart kelâmî delilin yeni bir yorumunu teklif etmektedir. Erken, mütekaddim ve müteahhir döneme ait kelâmî ve felsefî çok sayıda kaynağa başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mereoloji, Arazlardan elde edilen hudûs delili, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Yahyâ bin Adî, İbn Sîna, Mu'tazilîlik, Eş'arîlik, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, el-Melâhimî, Fahreddîn er-Râzî.

Abstract

The objective of this article is twofold. First, it investigates mereology in medieval Islamic theology, particularly the theologians' claim that the whole is identical to its parts and accordingly that at least some attributes common to the parts must by extension be attributed of the whole. This claim was refuted by philosophers and, from the eleventh century onwards, an increasing number of theologians. Second, it offers a new interpretation of the standard theological proof from accidents for creation *ex nihilo*, to which this problem was central. A wide range of early, classical and later theological and philosophical sources are consulted.

Keywords: Mereology, Proof from accidents for creation *ex nihilo*, Abû l-Hudhayl al-'Allâf, Yahyâ İbn 'Adî, Avicenna, Mu'tazilism, Ash'arism, Abû l-Husayn al-Basrî, al-Malâhimî, Fakhr al-Din al-Râzî.

* Ayman Shihadeh, SOAS University of London, London, UK. New York University of Abu Dhabi, Abu Dhabi, UAE.

** Mütercim notu: Tercümenin son okumasını yapan Merve Şensoy'a, ilk haline yönelik şekle dair tashih tavsiyeleri için Ömer Sadıker ve Harun Aslan'a ve son olarak isimleri benim için meçhul olan iki hakeme ve Bilal Kır'a müteşekkirim. Ayrıca okuyucuyu yormamak adına "mereology" bazı yerlerde parça-bütün ilişkisi olarak tercüme edilmiştir. Ancak hakemlerden birinin de işaretleriyle mereology ilişkisi değil, bakış açısı veya yöntem diyebileceğimiz şeyi karşılamaktadır. Bu yüzden başlıkta "mereoloji" kalması tercih edilmiştir. Ayrıca "principle" ve "argument" isimlerinin sıfatı olduğu yerde de "mereolojik" olarak bırakılmıştır.

Bu makale parça-bütün ilişkisine dair, kelâmcılar ile hasımları arasında ve ikinci/sekizinci yüzyıldan itibaren kelâmcıların kendi arasında vuku bulan daha önce bilinmeyen bir tartışmayı incelemektedir.¹ Tartışma, bütün parçalarına özdeştir ve bununla uyumlu olarak en azından parçalar arasında ortak olan bazı sıfatlar bütünü de sıfatlarıdır şeklindeki kelâmî anlayış ile ilgilidir. Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin kelâmcıları bu prensibi, âlemin yoktan yaratıldığı tartışmasında arazlardan elde edilen meşhur delil ile savunmuşlardır. Prensip, bu delil kapsamında, parçalarının yaratılmışlığından hareketle âlemin de yaratılmışlığına doğrudan ulaştırılan bir yol olarak hizmet etmiştir. İstidlâlin bu parça-bütün ilişkisine dayalı hali onun filozof muhalifleri tarafından reddedilmiştir, özellikle de âlemin ezeli olduğunu düşünen İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte beşinci/on birinci yüzyıldan itibaren Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi sayıları artmakta olan kelâmcı tarafından da eleştiriye konu olmuştur. Çalışmamız, arazlardan elde edilen delilde mereolojinin oynadığı hayati rolü açığa çıkararak hem delilin kendisi de hem de tarihsel gelişimi ile ilgili yeni bir açıklama önermektedir. Delilin ilk başlarda ciddi bir mantık hatası problemine sahip olduğu ve bu hatanın beşinci/on birinci yüzyıla kadar düzeltilmemiş olduğu şeklinde tedavülde olan görüşe karşı aslında bu hatanın hiç var olmadığını öne süreceğiz.

1. Arazlardan Elde Edilen Delil: Arka Plan

Erken dönem Basra Mu'tezilesi kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841) tarafından sunulup onun atomcu teorisinin temeli haline gelen arazlardan elde edilen delil (*delîlu'l-a'râz*) kelâmda yoktan yaratmanın ilk mütekamil delilidir.² Bu delil ayrıca en güçlü delildir, zira delil, müteahhir dönemde hemen bütün kelâm ekolleri ölçeğinde çok sayıda kaynakta kabul görmüş ve müteahhir dönem kelâmında söz konusu doktrin için en önemli ve yaygın kullanılan delillerden biri olmaya devam etmiştir. Delil ilk geliştirilen formu itibarıyla dört mukaddime içermektedir. Bunlar Basra Mu'tezilesi tarafından "iddialar" (*da'va*), Eş'arîler tarafından da "ilkeler" (*asl*) olarak kavramsallaştırılmıştır:

1. Arazların ispatı. Bu onların var oldukları anlamına gelir. Arazlar, cevherlere bağlı olma özelliği taşıyan, cevherlere hulul eden eklenmiş şeylerdir (*ma'nâ*).
2. Arazlar yaratılmış şeylerdir (*hudûs veya hadesü'l-a'râz*).
3. Cevherler (veya cisimler) arazlardan ayrı olamazlar (*yete'arrâ, yenfekku, yahlû*) ve bundan dolayı arazlardan önce var olamazlar.³

¹ İlk taslağa dair yorumları için ismini bilmediğim hakeme minnettarım. Ayrıca Abu Dhabi New York Üniversitesi'ndeki Humanities Research Fellowship programına bu çalışmayı tamamlama imkânı verdikleri için teşekkür ederim. Metoda dair bir not: Arapça kitap başlıkları sadece tartışmayla ilgili temel bir alanın olduğu yerlerde İngilizce tercüme ile birlikte verilmiştir. Başlıkların çoğu böyle değildir.

² Delil mesela Kâdî Abdülcebbâr tarafından ona atfedilmektedir. Abdülcebbâr İbn Ahmed el-Kâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 8, *el-Mahlûk*, thk. Tefkik et-Tavîl - Saîd Zâyid (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 286; Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, thk. Muhammed A. Ebû Rîza (Kahire: Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1969), 101; el-Hasen İbn Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmîl-cevhîr ve'l-a'râd*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archeologie Orientale, 2009), 1/31; Mânkdîm Şeşdîv, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 95. krş. Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. Gwendolin Goldblum (Leiden: Brill, 2017), 3/248-250.

³ Bazı kaynaklarda bu ikinci tez olarak geçmektedir.

4. Yarattılmış olan cevherler (ya da cisimler) arazlardan önce var olamayacakları için onlar da yaratılmış olmak zorundadırlar. Hâdis şeylerden ayrı kalamayan şeyler de hâdistir.

Buradan da cevherlerin ve arazların terkiibinden meydana gelen âlemin zaman içinde yoktan yaratıldığı sonucu çıkmaktadır. Bu tezlerin her biri delille desteklenmiştir ve her biri itiraza veya uzun metinlerde genişçe ve kısa olanlarında ise kısaca ele alınan veya hiç ele alınmayan kelâmçılar tarafından “aldatıcı argüman” (*şübhe*) olarak ifade ettikleri şeye aşıktır. İleride görüleceği üzere delil -filozof münekkittelerinin de ifade ettiği gibi- alışıldık bir kıyas formuna sahip değildir. Neticede, mütekaddim dönem *kelâmının* tündengelimli mantığa (*sylogistic*) müracaatı söz konusu değildir ve delilin kıyas formunda sunulmuş olan şu sonraki şekli ise ancak felsefi mantığın etkisiyle ortaya çıkmıştır:⁴

1. Cisimler arazlardan ayrı olamazlar.
2. Arazlar yaratılmış şeylerdir.
3. Dolayısıyla, cisimler yaratılmış şeylerden ayrı kalamazlar.
4. Yarattılmış şeylerden ayrı kalamayan şeyler de yaratılmıştır.
5. Bundan dolayı cisimler yaratılmıştır.

Ancak biz aşağıda klasik dört tezli formülasyona atıf yapacağız, çünkü delilin yapısının, incelediğimiz mesele ile alakası çok fazla değildir.

Bu çalışmada yalnızca bu dördüncü tezin nasıl savunulduğu ile ilgilenmekteyiz. Dördüncü tez, ikinci ve üçüncü tezlerden çıkarılmıştır: Cevherler arazlardan önce olmadıkları ve arazlar yaratılmış olduklarından dolayı cevherlerin de yaratılmış olması gerekmektedir. Bundan dolayı, cevher ve arazların bütünü olduğundan dolayı âlem de yoktan varlığa gelmiştir. “Cevherler arazlardan önce var olmaz” iddiasını netleştirdikten sonra mütekaddim dönem kelâm metinleri cevherin önce olmadığı şeyin yalnızca ona ilişkin ilk araz olduğunu açıklamışlardır. Dolayısıyla her ne kadar cevherlerin ilk (*ab initio*) mekanlarını ve onların varlığa geldikleri zamanı bilmediğimiz gibi ilk araz da münferit olarak bizim için meçhul olsa da söz konusu bu ilk araz, sonraki arazlardan ve arazların bütününden farklı olarak cevherlerin yaratılmışlığı iddiası için uygun kanıtı (*delil*) oluşturan ilk arazdır.⁵

⁴ Ayman Shihadeh, “The Argument from Ignorance and its Critics in Medieval Arabic Thought”, *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 173-175; Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akli ve'n-nakl*, thk. Muhammed R. Sâlim (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1991), 9/134 içinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Ğurerü'l-edille*; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. İbrahim A. Çubukçu - Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 26 vd.; Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'îd A. Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1/223 vd.

⁵ Anonim 1, “Başlıksız bölümler”, *es-Sâhib İbn Abbâd Promoter of Rational Theology: Two Mu'tazilî Kalam Texts from the Cairo Geniza*, thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2017), 35-36. (Bu kitapta yayımlanan metinlerden birincisi kim olduğu bilinmeyen dördüncü/beşinci yüzyıl Behşemî kaynağın bölümlerinden oluşmaktadır; editörlerin bu durumu görmezden gelme ve İbn Abbâd'a atfedilmesini tahkik konusunda herhangi bir girişimde bulunmama sebepleri anlaşılmemaktadır); Ebû Reşîd en-Nîsâbüri, *Ziyâdât*, 236; Rüknüddin Mahmud İbn Muhammed el-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), 11; İmâmü'l-Haremeyn Abdulmelik İbn Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali S. en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Me'ârif, 1969), 221-222.

Dördüncü tez ilk bakışta, ikinci ve üçüncü tez ile yeterli miktarda doğrulanmış gibi görünse de yine de bir itiraza, hatta arazlardan elde edilen kanıtla karşı yapılan en ciddi itiraza, açıktır. Kaynaklardan birinin de belirttiği üzere gerçek çatışma burada başlamaktadır, zira burası yoktan yaratma doktrininin ezeli kozmolojileri ile doğrudan çatışmaya girdiği noktadır.⁶ İbn Süver (ö. 407/1017 sonrası), Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 560/1164-5 öncesi) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi muhtelif orta çağ filozofları, kelâmcıların dördüncü iddiaya kolayca ulaşma konusunda kendilerini tutamadıklarını belirterek itirazlarda bulunmuşlardır. Çünkü ikinci iddia her arazın hâdis olduğunu ifade etmekte iken dördüncüsü başka bir iddiayı var saymaktadır, yani her şeyin hâdis olmasıyla birlikte önceki arazların da sayı bakımından sonlu olduğunu var saymaktadır. Buraya kadar, dördüncü tezi geçmişteki hâdis şeyler zincirinin başlangıcı olmadığı (*havâdis lâ evvele le-hâ*) itirazına açık bırakan, önceki arazların sayı açısından sonlu olmasının kanıtlanmamış halde kalmasıdır.⁷ Bu benim bundan sonra *teselsül* (*infinite regress*)* olarak atıf yapacağım şeydir. Eğer A_1-A_n (A_1 en yakındakidir) muayyen bir cevherde her bir araz yenisi geldiğinde ortadan kalkacak şekilde art arda dizilen arazlar ise ve bu arazların her biri hâdis ise ve cevherler arazlardan ayrı olamazlarsa; bu söz konusu cevher kendisine hulul eden ilk arazdan önce var olamaz. Muhalifler şu şekilde itiraz etmişlerdir: Delilin ilk üç iddiası müsellemler olsa bile varlığa gelen her arazın sonsuz şekilde başka bir araz tarafından öncelenmesi, yani A_1-A_∞ , makul değildir. Dolayısıyla da cevherinin kendisinden önce var olmadığı bir başlangıç arazi A_n olmayacaktır. Bu tasarımda cevherler ezeli olacaktır. İbn Rüşd bunu delildeki hayati kusur olarak görmektedir ve bu problemin yalnızca “sonraki” kelâmcılar tarafından ele alındığını belirtmektedir. Sonraki ifadesi ile o, arazlar zincirinin başlangıçsız olmasının imkânsızlığı ile delili tadil ettiği düşünülen Eş'arî kelâmcısı Cüveynî'yi (ö. 478/1085) kastetmektedir.⁸

Arazlardan elde edilen delilin tarihinin önemi genel anlamda yakın dönem çalışmalarında kabul edilmektedir. Herbert Davidson erken dönem kelâmcıların dördüncü iddiayı kanıtlamakta başarısız olduklarını ve delilin Mu'tezilî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından arazların başlangıçsız olmalarının imkânsızlığı argümanı ile tadil etmesine kadar “bu şekilde kaldığını” söylemektedir.⁹ O, İbn Rüşd'ün ardından Cüveynî'nin, delilin eski versiyonunun dördüncü

⁶ el-Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlu'd-dîn* (Kahire Yazma Eserler Kütüphanesi, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kelâm 290), vr. 52a; ayrıca İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akli ve'n-nakl*, 1/95'te de geçmektedir.

⁷ Örneğin, Ebü'l-Hayr el-Hasen İbn Süver, “Makâle fi enne delîle Yahyâ en-Nahvî alâ hadesi'l-âlemi evlâ bi'l-kabul min delîli'l-mütekellimîn aslen”, *al-Eflâtûniyyatü'l-muhdese inde'l-arab*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vikâletü'l-Matbû'ât, 1977), 244-245; Hîbetullah İbn Ali Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, thk. Abdullah el-Alevî el-Hadramî (Haydârabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1357), 3/31-2; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Mustafa Hanefî, ed. M. Abid el-Cabiri (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 109-110.

* Mütercim notu: Yazarın kullandığı kavramın “sonsuz irca” veya “sonsuz doğru geri gidiş” olarak tercüme edilmesi mümkün olsa da Türkçe tercümesinde “teselsül” tercih edilmiştir. Çünkü Türkçe literatürde yapılan çalışma ve tartışmalarda “teselsül” ile kastedilen şey açıktır.

⁸ İbn Rüşd, *Keşf*, 110.

⁹ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, creation and the existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 143-146. Daniel Gimaret de benzer şekilde dördüncü iddianın yalnızca arazlar zincirinin sonsuzluğunun imkânsızlığı argümanı ile savunulduğunu iddia etmektedir: Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Cerf, 2007), 225-227. Aynı yazar, İbn Rüşd'ün açıklamalarını da kabul etmektedir (Ayman Shihadeh, “Existence of God”, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 205-206.)

iddiasını yaratılmış şeyler zincirinin başlangıçsız olmasının imkânsızlığı iddiası ile değiştirerek yeni bir versiyonunu geliştiren çok önemli bir kişi olduğunu ifade etmektedir ve delilin bu yeni şeklinin Cüveynî'ye ait olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Bu makalede söz konusu bu standart açıklamanın yanlış olduğunu göstereceğiz. Aslında erken dönem kelâmcıları, hatta Ebü'l-Hüzeyl'e kadar erken dönemden itibaren, teselsül meselesi ile yüzleşmişlerdir ve bu meseleyi dördüncü iddianın savunulmasında ele almışlardır. Bu savunmada sundukları temel argüman benim *mereolojik prensip* olarak kavramsallaştırdığım şey üzerine temellendirilmiştir. Argümanın bu prensibe göre geliştirilmiş hali, parçalar arasında ortak olan sıfatın aynı zamanda parçaların oluşturduğu bütünü de sıfatı olduğunu ifade etmektedir. Delilin olgunlaşmamış versiyonu Ebü'l-Hüzeyl tarafından sunulmuştur, daha gelişmiş versiyonu çok sayıda mütekaddim ve müteahhir dönem kelâm metinlerinde bulunmaktadır.

2. Arazlardan Elde Edilen Delilde Mereoloji: I- Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf

Ebü'l-Hüzeyl her şeyden önce teselsül probleminin oluşturduğu ve çoğunlukla alemin ezeli olduğunu düşünenler (*Dehriyye*) ile yaptığı söylenen tartışmalarda ortaya çıkan güçlüğü açık bir şekilde farkındaydı. O, bu problemin hem cisimlerin yoktan yaratılması hem de netice olarak âlemin yaratıcısının varlığı delillerini iptal ettiğini görüyordu.¹¹ Onun probleme yönelik sunduğu çözüm, "parça (*ba'z*), "toplam" (*cemî*) ve aktarıldığına göre yoktan yaratma tartışmalarında çok önem verdiği bir husus olan "bütün" (*küll*) kavramlarına dayanmaktadır.¹² (Makale boyunca, toplam olmaları açısından toplamları ifade eden Arapça ve İngilizce kelimeler eş anlamı olarak değerlendirilmiştir, çünkü onların semantik farklılıklarının burada ele alınan görüşlere tesiri söz konusu değildir.) Ebü'l-Hüzeyl'in mereolojik prensibin erken dönem versiyonunu kullandığına dair oldukça fazla delil mevcuttur. Delili şuna benzer şekildedir: Eğer iki şey aynı sıfatı paylaşıyorlarsa onların bir bütünlüğü vardır, her bütünlüğü olan şeyin de niceliksel olarak sonlu olması gerekmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl, ilk olarak, hâdis şeylerin (*muhdesât*) "bir toplam veya bütün" sahibi olduklarını ileri sürmektedir.¹³ Arazlar bir bütüne sahiptir ve toplamı oluşturmaktadırlar, cevherler ise başka bir toplam oluşturmaktadır.¹⁴ Aynı türdeki arazlar için de bu hüküm geçerlidir; hareket arazlarının toplamı, mesela, bir bütün oluşturmaktadır. Bu örneklerden, bir bütün oluşturması beklenen

¹⁰ Davidson, *Proofs*, 146.

¹¹ Ebü'l-Hüseyin Abdurrahîm İbn Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, thk. Albert N. Nader (Beyrut: el-Meketebetü'l-Katûlîkiyye, 1957), 18. Ebü'l-Hüzeyl'in Dehriyelerle arazlara dayalı delil ile tartıştığı aktarılmaktadır (eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyin el-Murtezâ, *Emâlî*, thk. Muhammed A. İbrahim (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1954), 1/181.)

¹² Erken dönem Mu'tezilî kelâmcısı Hayyât, "geçmişte neyin var olduğu ve gelecekte neyin var olacağı", "bütün ve parça" ve "sonlu ve sonsuz" tartışmalarını, kelâmın "temel prensibi" ve Ebü'l-Hüzeyl'in sıklıkla tartışmaya girdiği zor bir mesele olarak tasvir etmektedir. (el-Hayyât, *İntisâr*, 18, 15; krş. Ebü'l-Kâsım Abdullah İbn Ahmed el-Ka'bî, *Kitâbu Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2018), 163). Bu, âlemin sonlu maddî parçaları ve geçmiş ve gelecek bakımından şeylerin sayı bakımından sonlu olma durumu problemlerini mereoloji ile irtibatlandırmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'in önceliği yoktan yaratmayı kanıtlamaktı, ancak o, hâdis şeylerin sayı bakımından sonsuz geçmiş zamanda sonlu olduklarından dolayı (*a parte ante*: ezel) gelecekte de sayı bakımından sonlu olmaları gerektiğini (*a parte post*: ebed) kabul etmek zorunda kalmıştı. Bu meselenin ayrıntılarının buradaki meselemiz ile alakası oldukça azdır. bk. Ess, *Theology*, 3/276.

¹³ el-Hayyât, *İntisâr*, 16.; krş. 91.

¹⁴ el-Hayyât, *İntisâr*, 20.

şeyler kümesinin tümünün aynı sıfatı paylaşmaları gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Hareket oldukları için hareketler bir bütüne sahip olurlar ve cevherler de cevher oldukları için bir bütüne sahip olurlar. Hâdis oldukları için tüm cevherler ve arazlar hâdislerin daha büyük bir bütünü oluştururlar. Bu tartışma için öne sürdüğü deliller eldeki kaynaklarda kısa ve oldukça anlaşılmasız bir şekilde aktarılmıştır. Kaynaklar bunu *imkânsıza irca (redactio ad absurdum)* olarak değerlendirmişlerdir. Parçalar bir araya geldiklerinde onlar bir bütün oluştururlar, çünkü parçaların bir araya gelmesi bir bütün değilse, bütünü de parçaların toplamı olması gerekmezdi ki bu imkânsızdır.¹⁵ Bu delil, “bütünü” tanımının “parçaların bir araya gelmesi” ile aynı şey olduğunu var saymaktadır.¹⁶ Bu kısa anlatı Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesini nasıl gerekçelendirdiğini ayrıntılı bir şekilde sunmamaktadır. Parçaların birleşmesinin bir bütün oluşturmaması durumunun problematik olabileceğini anlamak oldukça kolaydır, ancak bu düşüncenin tüm bütünlüklerin parçaların bir araya gelmiş hali olmasını gerektirmediği sonucuna nasıl gittiği daha az açıktır.

Ona atfedilen parçalar halindeki ifadeler bu görüşe nasıl ulaştığını çok az aydınlatıyor olsa da Ebü'l-Hüzeyl bir bütünlüğün sayı bakımından sonlu olması gerektiğini düşünmektedir. Anladığımız şey onun, toplamın bir sınır (*gâye*) veya bir sona (*nihâyet*) sahip olması noktasında tatmin olduğudur.¹⁷ Bir şeyin bütün olması için tüm parçalarını kuşatması gerektiği ve bir şeyin tüm parçalarını kuşatması için, hiçbir parçasının ötesinde var olmadığı bir sınıra sahip olması gerektiğini düşünmüş görünmektedir. Buradan da bir toplamın sayı bakımından sonlu olduğu sonucu çıkacaktır.¹⁸

Ebü'l-Hüzeyl'in mereolojik prensibin erken dönem versiyonunu âlemin yoktan yaratıldığını kanıtlamak için kullandığı açıktır.¹⁹ Hudûs sıfatını paylaştıklarından dolayı, hâdisler -âlemin geçmiş ve halihazırdaki kurucu unsurları- bir bütüne sahiptir ve bundan dolayı sayı bakımından sonludur. Allah ise bunun aksine ne parça ne de bütünlük sahibidir, bundan dolayı da sonlu değildir. Bu şekilde, Ebü'l-Hüzeyl'in yoktan yaratmaya dair arazlardan elde ettiği dört adımlı delilinin ikinci, üçüncü ve dördüncü tezleri yerine oturmaktadır. İkinci iddia uyarınca, eğer araz hâdis ise, bu durumda tüm arazlar hâdis olma özelliğinde ortak olacaklardır ve böylece onlar bir bütüne sahip olup sayı bakımından sonlu olacaklardır, yani onların da varlıklarının başlangıcı olacaktır. Cevherler arazlardan ayrı kalamadıkları için arazların oluşturduğu bütünden önce var olamazlar. İstidlâlde bulunan kişi böylece dördüncü teze ulaşabilir: Eğer geçmiş zamana doğru arazlar toplamının bir başlangıcı varsa ve cevherler arazlar toplamından önce var olamazsa, bu

¹⁵ el-Hayyât, *İntisâr*, 16-17.

¹⁶ Tanımdaki bu kıtas için bk. Robert Brunschwing, “Çâmi' Mâni”, *Etudes d'islamologie*, ed. Abdel Magid Turkî (Paris: Editions Larose, 1976), 2/355-357. Başka bir delil şu şekildedir: “Hiçbir hareket taş değildir” dediğimde, hareketlerin bütünlüğü ile ilgili bir yargıda bulunmuşumdur, bu muayyen bir harekete dair bir yargı değildir; bundan dolayı hareketler bir bütünlüğe sahiptir (el-Hayyât, *İntisâr*, 20-21).

¹⁷ el-Hayyât, *İntisâr*, 16-17.

¹⁸ Ebü'l-Hüzeyl, tamamlayıcı delil olarak, her şeyin küllü olduğunu gösterdiği şekilde yorumladığı ve kuşatılmış olduklarından dolayı sonlu olmaları gerektiğini söylediği Allah'ın ilminde yer alan “her şey” ifadesine atıf yapan ayeti göstermektedir (el-Hayyât, *İntisâr*, 17; el-Bakara 2/29; en-Nahl 16/77; Fussilet 41/54; el-Cin 72/28). Bu gramatik olarak gerekçesiz bir okumadır, çünkü ayetlerdeki küll “her biri” anlamına gelmektedir, “tüm” değil.

¹⁹ el-Hayyât, *İntisâr*, 16.

durumda cevherler de hâdistir, yani tüm cevherlerin varlığının başlangıcı vardır. Sonuç olarak âlem yoktan yaratılmıştır.

3. Arazlardan Elde Edilen Delilde Mereoloji: II- Mütekaddim Dönem Kelâmı

Bildiğim kadarıyla, Ebü'l-Hüzeyl'in mereolojik argümanının ilk hali bize ulaşan sonraki dönem metinlerinde zikredilmemektedir. Ondandır gelen kelâmcılardan hiçbiri birden fazla parçanın homojenliğine dayanarak onların sayı bakımından sonlu olduğunu iddia etmemektedir. Bunun zıddına, prensip olarak bir toplamın sayı bakımından sonlu ve sonsuz parçaları içerebileceği genel olarak kabul edilmektedir.²⁰ Basra Mu'tezilesi ve mütekaddim dönem Eş'arîlik'te mereolojiye dair, sıfatın parçalardan bütüne doğru yayılması şeklinde daha gelişmiş bir söylem ile karşılaşmaktayız. *Mereolojik prensip* olarak kavramsallaştırılan söz konusu bu prensip şu şekildedir:

Birden çok olan şeyler x olan aynı sıfatı paylaşıyorlarsa, onlar bir bütünlüğe sahiptir ve x sıfatı haddi zatında bu bütünlüğe sıfat olarak yüklenir.

Prensibin bu mutlak ve tümel formülasyonuna, genelde arazlardan elde edilen delilin muhtasar kelâm metinlerinde bulunan daha kısa örneklerinde rastlanmaktadır ve bu hali prensibin en erken ve primitif formülasyonudur. Bu prensip, arazlardan elde edilmiş olan delilin daha uzun ve detaylı örneklerinde ise mümkün sıfatlar hariç tutularak zorunlu sıfatlar ile kayıtlanmıştır: Eğer x her bir parçanın zorunlu sıfatı ise onların bütününe de sıfatı olacaktır. Biz bu kayıtlamaya beşinci bölümde döneceğiz.

Ortak oldukları “yaratılmış olma” sıfatı göz önüne alınarak mereolojik prensibin arazlara uygulanması, bize -arazlardan elde edilen delil bağlamında- *mereolojik argüman* şeklinde kavramsallaştırdığım şeyi vermektedir:

Arazlar varlığa gelişlerinin bir başlangıcı olma özelliğinde ortak olduklarından dolayı, bir bütünlüğe sahiptirler ve onların bütünlüğünün varlığa gelişinin de başlangıcı vardır.

“Varlığının başlangıcı” ifadesi burada kaynaklarda geniş çaplı bir şekilde sunulmuş olan “başlangıcı olmak” (*lehû evvel*) ifadesini karşılamaktadır. Arazlar zincirinin toplamı itibarıyla “başlangıç” (*evvel*) zincirdeki ilk araza tekabül etmektedir. Ancak belirli bir araz itibarıyla bu ifade onun varlığa geldiği an anlamında varlığının başlangıcına işaret etmektedir. İkinci anlam, daha uygun bir şekilde “varlığının evveli olan araz” (*li vücûdihî evvel*) şeklinde ifade edilmiştir. Bazı kaynaklara göre *evvel* hakikatte “ilk şey” anlamına gelmektedir ve bundan dolayı hakiki olarak ilk anlamda; mecâzî ve tatmin edicilikten uzak bir şekilde de ikinci anlamda kullanılmaktadır.²¹ Her ne kadar iki anlamın da “nesnenin”, yokluğu tarafından öncelenmesi (nesne bir şey veya bir bütün olabilir) şeklindeki aynı kavrama indirgenliği söylene de daha sonra bu ikili anlamın nasıl birçok düşünür tarafından tartışmaya açık bulunduğunu göreceğiz.

²⁰ Mesela, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdât*, 239-240. Bütünlüğün sonsuz olabileceğini reddeden sonraki dönemin iki düşünürü altıncı/on birinci yüzyıl alimleri olan İbn Gaylân el-Belhî (Ömer İbn Ali İbn Gaylân el-Belhî, *Hudûsu'l-âlem*, thk. Mehdî Muhakkik (Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998), 26.) ve Şerefüddîn el-Mes'ûdî'dir (Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât* (Leiden: Brill, 2016), 151 vd.).

²¹ Anonim 1, 55-56.

Mereolojik argümanın gelişmiş halinin bilinen en erken ortaya çıkışı, Basra Mu'tezilesinin Behşemîyye koluna isim veren kurucusu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) *el-Mesâilu'l-askeriyyât* adlı kayıp eserin başlangıcında bulunmaktadır. Aktarıldığına göre o, geçmişte başlangıcı olmayan yaratılmış şeyler silsilesi var saydığımızda bunların bir toplam (*cümle*) ya da bir bütüne (*küll*) sahip olacaklarını iddia ederek teselsüle karşı çıkmaktadır. Bu toplam, sonsuz olsa da, muhtemelen, parçalarının her birinin bizim için gerçek veya mümkün bilgi nesnesi olması nedeniyle yine de bir bilgi nesnesidir;²² ve böylece toplam, bir bilgi nesnesi olması nedeniyle onunla ilgili özellikleri, özellikle de iddia edildiği üzere onun başlangıçsız olup olmadığını tespit edebiliriz.²³ Ebû Hâşim bu kaziyyenin çelişki (*tenâkuz*) içerdiğini düşünmektedir, çünkü bir toplam, tüm parçaları (*ba'd*) zaman açısından bir başlangıca sahip iken başlangıçsız olamaz. Bu, bir cismin hem hareketli hem de sakin olduğunu iddia etmek gibi bir çelişki içermektedir. İmkânsız olduğundan dolayı, bu gibi çelişkiler sadece sözlü olarak vaki olabilir, ancak zihnen akla yatkın bir şeyi ifade etmezler (*yeka'u fi'l-ibârât dûne'l-i'tikâdât ve'l-mezâhib*).²⁴ Mereolojik argümanın Ebû Hâşim versiyonunda, birden fazla şey tarafından ortak olarak paylaşılan sıfat, bütünün sıfatı olmalıdır prensibi güçlü bir şekilde ima ediliyorken açık bir şekilde ifade edilmemiştir.

Akıl yürütmenin bu şekli, bunu arazlardan elde edilen delilin dördüncü tezinin temel savunusu olarak gören Ebû Hâşim takipçileri Behşemîler tarafından daha da geliştirilmiştir. O derece ki metinlerden biri mereolojik prensibin inkârını, önceki mukaddimelerden dördüncü mukaddimenin çıkmasını engelleyecek tek şey olarak tanımlamıştır.²⁵ Prensip, bir dördüncü/onuncu yüzyıl Behşemî alimi tarafından şöyle sunulmaktadır:

“[Şeyler dizisinin] her birinin hâdis olduğu sabit olduğunda, onların tümü de (cemî) hâdis olmalıdır. Onların hâdis olmaları ve yine de başlangıçsız olmamaları imkânsızdır, zira onların hâdis olarak kabul edilmesi başlangıçsız olmaları düşüncesini dışarıda bırakmaktadır.”²⁶

“Çelişki olacağından dolayı, bir sıfatın fert için uygun olup fertler toplamından nefyedilmesi imkânsızdır” ifadesini eklemektedir.²⁷ Abdülcebbar, dördüncü tezi, arazların başlangıçsız bir zincirinin var olması düşüncesi çelişki içermektedir diyerek benzer bir şekilde savunmaktadır,

“[...] çünkü her birinin bir başlangıcı vardır. Bundan dolayı onların toplamının bir başlangıcı olmaması imkânsızdır, zira hâdislik onların hepsi için geçerlidir. Dolayısıyla, onların toplamının başlangıca sahip olması gerektiğinden ve tek bir hâdis şeyden hâli kalmadığı durumda olduğu

²² Onların tümü Allah için malumdur, ancak argüman bizim (insani) bakış açımızla oluşturulmuştur.

²³ Ben *ilmi*, bilginin soyut bir ögesi anlamında (bilgi kümesinin zıddına) “bilgi ögesi” ve *malumu* da “bilgi nesnesi” olarak çevirmeyi tercih ettim. Aynı şekilde *makdûr* da “kudret nesnesi” olarak sunulmuştur.

²⁴ Anonim 1, 51; Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdât*, 239-240; el-Hasen İbn Ahmed İbn Metteveyh, [*el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*], thk. Ömer S. Azmî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1965), 1/67-8; el-Muhassin İbn Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (San'a Yazma Eserler Kütüphanesi, el-Câmiu'l-kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye), vr. 178b-179a.

²⁵ İbn Metteveyh aynı sonuca götüreceği ikinci yanlış kabulün, cevherin arazlardan önce var olabileceği inancı olduğunu söylemektedir. Ancak bu zaten üçüncü tez ile ilgilidir (*Mecmû'*, 1/66). Behşemîler arasındaki istisna, her ne kadar mereolojik argümanı reddetmiyor olsa bile dördüncü tezi desteklemek için farklı bir argümana dayanan Ebû Abdullah el-Basrî'dir (ö. 369/980) (*Mecmû'*, 1/68-69).

²⁶ Anonim 1, 56-57.

²⁷ Anonim 1, 57. *li icâd* yerine *li âhâd*, *illâ metâ innehû* yerine *e-lâ terâ ennehû* ve (*isbât* ile uyuşmayan) *yekûne* yerine *fe kevvu* şeklinde okunmuş ve muhakkiklerin (*yasihhu*, *bi-en*, *kîle*) eklemeleri çıkarılmıştır (12-14).

gibi cisim de onların toplamından hâli olamadığından dolayı cismin de hâdis olması gerekmektedir.”²⁸

Aynı argüman, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. ?), İbn Metteveyh (ö. ?), Yahyâ b. el-Hüseyn el-Buthânî (ö. 424/1033) ve Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) gibi beşinci/on birinci yüzyıl Behşemî kaynaklarda ve Murtezâ (ö. 436/1044) ve Kerâcekî (ö. 449/1057) gibi Mu'tezilî-İmâmî kaynaklarda yer almaktadır.²⁹ Argüman, Behşemî olmayan Basralı Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından erken dönem eseri *Ğurerü'l-edille*'de de kullanılmıştır. Orada geçmiş zamandaki arazlar zincirinin sonsuz olmamasına dair şöyle demektedir: “Her yaratılmış ögenin başlangıcı olduğundan dolayı onların toplamının başlangıcının olmaması imkânsızdır, zira [toplam] onun fertlerinden başka bir şey değildir.”³⁰ İleride göreceğimiz üzere Ebü'l-Hüseyn'in mereolojik prensiple ilgili tavrı sonraki eserlerinde değişmektedir.

Mütekaddim dönem Eş'arîleri de dördüncü iddiayı aynı şekilde desteklemektedirler. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) *Lüma'* adlı eserine yazdığı şerhte argümanın Ebû Hâşim versiyonunu zikreden Bâkılânî (ö. 403/1013) bunun yaratılmış şeylerin teselsülünün karşısındaki en açık argüman olduğu yorumunu yapmaktadır. Hâdis şeyler, ona göre, “toplam ve bütünlük” (*cümle ve cemi'*) sahiptir ve toplam başlangıcsız iken her bir parçanın varlığının başlangıcı olduğunu iddia etmek çelişkilidir.³¹ Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) tarafından Bâkılânî'nin, yaratılmış şey, tanım gereği varlığının başlangıcı olmalıdır şeklinde düşündüğü aktarılmıştır. Bundan dolayı,

“Yaratılmış tüm şeyler birbirleri ile bir bütün olacak şekilde terkip edilse onların hakikati değişmez. Yaratılmış olan bir şeyin başlangıcı olduğundan dolayı, birden çok yaratılmış şeyin de başlangıcı olmalıdır, zira cem' ile hakikat değişmez.”³²

Aynı akıl yürütme şekli, beşinci/on birinci ve altıncı/on ikinci yüzyılda, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038), Mâverdî (ö. 450/1058), Cüveynî ve “Toplam fertlerin terkididir; eğer yaratılmış bir ferdin hakikati başlangıcının olması ise, birden çok yaratılmış şeyin hakikati de bir başlangıca sahip olmalarıdır”³³ diyen Ebü'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) tarafından kullanılmıştır. Argüman

²⁸ Abdülcebbar İbn Ahmed el-Kâdî, “el-Muhtasar fî usûli'd-dîn”, *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Amâre (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 1/206. (*kâne* yerine *kâne* şeklinde okunmuştur); krş. Ebû Tâlib Yahyâ İbni'l-Hüseyn el-Buthânî, *Ziyâdâtu Şerhi'l-usûl*, thk. Camila Adang vd. (Leiden: Brill, 2011), 45. (Abdülcebbar'dan alıntı yapılan yer); eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyn el-Murtezâ, *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed R. Kummî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002), 55. (Birden fazla hâdis şeyden hâli olan cisim ile tek bir hâdis şeyden hâli olan arasında yapılan eşitlemenin olduğu yer).

²⁹ Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdât*, 239-243; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/67; el-Buthânî, *Ziyâdâtu Şerhi'l-usûl*, 45-46; el-Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye), vr. 178b-179a; Anonim 2, *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006), vr. 13a-b; Ebü'l-Feth Muhammed İbn Ali el-Kerâcekî, *Kenzü'l-fevâid*, thk. Abdullah Ni'me (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 1/40-41. Murtezâ için önceki dipnota bakınız.

³⁰ Ebü'l-Hüseyn, *Ğurer*, İbn Teymiyye'nin *Der'u teâruz* adlı eserinde, 9/137; krş. 8/18. Ben buradaki hâdisi “yaratılmış öge” olarak tercüme ettim, çünkü Ebü'l-Hüseyn arazların nesne olduğunu reddetmektedir.

³¹ el-Bâkılânî, *Şerhu'l-Lüma'*, İbn Teymiyye'nin *Der'u teâruz* adlı eserinde, 8/340-341.

³² el-Herrâsî, *Usûl* (Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kelâm 290), vr. 53b.

³³ Ebü'l-Kâsım Selmân el-Ensârî, *el-Gunye fî'l-Kelâm*, thk. Mustafa H. Abdülhâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 1/317; Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyyât bi Dâri'l-Fünûni't - Türkiyye, 1928), 59-60; Ebü'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 10; İmâmü'l-Haremeyn Abdulmelik İbn Yusuf el-Cüveynî, *Luma'ül-edille fî kavâidi'el-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk.

ayrıca (Eş'arî olmayan) kelâmcı İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından kendi yoktan yaratma delilinde de kullanılmıştır.³⁴

Kelâmcılar mereolojik prensibi iki şekilde savunmuşlardır.³⁵ Bazıları onu bedîhî kabul ederken bu kabul ile uyumlu olarak dördüncü mukaddimeyi doğrudan ikinci ve üçüncü mukaddimededen çıkarmaktadırlar. Bu durum, prensibin, arazlara dayalı delilin daha kısa ifade edilmiş şekillerinde var olmamasını açıklamaktadır. Diğerleri ise prensibin delil ile kanıtlanması gerektiğini düşünmektedirler. Ebû Hâşim el-Cübbâî prensibin kendine ait erken versiyonu bakımından ilk grupta yer alıyor görünmektedir, zira kaynaklarımız onun savunma veya tadil etme ihtiyacı hissetmediğini belirtmektedir. Diğer kaynaklarda ise prensip, mütekaddim dönem kelâm eserlerinde sıklıkla yer aldığı üzere aynı rengi alan cisimlere kıyas ile savunulmaktadır: Her bir karga siyah ise kargaların toplamı da siyah olacaktır.³⁶ Başka örnekler de verilmiştir. Her bir fert mevcut, erkek veya kafir ise onların toplamı da sırasıyla mevcut, erkek veya kafir olacaktır. Mereolojik prensibin savunmasını beşinci bölümde inceleyeceğiz, bu bölümdeki konumuz onun nasıl formüle edildiği ve uygulandığıdır.

Mereolojik argümanın, arazlardan elde edilen delilin dördüncü mukaddimesini destek amacıyla kullanıldığı oldukça açıktır. Aslında bu argüman mezkûr mukaddimeyi güvenceye almanın en temel ve doğrudan yolu olarak kabul edilmiştir, çünkü argüman net bir şekilde –teselsül iddiasının argümanlarına zıt olarak- parçaların sıfatının toplama uygulanmasını içermekte ve teselsülü saçmalığa indirgeyerek dolaylı olarak yoktan yaratılışı kanıtlamaktadır. Kelâmcılara göre, mereolojik argüman görevini yeterli şekilde yerine getirmektedir, zira kelâmın başlıca amacı kelâmî doktrinlere aklî kanıtlar sağlamaktır. Aynı zamanda, kelâmcılar yine de argümanın diyalektik amaçlar konusunda oldukça yetersiz olduğunu ve sözünü esirgemeyen hasım İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbu't-Tâc* adlı eserinde canlandırdığı ve *kelâmın* ana damarına sapladığı teselsülün çürütülmesi için daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu biliyorlardı.³⁷ Dolayısıyla arazlara dayalı delilin dördüncü mukaddimesinin mereolojik argümandan daha fazlası ile savunulmaya ihtiyacı vardı. Bu sebeple, arazlardan elde edilen dört adımlı delil “başlangıcı olmayan hâdisler serisinin imkânsızlığı” veya “hâdislerin bir başlangıcı olması” şeklinde başlıklandırılan tartışma

Fevkiyye H. Mahmûd (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 90. (eserin sadece burada atf yapılan erken dönem versiyonunda bulunmaktadır); el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217.

³⁴ Ebû Muhammed Ali İbn Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İ. Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), 1/57-58.

³⁵ Örneğin, Ebû Reşîd ilk bakış açısını kabul ederken (*Ziyâdât*, 231 vd.) İbn Metteveyh ikincisini kabul etmektedir (*Mecmû'*, 65-66).

³⁶ Anonim 1, 57; Ebû'l-Hüseyn, *Ğurer*, İbn Teymiyye'nin *Der'u teâruz* adlı eserinde, 9/137; Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 242-243; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 59; el-Cüşemî, *Şerh*, vr. 178b; el-Buthânî, *Ziyâdât*, 46; Anonim 2, *Şerhu't-Tezkire*, vr. 13a; Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen et-Tûsî, *Temhidu'l-usûl* (Kum: el-Merkezü't-Tehassüsî li İlmi'l-Kelâmî'l-İslâmî, 2016), 64. Kaynaklar çoğunlukla kargalar yerine insanları kıyaslamaktadır.

³⁷ Teselsül iddiası dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci yüzyıl kaynaklarında sıklıkla İbnü'r-Râvendî'ye atfedilmektedir (el-Hayyât, *İntisâr*, 18; 19-20; Anonim 1, 51; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/33, 42; Mânkâfîm, *Şerh*, 113; el-Buthânî, *Ziyâdât*, 9; el-Murtezâ, *Mûlahhas*, 56-7; Ebû Cafer et-Tûsî, *Temhid*, 63-4; Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *Usûlu'd-dîn* (Beyrut Yazma Eserler Kütüphanesi, American University of Beirut Library, 297:R27kA), vr. 22a. İbnü'r-Râvendî aynı zamanda Ka'bî'nin 290/903'te tamamlanmış olan *Makâlât* adlı eserindeki ismini vermediği bir “mülhid”e cevabının hedefi olmaya en uygun kişidir (577 vd.; Ka'bî tarafında İbnü'r-Râvendî'ye hasredilen cevaplar için bk. Racha El Omari, *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhî/al-Ka'bî* (d. 319/931) (Leiden: Brill, 2016), 18, 25).

ile irtibatlandırılmıştır ki bu başlıklarda mereolojik argüman diğer yardımcı argümanların yanına eklenmiş durumdadır.

Yoktan yaratmaya dair arazlardan elde edilen delilin tarihi ile ilgili İbn Rüşd'ün yakın zamanda yapılmış çalışmalarda da geçen mezkûr açıklaması bundan dolayı hatalıdır. Delilin dördüncü iddiası Ebü'l-Hüzeyl ve diğer erken dönem kelâmcıları tarafından kanıtlanmadan bırakılmış veya ancak beşinci/on birinci yüzyıl kaynaklarının eksikliklerini fark edip teselsüle karşı deliller kullanılarak bu delili sağlama alması sonrasında tadil edilmiş değildir. Aslında mukaddime başlangıcından itibaren mereolojik argüman ile desteklenmiştir. Cüveynî arazlardan elde edilen delilin ciddi anlamda yeni bir versiyonunu geliştirmiş veya böyle yaptığını iddia etmiş değildir.³⁸ İbn Rüşd'ün, Cüveynî'nin dördüncü mukaddimeyi destekleyen ilk kelâmcı olduğuna dair görüşü onun Cüveynî öncesi Eş'arî metinlere ulaşımındaki eksiklikten ve Mu'tezilî tezlere hiç ulaşamamasından kaynaklanmaktadır.³⁹ Cüveynî'nin arazlara dayalı delile getirdiği aslında nispeten küçük yapısal bir değişikliktir ki buna genç Fahreddîn Râzî, Eş'arîlerle ilgili şu ifadelerini sunduğu yerde atıf yapmaktadır:

“Bizim [önceki] ashabımız dört prensibi; arazların ispatı ve hudûsu, arazlardan hâli olan cevherlerin imkânsızlığı ve dördüncü olarak “hâdislerden hâli olamayanın da hâdis olması gerektiği” olarak kabul etmişlerdir. Sonra onlar âlemin ezeli olduğunu düşünenlere başka bir tartışmada cevap vermişlerdir. Sonraki dönem [ashabımız] âlemin ezeli olduğunu düşünenlere karşı tartışmayı dört prensipten biri olarak kabul etmiş ve bu prensiplerden hâdisten hâli olamayanın hâdis olmasının gerekliliğinin çıktığını söylemişlerdir.”⁴⁰

Daha önce belirtildiği üzere, mütekaddim dönem *kelâm* kaynakları arazlardan elde edilen delili, genellikle âlemin ezeli olduğunu düşünenlerin teselsül iddiasını çürüterek dördüncü mukaddimeyi destekleyen argümanın sonuna eklemektedirler. Cüveynî tarafından (biraz önce atıf yapılan pasajda zikredilen “sonraki” dönem Eş'arîleri temsilen) gerçekleştirilen tadil, “hâdislerin başlangıcı vardır” şeklindeki mülhak tezi delilin içine yerleştirmektir. Bu tez “Hâdislerden önce var olmadıkları için cevherler de hâdistir” önermesinin yerini alarak delilin dördüncü mukaddimesi haline gelmiştir. Böylece delilin dört mukaddimesinden çıkmış olan (*terattebe alâ* veya *harece min*) bu son mukaddime, onun neticesi yapılmıştır.⁴¹ Cüveynî'nin geliştirmiş olduğu formülasyon delilin birleştirilmesi arzusunun doğmuştur: Dördüncü mukaddimeyi ispat edip sonrasında başka bir tartışmada âlemin ezeli olduğunu düşünenlerin karşı tezini çürütmek yerine, o bunların hepsini bir ve aynı tartışmada gerçekleştirmiştir.

³⁸ Davidson, Cüveynî'nin delilin yeni bir versiyonunu geliştirdiği için övgü aldığı söyleyen kişidir (*Proofs*, 14). Cüveynî dört tezli delile değil fakat açık şekilde teselsül iddiasına karşı kendi delillerinden birine atıf yapmaktadır (*Şâmil*, 218-19).

³⁹ İkinci nokta İbn Rüşd tarafından da kabul edilmektedir, *Keşf*, 118.

⁴⁰ er-Râzî, *Usûl*, 22a-b. Bu metinle ilgili olarak bk. Ayman Shihadeh, “Al-Râzî's Earliest Kalâm Work: Eastern Ash'arism in the Twelfth Century”, *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele (Leiden - Boston: Brill, 2020), 36-70. Râzî bu metinde Cüveynî'nin tanzimini takip etmektedir.

⁴¹ İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Musa - Ali Abdülhamîd (Kahire: Meketebetü'l-Hâncî, 1950), 17-18, 27; el-Cüveynî, *Şâmil*, 166, 220.

Cüveynî'nin, bu yeni formülasyonu eskisinden önemli derecede farklı görmediği, ikisinin de *Lüma*'nın erken dönem nüshasında yer alması ve aynı şekilde ele alınmasından dolayı açıktır.⁴²

4. Mereolojik Prensibe Felsefi İtiraz: Yahyâ b. Adî, İbn Sîna ve Diğerleri

Dikkatimizi mereolojik prensibin kelâmî savunularına ve ayrıntılarına yönlendirmeden önce ilk olarak Meşşâî filozoflar arasında ortaya çıkan eleştirileri incelemek gerekmektedir. Savunudan önce eleştiriler ile başlamamızı gerektiren oldukça iyi tarihsel ve analitik gerekçeler mevcuttur. Zikredildiği üzere prensibe başlangıçta basit bir formülasyon verilmiş ve etkin bir biçimde mutlak ve tümel uygulanabilirliğe sahip olarak kabul edilmişti. Devamında savunulmuş ve ilk dönemlerden itibaren özellikle Dehriyye ve sonrasında felâsife gibi kelâmî geleneğin dışından gelen eleştirilere cevap olarak kelâmcıların yoktan yaratılış delillerini keskinleştirdikleri diyalektik bir çevrede geliştirilmiştir. Bu itirazlar prensibe dair bizim de soracağımız ve bu bölümde türlerini ele alacağımız sorgulamalara sebep olmuştur. Neticede burada ele alınan filozoflar mereolojik prensibin sadece tümel formülasyonunu reddetmiş ve teolojik kayıtları ve savunuları ile ilgilenmemişlerdir.

Dehriyye akımının zayıflaması ve Aristoculuğun dördüncü/onuncu yüzyılda itibar kazanması ile arazlardan elde edilen *kelâm* delili bu kez Aristocu felsefenin karşıt geleneğinden gelen ikinci saldırı dalgası ile karşılaşmıştır. Delili iptale tahsis edilmiş olan kısa risaleler Bağdat'ın Hıristiyan Aristocusu Yahyâ bin Adî (ö. 363/974) ve yoktan yaratma delilini kabul edip yine de delilin birçok açıdan sağlam olmadığına ikna olan öğrencisi İbn Süver tarafından kaleme alınmıştır. İbn Süver, Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi ismen zikretmeden onun, arazlardan elde edilmiş olan delilinin yoktan yaratmanın tek delili olduğu görüşüne, bu delile itiraz ederken ileri sürülen doktrini reddetmediğini vurgulayarak cevap vermektedir.⁴³ O, Yahyâ en-Nahvî tarafından ileri sürülen bir delili daha kuvvetli alternatif bir delil olarak sunmaktadır. Arapça Aristoculuğun ezeli kolunu temsil eden İbn Sîna âlemin ezeliğini, yoktan yaratma delillerine ve arazlardan elde edilen delil dahil olmak üzere ezeliğin karşıtı delillere daha başka bir zorluk çıkararak savunmaktadır. Bu Aristocu reddiyelerin bazıları -özellikle de İbn Adî ve İbn Sîna'nın karşı çıkışları- arazlardan elde edilen delilin sonraki dönem teolojik versiyonları üzerinde önemli bir tesire sahiptir.

Bu iki filozof tarafından arazlardan elde edilen delili hedef alan en tesirli eleştiriler -mereolojik argümanın iptal edilmesi de dahil- onun dördüncü mukaddimesini hedef alanlardır. Tartışmanın tarihi ile oldukça ilgili olan Hanbelî kelâmcı İbn Teymiyye bu reddiyeleri ve bazı kelâmcılar tarafından sunulan itirazları Aristocu mantıktan ve cedel geleneğinden faydalanarak dört türde sınıflandırmaktadır:⁴⁴

1. *Müsâdera ale'l-matlûb*. Bununla argümanın tartışma konusuna dayanması kastedilmektedir, çünkü onda delilin sonucu öncül olarak sunulmaktadır (*müsâdera*). Bazı toplamlar, parçalarına özgü olan bir sıfatın toplama yayıldığı şekilde olanlardır. Bunlara A türünde toplamlar diyelim. B türündeki toplamlar de parçalarına özgü olan sıfatın onların toplamına

⁴² el-Cüveynî, *Lüma*, 87-88, 90.

⁴³ İbn Süver, *Makâle*, 243, 245-6. Ebû Hâşim'in tavrı için bk. İbn Metteveyh, *Mecmû*, 38, 71.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, 9/138-139.

yayılmadığı türdeki toplamlardır. Eleştirenlere göre mereolojik argümanın eksik kaldığı şey hâdis olmaklık sıfatında ortak olan nesnelere toplamının A türü toplam olduğuna dair delildir. İbn Teymiyye sonrasında dikkatini mereolojik prensibi destekte sunulan analogiden argümana doğru yöneltmektedir. Klasik *kelâmda* fıkhîta da olduğu gibi kıyas *asıl* olarak isimlendirilen özel bir şeyden (siyah kargalar toplamı) *fer'* olarak isimlendirilen (hâdisler toplamı) başka bir şeye tümel bir önermenin kurulmasına ihtiyaç duyulmaksızın çıkarım yapmayı içermektedir. Aristo mantığında *kıyâsu't-temsîl* olarak kavramsallaştırılan bu delil türü, cüzî örneklerden (siyah kargalar cümlesi) tümel bir önermeye (*mereolojik prensip*) ulaşma olarak tasvir edilir. İbn Teymiyye, eleştirenlerin, mereolojik argümanı destekleyenler tarafından sunulmuş olan kıyaslara üç itiraz şekli ile saldırdıklarına işaret etmektedir. Cedel ilminde öğretildiği üzere bu itiraz türleri kıyastan elde edilmiş olan delillere karşı kullanılabilir klasik itirazlardır:⁴⁵

2. *Men'*. Kıyas, illetin, iddianın özelliği olduğu durumda, hükmün birinci delile uygulanması sayesinde illeti gösteren bir iddia ile ortaya çıkmaktadır. Kargaların toplamı (birinci delil) siyahtır (hüküm), çünkü karga fertleri siyah olma vasfını taşımaktadır (*illet*). Sâil bu iddiayı çeşitli yollarla *men'* edebilir. Mesela, delil yükünü muallile bırakarak, hükmün illetini veya birinci ve ikinci örneklerin aynı vasfı taşıdığını reddedebilir. Aslında söz konusu kıyasa yönelik bu itiraz önceki itiraza irca edilebilir. Burada göz önüne aldığımız kaynakların hiçbirinde bu itiraz geçmemektedir.
3. *Muâraza*. Kıyası iptal eden bu yöntemlerden ikincisinde sâil, kıyasın, birinci iddiasının vasfına uyumlu olan fakat açık bir şekilde hükmünü paylaşmayan karşı örnekler sunar. Böylece, bu vasfı taşıyan tüm örnekler için hükmün geçerli olduğu şeklindeki tümel önermenin hatasına işaret eder.
4. *Fark*. Sâil birinci iddia ile ikincisi arasındaki oldukça önemli bir farklılığa işaret ederek kıyası iptal edebilir. Özellikle, birinci duruma uygun olan hükmün vasfının bir veya daha fazla açıdan ikinci örneğin vasfında bulunmadığını gösterir. Bu durumda hüküm doğal olarak ikinci duruma nakledilemez.

Mereolojik argümana yönelik itirazların bu faydalı taksimi, tartışmaya dair bizim kendi tahlilimize uygulanacaktır.

Üçüncü itiraz en çok kullanılan ve muhtemel en erken itirazlardan birini temsil etmektedir.⁴⁶ Kaynağı bilinmemektedir, ancak bir filozofa ait olması mümkün değildir. Cüveynî bu itirazı bir "ahmak insana" atfetmektedir ki bu ifade muhtemelen İbnü'r-Râvendî'yi îma etmektedir. İtiraz icmâ durumunda Müslümanların yanılmazlığı doktrininden yardım almaktadır: Her ne kadar müminlerin her biri yanılabilir de müminler toplamı yanılmazdır. Alternatif olarak, itiraz bazen de ferdî nâkillerin güvenilirliği sınırlı olsa da mütevâtir haberlerin kendisinden şüphe edilmeyecek şekilde sahih olması anlayışından da kaynaklanmaktadır.

⁴⁵ Bu cedel yöntemleri için bk. Walter E. Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (Cham: Springer, 2017), 152-154, 176-182.

⁴⁶ Anonim 1, 57-9; Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 240-2; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/67; Anonim 2, *Şerhu't-Tezkire*, vr. 13a-b; el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217.

Birinci ve üçüncü itirazlar, İbn Adî'nin mereolojik argümana mugalata diyerek saldırdığı *Makâle fi'r-red alâ men kâle bi-enne'l-ecsâme muhdese* başlıklı, arazlardan elde edilmiş olan *kelâm* deliline karşı kaleme aldığı kısa risalesinde temsil edilmektedir.⁴⁷ Göreceğimiz üzere bu risale kelâmcılara doğrudan etki etmiştir. İbn Adî, mereolojik prensibin kabul edilemeyeceğini, çünkü onu destekleyenlerin delil sunmakta yetersiz kaldıklarını belirtmektedir. Sonrasında o, parçalar tarafından paylaşılan hükmün gerçekte bütüne taşmadığı sayısız durum olduğunu söylemekte ve karşı örnekler sunmaktadır.⁴⁸ On bir poundluk kurşunu bir poundluk parçalara ayırsak, her bir parçanın bir kişi tarafından kaldırılması mümkün olurdu, ancak bu durum bütün için mümkün olmazdı. Aynı şekilde, bir müntensih bir kitabı istinsah ettiğinde, onun kitabın herhangi bir parçasını gözden kaçırmaması mümkündür, ancak kitabın tümünü gözden kaçırmaması mümkün değildir. İbn Adî'nin metni açık bir şekilde yaklaşım olarak cedeli olduğu için, hangi sıfatların parçalardan bütüne taşacağını ve hangi şartlar altında bu taşmanın gerçekleşeceğine dair kendi açıklamasını sunma ihtiyacı hissetmeden kelâmcıların mereolojik argümanının hatasını göstermeyi yeterli addetmektedir. O bunu *Makâle fi'l-küll ve'l-eczâ* başlıklı başka bir metninde yapmaktadır.⁴⁹

İbn Sîna'nın mereolojik prensibi ele alışı daha karmaşıktır. Bir eserinde o, formu sağlam değil ve öncülleri hatalı diyerek arazlardan elde edilen delili küçümsediğini ifade etmektedir.⁵⁰ Bu tavrı, onun erken dönem felsefi literatürden aktarılmış, fakat muasırı kelâmcılar tarafından yoktan yaratılmayı savunma amacıyla kullanılmış olan teselsüle karşı sunulan argümanlara cevabından kaynaklanmaktadır. İbn Sîna'nın cevapları, genel felsefi eserlerinde, en önemlisi de *Şifâ*'nın *Fizik* bölümünde ve daha kısa olan *el-Mebde'* ve *l-me'âd* adlı eserlerindeki ezeliyle ilgili tartışmalarında yer almaktadır. Cevapları daha yoğun bir şekilde onun *el-Hükûme fi huceci'l-müsbitîn li'l-mâzî mebde' zamânî* adlı kısa risalesinde yer almaktadır. Bu eser, Yahyâ en-Nahvî'nin âlemin ezeliğine karşı sunduğu delillerin yer aldığı kayıp bir eserine cevabına tahsis edilmiş bir eserdir.⁵¹ İbn Sîna, bu argümanların, geçmişte art arda gelen şeylerin bir toplam oluşturduğu ve farklı yollarla toplamların sayı açısından sonsuz olmasının imkânsızlığını gösterdiği düşüncesinden kaynaklandığını açıklamaktadır. Örneğin, meşhur tatbikî burhan, geçmişe doğru art arda gelen hareketlerin sonsuz olamayacağını ifade etmektedir, zira sonsuz olduğu farz edilirse tufana kadar olan hareket toplamı, şimdiki zamana kadar gelen toplamda daha kısa olacaktır; ancak sayı bakımından sonsuz olan bir şeyin sayı bakımından sonsuz olan başka bir şeyden daha kısa veya uzun olması mümkün değildir.⁵² İbn Sîna bu gibi delillerin geçmişte olan şeyleri mevcut, kemmi-

⁴⁷ İbn Adî Yahyâ, "Makâle fi'r-reddi alâ men kâle bi-enne'l-ecsâme muhdese 'Yahyâ İbn Adî on a Kalam Argument for Creation' içinde", çev. Peter Adamson - Robert Wisnovsky, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5 (2017), 234.

⁴⁸ İbn Adî, *Makâle fi'r-red*, 236.

⁴⁹ İbn Adî Yahyâ, "Makâle fi'l-küllî ve'l-eczâ", *Makâlât Yahyâ İbn 'Adî al-Felsefiyye*, thk. Sahban Khulayfât (Amman: University of Jordan, 1988), 212-219.

⁵⁰ Hüseyin İbn Abdullah İbn Sîna, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1973), 37.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Shlomo Pines, *Studies in Arabic Versions of the Greek Texts and in Medieval Science* (Kudüs: The Magness Press, 1986), 321-326.

⁵² Hüseyin İbn Abdullah İbn Sîna, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, I. es-Semâ'u't-tabî'î*, çev. John McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), I.II.11, 365. Burhan-ı tatbik, Yahyâ en-Nahvî tarafından sunulmuş ve *kelâm*da yeniden üretilmiştir (Davidson, *Proofs*, 88-9, 120-1).

hâsıl olarak ele aldığı, ancak aslında bu gibi niceliğin zihin dışında gerçekliğinin olmadığını, zira geçmişte varlığa gelen şeylerin halen var olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir.⁵³ Zihinde tasavvur edilenin aksine gerçek bir bütün mevcut şeylerin mürettep olarak bir araya gelmesini gerektirmektedir.⁵⁴ Bu tavır matematiksel realizmden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre kemiyetler maddî cisimlerin arazları gibi zihinden bağımsız gerçekliğe sahiptirler.⁵⁵

Şifâ'da çürütülen bir diğer delil, mütekaddim dönem *kelâm*ının mereolojik argümanıdır: “Her hareket hâdis olduğu için hareketlerin bütünlüğü ve toplamı da hâdistir.”⁵⁶ İbn Sîna cevabında, delil getirenler için şöyle söylemektedir:

“Fert ile toplam arasındaki farka dair ceahletlerini göstermektedirler, zira her bir fert belli bir sıfatla tavsif edildiğinde küllün aynı sıfat ile tavsif edilmesi gerekli değildir, aslında bir küllünün olması da gerekli değildir. Durum böyle olsaydı, her bir cüz bir cüz olduğundan dolayı küllün de cüz olması gerekirdi. Görmüyorlar mı⁵⁷ ki gelecekteki her bir ferdin varlığı mümkün iken onların toplamının varlığı mümkün değildir! Onların şu dedikleri de doğru değildir: Fertlerin her biri varlığa geldiğinde ve bundan dolayı tahakkuk ettiğinde toplam da aynı şekilde varlığa çıkar ve bundan dolayı sonsuz değildir. Meselenin hakikati bizim ifade ettiğimizdir: On sonsuz şey, birinin yok olması ile diğerinin var olması şeklinde mürettep olarak varlığa gelirse, şüphesiz bu on ferdin her biri bir zamanda varlığa çıkmıştır, diğer tarafından toplam dediğimiz tahakkuk etmiş bir şey olmayacaktır, zira toplam olması açısından bu şekildeki bir toplamın hiçbir varlığı yoktur.”⁵⁸

Dolayısıyla İbn Sîna, mereolojik argümana yönelik iki itiraz sunmaktadır, her ikisini de ilk başta zikretmektedir. Birincisi İbn Adî'nin mereolojik prensibe itirazının aynısıdır, yani birden fazla fert belli bir sıfatı paylaştığında onların toplamı da aynı sıfatı taşımak zorunda değildir. O iki muâraza (itirazın üçüncü şekli) sunmaktadır: Her bir ögeye cüz denebilirken toplama denemez; her ne kadar gelecekte vuku bulacak şeylerin her biri varlık bakımından mümkün olsa da onların toplamı varlık bakımından mümkün değildir. İbn Sîna'nın muhaliflerine göre ikinci netice gelecekte vuku bulacak şeylerin var olmaları veya olmamaları şeklindeki alternatif imkânlar düşüncesinden çıkmaktadır: Burada havanın yarın öğle vakti açık veya yağmurlu olması mümkündür, ancak ikisinin birden olması imkânsızdır. Ötesinde, her bir anda varlığı mümkün olan sonsuz sayıda şeyler olsa da -örneğin, sonsuz sayıda cevher- herhangi bir anda sonsuz sayıda şeyin var olması imkânsızdır.⁵⁹

⁵³ Hüseyin İbn Abdullah İbn Sîna, *el-Hükûme fi hüceci'l-müsbitîn li'l-mâzî mebbe' zamâni*, thk. Mahdi Mohaghegh (Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998), 142-144. Benzer bir itiraz Farabî'nin (ö. 339/950) *el-Mevcûdâtü'l-mütegayyire* başlıklı kayıp eserinde var görünmektedir (Musa Maimonides, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 220-221.).

⁵⁴ İbn Sîna, *Tabî'iyât*, I.III.11, 366-7; krş. *Hükûme*, 144-6, 148-9; *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, Danişgâh-i Tihârân, 1984), 47.

⁵⁵ İbn Sîna, *İlâhiyyât*, III.5, 199 vd. (toplam olması bakımından toplam şeylerde bulunur); Mohammad S Zarepour, “Avicenna on the Nature of Mathematical Objects”, *Dialogue* 55 (2016), 511-536.

⁵⁶ İbn Sîna, *Tabî'iyât*, I.III.11, 365.

⁵⁷ Tahkikte geçen *ve lâ yeravne* yerine *e-lâ yeravne* okunması tercih edilmiştir.

⁵⁸ İbn Sîna, *Tabî'iyât*, I.III.11, 368-369 (düzeltilmeleri ile birlikte McGinnis'in mükemmel tercümesine dayanılarak sunulmuştur); krş. *Mebde'*, 47.

⁵⁹ İbn Sîna'ya göre gelecekte vuku bulacak şeyler eş zamanlı değil de art arda gelme şeklinde var olacaklarından dolayı bir bütünlük oluşturmazlar (*Mebde'*, 47).

İbn Sîna ikinci itirazında şeylerin bir bütün oluşturduğu ve oluşturmadığı durumları birbirinden ayırmaktadır (*fark*). O, âlemin ezeli olduğuna karşı sunulan argümanlara dair art arda var olup yok olan şeyler zincirinin gerçek bir varlığı olmadığı şeklindeki genel eleştirisine atıf yapmaktadır. Geçmişte bir tertibe göre var olan hareketler zinciri en baştan külle sahip olmadığından dolayı ferdi sahibi olduğu şekilde bir sığata sahip olamaz. Bundan dolayı, her bir hareket ferdi hâdis olsa da hareketler bu sığatın kendilerine taşıacağı şekilde bir külle sahibi değildir.

Altıncı/on ikinci yüzyılda Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî özellikle mereolojik argümana olmak üzere, arazlardan elde edilen delile yeni bir saldırı başlattı. Onun eleştirisi “her bir hareket hâdis olduğundan dolayı hareketler toplamı da hâdis olmalıdır” iddiasının yalnızca *müsâdera ale'l-matlûb* olduğu şeklindedir.⁶⁰ Her bir hareket hâdis olsa bile mutlak hareketin hâdis olması zorunlu değildir. Bundan dolayı, parçalar hâdistir deyip bütün ezeli demek ile herhangi bir çelişki ortaya çıkmamaktadır.⁶¹ Ebü'l-Berekât bundan dolayı arazlardan elde edilmiş olan delilin erken dönem felsefi eleştirilerini seslendirmektedir. Burada kıyas olarak sunulduğu şekliyle o, orta terimin müşekkik olduğunu söylemektedir: Küçük öncülde “hâdis olandan hâli kalmaz” cümlesi “mutlak olarak hâdis olanlardan ayrı kalmaz” anlamına gelirken, büyük öncülde “muayyen bir hâdisten hâli kalmaz” anlamına gelmektedir.⁶²

Bu eleştiriler burada incelenmesine gerek olmayan sonraki dönem felsefe eserlerinde de seslendirilmiştir. İbn Sîna'nın her iki eleştirisi de kullanılmıştır. Bu eleştiriler Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından yeniden üretilmiştir. Ayrıca onlar tamamen olmasa da kısmen, onun eserleri ve şerhleri ile sonraki dönem felsefe kaynaklarına aktarılmıştır.⁶³

Filozoflar ve muhtemelen erken dönemde âlemin ezeli olduğunu düşünenler tarafından sunulan eleştiriler arasında mütekaddim dönem *kelâmında* en problematik olanı iki tür olarak ifade edebileceğimiz muâraza şeklinde sunulandır. Bazı sıfatlar sadece toplamlar için geçerli iken parçalar için geçerli değildir veya tam tersi (örneğin: “küme”, “on” ve “parça”); diğer sıfatlar prensipte ya parçalar ya da toplamlar için geçerlidir, ancak sıklıkla parçalar için geçerli iken toplam için geçerli değildir veya tam tersi (örneğin: daha zikredilmiş olan gelecekte vuku bulacak şeylerin imkânı). İbn Sîna'nın zaman bakımından sıralanmış bir zincirin parçalarının eş zamanlı olmamasına dayanan eleştirisi, yaklaşık olarak altıncı/on ikinci yüzyıldan itibaren kelâmcıların dikkatini çekmeye başlamıştır.

5. Mereolojik Prensibe Yönelik Kelâmî Müdâfaa ve İtirazlar

Daha önce zikredildiği üzere, Ebû Hâşim el-Cübbâî kendisinin mereolojik prensibinin erken dönem tatbikini bedîhî kabul ediyor görünmektedir. Sonra gelen kelâmcılar onu geliştirmek ve

⁶⁰ Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 3/31.

⁶¹ Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 3/45-46.

⁶² Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 3/31-32.

⁶³ Şihâbüddîn Yahyâ İbn Habeş es-Sühreverdî, *The Philosophy of Illumination [=Hikmetü'l-İsrâk]*, thk. John Walbridge - Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 120-121; İzzuddevle Sa'd İbn Mansûr İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye*, thk. Najafqulî Habîbî (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 2009), 3/275-6; Kutbuddin eş-Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkik (Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 2000), 393-394.

yoktan yaratmanın ve mereolojik argümanın maruz kaldığı sürekli eleştirilere karşı savunmak zorunda kalmışlardır. İbnü'r-Râvendî, dikkat çekildiği üzere, sıklıkla teselsül iddiasının başlıca savunucusu olarak zikredilse de Aristocu filozoflar tarafından sunulan eleştiriler klasik dönemde zaten oldukça dikkat çekmekteydi. Bağdat Aristoculuğu ile yakın bir ilişkisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, daha önce ele alınmış olan ve İbn Adî tarafından mereolojik argümana eleştiriler yöneltilen risalenin farkındaydı, zira *Teseffühü'l-edille* adlı eserinde bu eserden başka bir bölümü alıntılıyıp ona cevap vermektedir.⁶⁴ İbn Adî'nin risalesine bir itirazın da *Fi'r-red alâ Yahyâ İbn Adî fi 'itirâdihî delîli'l-muvahhidîn fi hadesi'l-âlem* başlığıyla Behşemî akidesine sahip olan Murtezâ tarafından kaleme alındığı nakledilmiştir.⁶⁵ Murtezâ ilaveten İbn Adî'ye *el-Kelâm fi mâ yetenâhâ ve lâ yetenâhâ* başlıklı bir cevap daha yazmıştır.⁶⁶ Her iki eserin de günümüze ulaştığı biliniyor değildir. Ebü'l-Hüseyn ayrıca ismini vermediği, büyük ihtimalle Aristocu olan ve tatmin edici bir cevap sunma konusunda başarısız olan bir hasmıyla gerçekleştirdiği münâzarasında mereolojik prensibi kullandığını aktarmaktadır.⁶⁷ Çağdaşı İbn Metteveyh mereolojik prensibin reddini büyük ihtimalle Bağdat Aristocularını kasteder şekilde "bazı filozoflara" atfetmektedir.⁶⁸ Biz, bundan dolayı beşinci/on birinci yüzyılın başlangıcı sularında Bağdat Aristocuları ile Mu'tezilî kelamcılar arasında, arazlardan elde edilen *kelâm* delilini ve özellikle mereolojik argümanı kuşatan bir tartışmanın oldukça fazla miktarda göstergesine sahibiz.

Hatırlanacaktır ki mereolojik argümanı destekte zikri geçen delil bir kıyastır ve mütekkaddim dönem *kelâm*ında bu kıyasın karşılaştığı en ciddi itiraz da muârazadan elde edilen itirazdır. Kelâmcılar mereolojik prensibi; her örneği kapsayan, tümel formülasyonundan, sıfatların daha dar bir kısmına uygun kayıtlı formülasyona doğru geliştirerek cevap vermişlerdir.

Prensip, sıfatların mütekkaddim dönem *kelâm* teorilerine uygun olarak kayıtlı hale getirilmiştir. En temel seviyede prensip, dilsel ve kavramsal alanın aksine sadece nesnelere hakikatleri alanında çalışmaktadır.⁶⁹ Yani, prensibin sadece nesnelere gerçek (*sâbit*) sıfatlarına uygulandığı söylenebilir.⁷⁰ Cüveynî, "hakikatler, infirad ve ictima durumlarına göre farklılık göstermezler" demektedir.⁷¹ Mu'tezilî kaynaklar yine de nesnenin harici bir illet sebebiyle sahip olabileceği veya olamayacağı mümkün sıfatları hariç tutarak prensibin uygulanabilirliğini vâcip sıfatlarla kayıtlama konusunda daha nettir. Farklı düşünce ekolleri zorunlu sıfatların nasıl gerçekleştiğine dair burada ayrıntısına girmeyeceğimiz muhtelif açıklamaları savunuyor olsalar da bu çalışmadaki amacımızın temeli aynıdır, yani bir vâcip sıfat, var olan bir nesnenin mahrum

⁶⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Teseffühü'l-edille*, el-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mtekkellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansâri - Wilfred Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 32 içinde (*yulzimuhû* yerine *yelzemuhû* şeklinde okunmuştur, 6. satır); krş. İbn Adî, *Makâle fi'r-red*, 230.

⁶⁵ Ahmed İbn Ali en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Musa el-Zencânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418), 270; Mirza Abdullah Efendi el-İsfehânî, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâdu'l-füdelâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetü'l-Hayyâm, 1981), 4/36.

⁶⁶ el-Murtezâ, *Mûlahhas*, 62; el-İsfehânî, *Riyâz*, 4/36.

⁶⁷ Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* içinde, thk. Wilfred Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), 138.

⁶⁸ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 66.

⁶⁹ el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217.

⁷⁰ Burada sadece Allah dışındaki nesnelere sıfatları ile ilgilenmekteyiz.

⁷¹ el-Cüveynî, *Şâmil*, 217; ayrıca bk. 31. dipnot.

kalamayacağı bir şeydir, bu sıfat zâtî bir sıfat olsa da olmasa da aynı durum geçerlidir. Nesne ve durumları tasvir eden ancak bu kriteri karşılamayan ifadeler mereolojik prensibin kapsamının dışındadır.

Biliyoruz ki mütekaddim dönem *kelâm* atomculuğunda monadlar yani cevherler ve arazlar sıfatları taşıyan şeylerdir. Peki toplamların durumu nedir? Bir toplamın ontolojik statüsü nedir ve toplamları tasvir eden ifadeler ne ölçüde onların gerçek sıfatlarıyla ilgilidir? Bu sorular doğrudan Melâhimî tarafından *Tuhfetü'l-mütekellimîn* adlı eserinde, İbn Sîna'ya karşı yoktan yaratmayı savunusunun başında cevaplandırılmıştır. Ona göre kelâmcılar ve filozoflar “âlemin varlığı” derken farklı şeyleri kastetmektedirler.⁷² Filozoflara göre iki şeyin birleşimi “parçaların toplamı veya parçaların her biri” olmayan üçüncü bir mürekkep şeyi oluşturabilir.⁷³ Bir insan, bina, sedir ve âlem bundan dolayı haddi zatında parçalarından farklı bir şey olarak var olur. Tıpkı oksimelin (sirkeli bal şerbeti) kendinde varlığa sahip olması ve karışımından üretildiği şeker ve sirkeden başka bir mevcut olması durumunda olduğu gibi. Doğaldır ki bu anlayış Meşşâî hilomorfizm (madde-suret kabulü) üzerine temellendirilmiştir. Bu kabule göre mürekkep olanın sureti bir ve muttasıldır ve cüzlerinin suretlerinin bir araya gelmesinden ibaret değildir. Bu anlayış daha önce Aristoteles'in *Metafizik Z.17* adlı eserinde ifade edilmiştir. *Kelâm*da sadece monadik parçalar yani cevherler ve arazlar var olur ve sadece onlar sıfatlara sahip olurlar. Onların terkibi vaz' edildiği belli bir yapıdaki cisim veya cisimlerin var olmasına sebep olur, ancak bu terkip parçalarından ayrı veya kendi başına sıfatları taşıyan bir şeyin varlığını ortaya çıkarmaz. Toplamın varlığı parçalarının varlığına indirgenebilir ve bununla uyumlu olarak sıfatlarının varlığı da parçalarındaki sıfatların terkibine indirgenebilir.⁷⁴ Sirkeli bal şerbeti kendinde bir mevcut değildir, ancak şeker ve sirke parçalarının karışımından oluşmaktadır.⁷⁵ Bundan dolayı kelâmcılar, bir kere parçalarının hudûsunu kanıtladıktan sonra âlemin hudûsu sonucunu çıkarmışlardır, çünkü onlara göre âlem parçaların bir araya gelmesinden başka bir şey değildir.

Prensip taraftarları, ifade ettikleri şey gerçek olmayan, sadece kavramsal olan betimleyici ifadelerin mereolojik prensibin kapsamının dışında kaldığı kaydına dayanarak ifadelerin bir kategorisini kolaylıkla alakasız olarak belirleyebilmişlerdir. Bazı ifadeler özel olarak toplamı gösteren (*ism-i cümle*) isimlerdir ve bundan dolayı ferdî parçaların sıfatlarına gönderme

⁷² el-Melâhimî, *Tuhfe*, 15.

⁷³ el-Melâhimî, *Tuhfe*, 16-17.

⁷⁴ Behşemîler, ilim ve bilgi gibi hayata özgü sıfatları istisna etmişlerdir. Onlar, bu sıfatları tekil arazlardan kaynaklanan ama canlı cismin tümünü niteleyen haller olarak ifade etmişlerdir. Bedenin tümüne ulaşmayan sıfatlar böyle değildir, onlar yalnızca arazın bulunduğu mahalli nitelemektedir (Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrina School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 39 vd; Ayman Shihadeh, “Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, *The Muslim World* 102 (2012), 449-458. Bu kısımda söz konusu görüşe yöneltilen Eş'arî itirazlar tartışılmaktadır). Canlıya ait sıfatlar yine de mürekkep cisim için birleştirici bir mahiyete sebep olmamaktadır. Sıfatların Behşemîler tarafından bu şekilde hal olarak kabul edilmesine karşı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Melâhimî tarafından itiraz edilmiştir. İkincisi sadece şu yorumu yapmıştır: Toplamın, ayrılmış olan parçalarında olmayan bir tesiri olabilir, her ne kadar bu durum onun parçalarından farklı bir hakikate sahip olduğunu ima eder olarak kabul edilmesi zorunlu olmasa da. (Ben hali, “state” olarak tercüme edildiğinde kaybolmuş olan anlamı göstermek amacıyla “reified attribute” olarak tercüme ettim).

⁷⁵ Şeker ve sirke de cevherler ve arazların (renk, tat, koku vs.) karışımından başka bir şey değildir ve onlar haddi zatında aslında bir madde değildir.

yapmazlar.⁷⁶ Bunlar, “on”, insan bedenini oluşturan parçalar toplamının ismi olan “insan”,⁷⁷ “sonlu” ve “sonsuz”⁷⁸ gibi isimleri içermektedir. Açıklandığı üzere, bunlar bütüne vazedilmiş isimlerdir, sıfat taşıyan mürekkep maddeler anlamına gelmemektedir. Bununla ilgili olarak Melâhimî, “on olması açısından onun gerçek (*sâbit*) bir sıfat taşımadığı”⁷⁹ yorumunu yapmaktadır. Sadece belli bir yapıda sıralanmış olan belli monadlardan oluşan bir bütünlük olduğu sürece biz onu kavramsal olarak ve dil açısından belirli bir tür toplam olarak isimlendirebiliriz. Bünye normal olarak cisim veya cisimlerin şekli olarak açıklanır, ancak zaman bakımından geçici olabilir, çünkü bazı ifadeler zaman bakımından geçici olarak tertip edilmiş şeyler zincirini ifade etmektedir, belli hareketlerin toplamı olarak isimlendirilen “namaz”, “hafta” ve “çiftçilik” gibi. Her durumda, bünye, aksi durumda mahrum kalacağı parçalarına dair bir hakikat sunmaz.⁸⁰ Bundan dolayı biz her bir parçasının sonsuz olduğunu nefyederken toplamın sonsuz olduğunu söylemekle bir çelişkiye düşmüş olmayız. Aynı sebeple, parçalar parça oldukları sürece onlara verilmiş olan isimlerin toplamı gösteremediğini farz edebiliriz. Bu kayıt, İbn Sîna’nın “parça” ifadesinin her parçaya uygulandığını ancak bütüne uygulanmadığı şeklindeki itirazını çürütmektedir.

Aynı şekilde Cüveynî sıklıkla tartışılan, toplamın doğruluğuna itimadın fertlerdekinden farklı olduğu icmâ ve tevatür gibi karşı örnekleri irdelemektedir.⁸¹ Bir haber aldıktan sonra dinleyicide var olan bilgi veya inanç (sözlü veya yazılı) haber veya muhbirin hakikatine tekabül etmemektedir, onun güvenilirliği mereolojik prensibin uygulanabileceği haber veya muhbirin gerçek bir sıfatı değildir. O, sadece Allah’ın iradesinin bir fonksiyonudur. İki şeyin ilişkisi tamamen Allah’ın âdeti cari kılmasına mebnîdir. Allah, duyanlarda tek bir nâkilden nakledilmiş olan haberi aldıklarında âdeten yakîn yaratmaz, ancak tevâtüren nakledilen haber onlara geldiğinde bu kesinliği yaratır. Allah, tersini yaparak adeti bozmayı da tercih edebilir.

Behşemî Mu’tezilîler, aynı karşı örneği inceleyerek, mereolojik prensibin mümkün sıfatları hariç tutarak yalnızca zorunlu sıfatlara uygulanabileceği kaydına başvurmuşlardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından belirlenen iki cevaz türü söz konusu olduğunda prensibin işlemeyeceğini iddia

⁷⁶ Bunlar *kavm* ve *cemaat* gibi fertler topluluğunu belirten cemi’ isimler değildir.

⁷⁷ Mükeddîm dönem *kelâmında* bir bütün olarak insan kavramı için bk. Shihadeh, “Classical Ash’arî Anthropology”, 437 vd.

⁷⁸ Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 243; krş. Anonim 1, 55-56; el-Cüşemî, *Şerh*, vr. 258a-b; el-Melâhimî, *Tuhfe*, 20. Tam ifadesi ile söylenecek olursa *mütenâhî*, “*lehû nihâye/âhir*” anlamına gelmektedir ve bundan dolayı sadece bölünebilir şeylerin bütünü veya parçaları için söylenebilir (daha önce geçmiş olan *evvel* ile karşılaştırmız). Allah’ın *nihâyeti yoktur* sözü, O’nun parçaları olduğunu zannettiren bir söz olması açısından mecazidir, zira tam manasıyla O’nun herhangi bir son parçaya sahip olmadığı anlamına gelmektedir.

⁷⁹ el-Melâhimî, *Tuhfe*, 20.

⁸⁰ Burada ifade edilen *hakikat* kelimesinin ontolojik anlamı, “meczaz” anlamının zıddı olacak şekilde kullanıldığı yerdeki anlamı ile karıştırılmamalıdır. İkincisi kelâmcıların *hakikatü’l-insan* tartışmalarında kastettiği anlamdır. Onlar “insan” ifadesinin anlamına atıf yapmaktadırlar, insanın bir nesne olarak hakikatine değil.

⁸¹ el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217. *bi hakikatihî râci’* yerine *bi hakîka râci’a* okunmuştur (217, 5. satır; İstanbul Yazma Eserler Kütüphanesi, Fazl Ahmed Paşa, vr. 49b, *bi hakîka râci’* olarak geçmektedir). Tahkikteki ve *izâ sebeka ... bi munkazin* şeklinde not (7-13 satırlar) müstensihin işaret ettiği üzere kenarda yer alan bir nottur, ancak muhakkik tarafından hatalı şekilde ana metne eklenmiştir.

etmişlerdir.⁸² Birincisi, fâilin bir şeyi ortaya koymak için kullandığı kudretinde var olan objektif imkândır. Bundan dolayı sonsuz sayıda cevherin, onlar Allah'ın makdûru oldukları sürece varlığı mümkündür ve benim kudretim nesnesi olması açısından sınırlı miktarda şeyin de şu an için varlığı mümkündür. Yine de bu tür mümkünler kümesinin toplamı şu an için imkânsızdır. İmkânsızlık, kısmen, onların alternatif ve dolayısıyla karşılıklı olarak birbirlerini dışarıda bırakan imkânlar olmasından kaynaklanmaktadır: Sağ kolumun hareket emesi veya etmemesi şu an için benim kudretim taalluk ettiği şeyler olsa da aynı zamanda sağ kolumu hem hareket ettirmem hem de hareket ettirmem imkânsızdır. Ek olarak, Allah'ın kudretine konu olan şeyler sonsuz olduğu için herhangi belli bir zamanda onların sonlu bir kısmı tahakkuk edebilir. Cevazın ikinci türü şüpheden kaynaklanan epistemik veya sübjektif imkândır. Ebû Reşîd iki örnek vermektedir: Bildiğime göre, şehrimde yaşayan herkesin dün mercimek çorbası yediğini veya bugünün salı olduğunu unuttuğunu mümkün farz ediyorum. Ancak bundan, şehirdeki her kişinin dün mercimek çorbası yediğini veya bugünün ne olduğunu bilmediğini çıkaramıyorum.⁸³ Diğer bir garip örnek ise yalnızca bir kaynaktan sunulmaktadır: Biz her insanın aynı muayyen bir zamanda ölebileceği imkânını kabul etsek de insanların tümünün aynı anda ölmesini imkânsız sayarız.⁸⁴ Benzer şekilde, her bir insan ferdinin yanılabilir olması hükmü sübjektif imkânı ifade etmektedir: Çünkü her bir insan ferdi belli bir meselede hatalı görüşü kabul edebileceğinden dolayı, biz mesele kendisine sunulduğunda Zeyd'in doğru görüşü kabul edeceğinden emin olamayız. Müslümanlar toplumunun, buna uygun olarak hatalı görüşü kabul ihtimali olduğu sonucunu çıkaramayız. Bundan dolayı, bir müminin hatalı olabileceğini kabul ederken nass temelli bir delille Müslüman toplumunun hatasızlığını kabul etmek çelişki değildir. Zira kaynaklarımıza göre, bir kafirin kelâmî olarak yanlış bir inanca sahip olduğunu düşünürken tüm toplumun yanlış inanca sahip olduğunu nefy etmek çelişkidir.

Bu Behşemî kayıtlama, ashaplarından olan Basralı Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından *Teseffühü'l-edille* adlı eserinde eleştirilmiştir. Bu eser, kendisinden önceki âlimlerin delillerini incelediği geniş ancak tamamlanmamış bir eserdir. O, sabit sıfatlar ile imkân arasında yaptıkları ayırma karşı deliller getirmektedir.⁸⁵ Var olan bir şeydeki imkân, onun sabit ve vâcip bir sıfatıdır (*el-cevâzu hüve's-sifetü's-sâbite ve cevâzu zâlike vâcibun*) demektir. Yanılma payı yani hata imkânı her bir ferdin sabit bir sıfatıdır ve bizzat onların toplamının da bir sıfatı olmalıdır. Aynı durum Allah'ın makdûrları için de az çok geçerlidir. Ancak, imkânın sübutunu olumlayarak Ebü'l-Hüseyin'in kastettiği şey, bu makalenin konusunu aşan bir meseledir ve Behşemî teoriden oldukça farklı olan onun kendi sıfat teorisine dair bilgimizin şimdiki hali ile cevaplandırılmaz. Her

⁸² Anonim 1, 57; Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 241. Mu'tezile etkisiyle Cüveynî tarafından yapılmış olan bu taksim için bk. Shihadeh, "Argument from Ignorance", 195-198.

⁸³ Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 241. Metin, ne olduğunu saptayamadığım *musabbera* denilen bir yemekten bahsetmektedir. Mercimek çorbası onun yerine geçmesi mümkün bir yiyecektir.

⁸⁴ Anonim 1, 57. Bu örnek epistemik imkânın örneği olarak ele alınmıştır, çünkü yaşayan bir insanın ölüm anını bilmememiz üzerine kurulmuştur ve aslında sadece bu şekilde düşünülürse doğru bir örnek olarak sunulabilir. Ancak bu örnek objektif imkân örneği olarak da ele alınabilir, çünkü ölüm -kelâmcılara göre- Allah'ın kudreti ile ortaya çıkar ve herhangi bir zamanda herhangi bir insanın ölümünü gerçekleştirmek O'nun kudretindedir. Bir Mu'tezilî, tahminimce, Allah'ın tüm insanları aynı anda öldürmesinin imkânsız olmadığını ve aslında kıyamet gününde böyle yapacağını kabul edecektir.

⁸⁵ Ebü'l-Hüseyin, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed*, 138 içinde (13. satır *infrâdihî* olarak okunmuştur); *Tuhfe*, 21-22.

durumda, Ebü'l-Hüseyn, icmâ ile ilgili kafa karışıklığına kendi çözümünü sunmaya devam etmektedir. Bunun yanlış bir karşı örnek olduğunu iddia etmektedir, çünkü icmâ belli bir meselede, fertler hata ihtimali taşıdıklarında, görüşü kabul etmeleri veya reddetmelerinden önce değil, sadece hepsi gerçekten görüşü onayladıklarında ortaya çıkar. Bundan dolayı mereolojik prensip ile irtibatlıdır, çünkü her bir mümin doğru görüşe sahiptir, dolayısıyla açık bir şekilde müminler topluluğu da böyledir. Bu, fertler fert olarak hata imkânına sahip iken nasıl kolektif olarak yanlış payından masum olabilirler şeklindeki başka bir soruyu doğurmaktadır. Ebü'l-Hüseyn ferdin hükmünün diğer fertlerden ayrı olmak veya onlarla birlikte olmak durumlarına bağlı olduğunu söylemektedir. Müminler birlikte bir görüşe ulaştıklarında hata etmezler, çünkü Allah onları kolektif bir hatadan korumaktadır. Aynı şekilde, O'nun kudretine konu olan her bir şeyin varlığı mümkündür, ancak Allah'ın kudretine konu olan sonsuz sayıda şeyin cümlesinin varlığı kolektif olarak imkânsızdır.

Mereolojik argümanı bu şekilde kurtarma girişimi, Ebü'l-Hüseyn'in daha önceki *Ğurerü'l-edille* adlı eserinde sunduğuna dair daha önceki gözlemimizi yansıtır görünmektedir. *Teseffüh*'ü kaleme aldığı zamanda ise o, mereolojik argümanın sağlam olmadığını söylemektedir, zira şöyle devam etmektedir:

“Mezhebimizin üstadları tarafından kullanılan bu argümanı onu herhangi bir şekilde cevaplayamayan [zikredilmeye değer bir cevap veremeyen] hasımlarımızdan biri ile münazaramda kullandım. Yine de sonradan bana açık oldu ki argüman [sonucu] çıkarmamaktadır.”⁸⁶

Hasmı, daha önce zikredildiği üzere, muhtemelen bir Aristocudur. Ebü'l-Hüseyn tarafından, mereolojik argümanı terkine dair oluşturulan itiraz başka bir fark itirazı örneğidir, zira itiraz aynı renkle renklendirilmiş cisimlerle kurulan kıyası geçersiz kılan bir farka işaret etmektedir.⁸⁷ “Tüm kargalar siyahtır” cümlesi aslında “her bir karga siyahtır” cümlesine döndürülebilir, zira karga fertlerinin siyahlığından farklı olarak bütününe sahip olduğu bir siyahlık yoktur, çünkü bütün parçaların terkibinden başka bir şey değildir. Bunun zıddına, “geçmiş hareketler zincirinin bir başlangıcı vardır” ifadesi “her hareketin başlangıcı vardır” ifadesine dönüştürülmez, çünkü ikinci ifadede ferdi hareketlerin dayandığı nitelik hâdis olmaktır, yani her hareket yok iken var olmaktadır. Birinci ifadedeki hareketler zincirinin dayandığı nitelik ise başka herhangi bir hareketin kendisinden önce olmadığı bir hareket ile başlama niteliğidir.⁸⁸ Bundan dolayı kıyasın iki delili arasında bir mütekalibiyet söz konusu değildir. Benzer şekilde Ebü'l-Hüseyn, Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin hâdis şeyler zincirinin başlangıcı olduğunu söylemek çelişkidir iddiasına karşı çıkmaktadır.⁸⁹

Kanaatimce Ebü'l-Hüseyn mütekaddim dönemde mereolojik prensibi reddeden ilk kelâmcıdır. Onun itirazı takipçisi Melâhimî tarafından *Mu'temed* adlı eserinde mereolojik argümanın -

⁸⁶ Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed* içinde, 138.

⁸⁷ Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed* içinde, 138-139 (s. 138, 20-21 satırdaki metin bozukluğu olarak görülen şeye rağmen bu nokta açıktır, özellikle *en-nefyü'l-sevâdân* kısmı).

⁸⁸ Krş. el-Melâhimî, *Tuhfe*, 20-21; delilin herhangi bir atıf olmaksızın aktarıldığı yer. s. 20, 24. satırda *bi kevn* yerine *lâ bi kevn* şeklinde ve s. 21, 3. satırda *te'nede* yerine *te'taddu* şeklinde okunmuştur.

⁸⁹ Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed* içinde, 85.

beklendiği gibi- uygun bulunmadığı ve Behşemîlere atfedildiği yerde aktarılmaktadır. Melâhimî daha sonraki eseri *Fâik*'te bunu tamamen görmezden gelmektedir.⁹⁰ Ancak, *Tuhfetü'l-mütekellimîn* isimindeki felsefe reddiyesini yazdığına mereolojik argümanın şiddetli bir savunusunu teklif ederek hocasının önceki görüşüne dönmektedir ki mereolojik argüman onun arazlardan elde edilen delilin dördüncü mukaddimesine dair temel iddiası olmuştur.

İbn Sîna'nın, arazların eş zamanlı olmamasına dayanarak sunduğu mereolojik argüman eleştirisine gelince, ona atıf yapan ilk kelâmcı eleştirinin kuvvetini gören ve kabul eden Gazzâlî'dir (ö. 505/1111).⁹¹ Bundan dolayı o, kelâmî eseri *İktisâd*'da arazlardan elde edilen delilin dördüncü mukaddimesini kanıtlamak için bu argümanı kullanmamaktadır.⁹² İbn Sîna'nın eleştirisine ilk itiraz, İbn Sîna'nın daha önce zikredilen *Hükûme* adlı eserine *Hudûsu'l-âlem* başlığıyla cevap yazan Gazzâlî takipçisi İbn Gaylân el-Belhî (ö. 590/1194) tarafından gelmektedir. O, İbn Sîna'nın eleştirisine, sayılar ve dolayısıyla toplamlar itibaridir diyerek karşı çıkmaktadır: Hariçte var olan şeyler sayılan nesnelere, sayılar ise yalnızca zihinde mevcuttur. Bu durum şu gözlem ile kanıtlanmaktadır: Biz duraksamadan bütüne, bir (ordu) ve çok (askerler) hükümlerini vermekteyiz ve birlik ve çokluk birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan şeylerdir, bundan dolayı aynı nesnede var olmaları mümkün değildir ve dolayısıyla onlar yalnızca zihinde var olurlar. Buradan, toplamlar eş zamanlı olsunlar ya da olmasınlar, her iki durumda da kavramsaldır yargısı çıkmaktadır.⁹³ İbn Gaylân devamında mütekaddim dönem kelâmının mereolojik prensibini savunmaktadır: Bir özellik fertlere veya toplama has olmadıkça eş zamanlı olsun veya olmasın parçalardan toplama aktarılır.⁹⁴

Fahreddîn Râzî, yedinci/on üçüncü yüzyılın başı sularında -erken dönem eseri *Nihâyetü'l-ukûl* ve sonraki dönem eseri *el-Metâlibu'l-âliye* eserleri de dahil- muhtelif eserlerinde mereolojik argümana dair başka bir eleştiri sunmaktadır. Yaşça büyük çağdaşı İbn Gaylân gibi Râzî de İbn Sîna'nın mereolojik argümana karşı temel itirazını eş zamanlı olmamaktan elde edilen itiraz olarak belirlemiştir ve bu itirazı temelsiz kabul ederek reddetmiştir.⁹⁵ "Hâdisler toplamı mevcuttur" şeklindeki genel ifade bu şeyler bir arada veya ayrı ve art arda var olduğunda geçerli olur. Ben, şehirdeki tüm kişilerle görüştüsem, sen onlarla tek seferde mi yoksa fert fert mi

⁹⁰ el-Melâhimî, *Mu'temed*, 138; *Fâik*, 14-15.

⁹¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927), 33. Gazzâlî, İbn Sîna'nın eleştirilerini Tanrı'nın varlığının imkânı deliline karşı uygulamaktadır. Yine de Gazzâlî delilin bu kısmını *kelâm* mereolojik prensibinin tatbiki olarak yanlış anlamıştır, zira prensip böyle değildir (*Tehâfüt*, 138-142). Melâhimî de aynı şekilde yapmaktadır (*Tuhfe*, 42-43).

⁹² el-Gazzâlî, *İktisâd*, 31-4; krş. *er-Risâletü'l-Kudsiyye*, thk. Abdel Latif Tibawi, "al-Ghazâlî's Sojourn in Damascus and Jerusalem" içinde, *Islamic Quartely* 9 (1965); 65-122, 81.

⁹³ İbn Gaylân, *Hudûs*, 25-26.

⁹⁴ İbn Gaylân, *Hudûs*, 36. O, -mereolojik prensip de dahil- arazlardan elde edilen delilden bahsetmektedir, ancak onu filozofların ezililik kabulleri karşısında etkisiz görmektedir ve bundan dolayı delili iletmemektedir (*Hudûs*, 15-6; Ayman Shihadeh, "A Post-Ghazâlian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylân al-Balkhî on the Materia Medica of the Canon of Medicine", *Journal of Islamic Studies* 24 (2013), 143-144).

⁹⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmad H. al-Saqqâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4/253-254, 262-263. Râzî, İbn Sîna'nın *Hükûme* adlı eserinden haberdardır, zira İbn Gaylân'ın *Hudûsu'l-âlem* adlı eserini okuduğu ve cevap yazdığı görülmektedir (Shihadeh, "Post-Ghazâlian Critic", 146).

görüştüğümü haklı olarak sorabilirsin. Râzî'ye göre İbn Sîna "toplamın" kendi dar tanımını gerekçelendirememiştir.

Râzî buna rağmen aynı renge sahip cisimlerle kurulan kıyastan elde edilen standart *kelâm* argümanını iki noktada hasarlı görmekte ve iptal etmektedir.⁹⁶ Birincisi, (*muâraza*) bu tür kıyasların, en azından bazı bütünlerin parçaları ile aynı sıfatları taşıdıklarını göstermekten ileri gidemediğini ve bundan dolayı delilin ihtiyaç duyduğu şey olan mereolojik prensibin tüm iddialara tümel olarak uygulanabilirliğini sağlayamadığını ifade etmektedir.⁹⁷ Toplamların, aslında parçaları ile aynı sıfatları taşımadıklarını -erken dönem eserlerinde sunulan örnekleri içerecek şekilde- göstererek karşı bir delil zikretmektedir. Örneğin, bir şeye "parça" denirse ona "toplam" denemez, fertler yanılabilir olsa da ümmet yanılmazdır ve her bir kevn arazının belli bir cisimde olmaması mümkündür, ancak tüm kevn arazlarının oradan çekilmesi mümkün değildir.⁹⁸ Râzî, Basra Mu'tezilesi'nin bu karşı delilleri çürütme örneklerini sunmamaktadır. İkinci itiraz (fark) sunulan kıyastaki iki durum arasındaki temel farklılığı ifade etmektedir. Ancak onun belirlediği farklılık epistemiktir: Siyah kargalar toplamının siyah olması zaruri olsa da başlangıcı olan şeyler toplamının başlangıcı olması gerektiği aynı şekilde açık değildir. Bu, iki örneğin eşit olmadığını ya da en azından eşitliklerini kurmak için daha fazla uğraşılması gerektiğini göstermektedir.

Râzî, mütekaddim dönem *kelâm*'ın mereolojik argümanına karşı çıkmasına rağmen İbn Sîna'nın mahiyet görüşünden esinlenmiş yeni bir argüman sunmaktadır. Bu argüman sonraki eserlerinin çoğunda mereolojik argümanın formülasyonu olarak ele alınmaktadır. Teselsüle karşı, hareketin mahiyetinin ezeli olamayacağını iddia ederek cevap vermektedir:

"Hareketlerin hakikati ve mahiyeti bir durumdan bir başkasına geçmektir. Bundan dolayı hareket, naklin gerçekleştiği durum tarafından öncelenmiştir. Dolayısıyla, hareketin hakikati başka bir şey tarafından öncelenmeyi (mesbûkiyet) gerektirmektedir. Ezellik hakikati ise başka bir şey tarafından öncelenmeyi gerektirmez. Dolayısıyla hareket ile ezeliğin örtüşmesi imkânsızdır."⁹⁹

Râzî, önceki hal tarafından öncelenme kavramının hareketin mahiyeti tarafından gerektirilen bir kurucu unsur olduğunu ve bundan dolayı ferdi hareketler için değil kendinde hareket için de geçerli olması gerektiğini düşünmektedir.¹⁰⁰ Hareketin mahiyeti somut görüntüsü ile zihin dışında gerçekleştiğinden dolayı mesbûkiyet onların bütünü için geçerli olmalıdır, yani o hareket dışında bir şeyle öncelenmelidir ve netice olarak hareketlerin geçmişe doğru teselsülü imkânsızdır. Sonuç olarak bu argüman mütekaddim *kelâm*'ın mereolojik argümanı ile fertlerin özelliğinin onların

⁹⁶ er-Râzî, *Nihâye*, 1/343; *Metâlib*, 4/277-8; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Zeynü'l-Abidin el-Mûsevî (Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1343), 1/666; 668-669 (sadece ilk itiraz).

⁹⁷ Bu ifadeler onun, kıyas delilinin *kelâm* ve felsefenin amaçları için yetersiz olduğuna dair ifadeleri ile uyumludur (*Nihâye*, 1/133-136).

⁹⁸ Kevn arazları cevherin mekanını belirleyen arazlardır.

⁹⁹ Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmad H. al-Saqqâ (Beirut: Dâru'l-Cil, 1990), 19; krş. Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-hükema ve'l-mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1991), 286; Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmad H. al-Saqqâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 35.

¹⁰⁰ er-Râzî, *Muhassal*, 293, 297-298.

toplama genişletilmesi konusunda yakınlaşmaktadır. Bu ihtilafa sebep olan delili kuşatan müteahhir dönem tartışmaları çalışmamızın kapsamı dışındadır.¹⁰¹ Ancak şu kadarına işaret edeyim ki, Râzî'nin yeni delili, geleneksel mereolojik argüman kadar, bir mahiyeti oluşturan kavramların ferdî mahiyetin somut örneğinde zorunlu olarak bulunması gereklidir, ancak bu kavramlar örneklerin toplamında bulunmamaktadır, itirazına açıktır.

Mereolojik argüman erken-modern döneme kadar tartışılmaya devam etmiştir. Mütেকaddim dönem *kelâmın* argümanı ve Râzî'nin argümanının farklı şekilleri müteahhir dönem kaynaklarında kullanılmış ve diğer kaynaklarda ve filozofların eserlerinde çürütülmüştür. İlgili çekici olan, Râzî'nin mereolojik argümanı eleştirisini merkeze alan ve teselsül eleştirisi için onu farklı şekilde geliştiren İbn Teymiyye'nin konumudur. O Allah'ın âlemi yaratana kadar ezelde âtil bir fâil olması şeklindeki *kelâm* anlayışına karşı çıkmaktadır.¹⁰² Her durumda da her ne kadar kanıt olarak kullanılmaya ve tartışılmaya devam ediliyor olsa da mereolojik argümanın önemi yoktan yaratmayı destekleyen ve teselsülü iptal eden başka delillerin geliştirilmesi ile bir miktar azalmıştır.

¹⁰¹ Takipçilerine örnek: Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 246; Sadeddin Mes'ûd İbn Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 3/109-13. Muhaliflere örnek: Şihâbüddin Ahmed İbn İdris el-Karâfî, *Şerhu'l-Erbâîn fi usûli'd-dîn*, thk. Nizar Hammâdî (Kahire: Dâru'l-Asâle, 2020), 45-46; Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 198; Necmüddin Ali İbn Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, thk. Salih A. et-Türkî, 2002, 52. (*yuâfi* yerine *lâ yunâfi* şeklinde okunmuştur, 19. satır); Celâleddîn Muhammed İbn Es'âd ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2002), 49; İsmail İbn Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Matba'atü'l-Hâcci'l-Muhrim Efendi el-Busnevî, 1303), 84-86.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Der'u te'âruz*, 9/137-147; *Minhâcu's-sünneti'l-nebeviyye fi'r-red ale'l-kelâmi's-şî'a'l-kaderiyye*, thk. Muhammed R. Sâlim (Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1986), 1/426-432. Diğer daha kısa tartışmalar külliyyatının farklı yerlerinde bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyn'in *Teseffüh*'üne ulaşma imkânı olmayan İbn Teymiyye, ironik olarak onu mereolojik argümanı destekleyenlerin en önde geleni ve Râzî'yi de delilin karşıtlarının önde geleni olarak isimlendirmiştir.

Kaynakça

- Anonim 1. “Başlıksız bölümler”. *es-Sâhib ibn Abbâd Promoter of Rational Theology: Two Mu‘tazilî kalam Texts from the Cairo Geniza*. thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke. 27-83. Leiden: Brill, 2017.
- Anonim 2. *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Medresetü'l-îlâhiyyât bi Dâri'l-Fünûn et-Türkiyye, 1928.
- Brunschving, Robert. “Çâmi' Mâni”. *Etudes d'islamologie*. ed. Abdel Magid Turki. 2/355-357. Paris: Editions Larose, 1976.
- el-Buthânî, Ebû Tâlib Yahyâ İbni'l-Hüseyn. *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*. thk. Camila Adang vd. Leiden: Brill, 2011.
- el-Cüşemî, el-Muhassin İbn Muhammed el-Hâkim. *Şerhu Uyûni'l-mesâil*. San'a Yazma Eserler Kütüphanesi, el-Câmiu'l-kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali S. en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Me'ârif, 1969.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. İstanbul Yazma Eserler Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-îtikâd*. thk. Muhammed Musa - Ali Abdülhamîd. Kahire: Meketebetü'l-Hâncî, 1950.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *Luma'ü'l-edille fi kavâidi akâidi'l-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Fevkiyye H. Mahmûd. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- ed-Devvânî, Celâleddîn Muhammed İbn Es'âd. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2002.
- Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî. *Ziyâdâtü'ş-Şerh*. thk. Muhammed A. Ebû Rîza. Kahire: Müessesetü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tiba'â ve'n-Neşr, 1969.
- Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Hîbetullah İbn Ali. *el-Mu'teber fi'l-hikme*. thk. Abdullah el-Alevî el-Hadramî. Haydârabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- El Omari, Racha. *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhi/al-Ka'bi (d. 319/931)*. Leiden: Brill, 2016.
- el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân. *el-Gunye fi'l-keâm*. thk. Mustafa H. Abdülhâdî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. çev. Gwendolin Goldblum. Leiden: Brill, 2017.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali İbn İsmâil. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrina School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. İbrahim A. Çubukçu - Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. "er-Risâletü'l-kudsiyye 'Al-Ghazali's Sojourn in Damascus and Jerusalem' içinde". *Islamic Quarterly* 9 (1965), 65-122.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife* [Tahôfat al-Falâsifat ou 'Incoherence des Philosophes']. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927.

Gelenbevî, İsmail İbn Mustafa. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matba'atü'l-Hâcci'l-Muhrim Efendi el-Busnevî, 1303.

Gimaret, Daniel. *La Doctrine d'al-Ash'arî*. Paris: Cerf, 2007.

el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdurrahîm İbn Muhammed. *Kitâbu'l-İntisâr*. thk. Albert N. Nader. Beyrut: el-Meketebetü'l-Katûlîkiyye, 1957.

el-Herrâsî, el-Kiyâ. *Usûlu'd-dîn*. Kahire Yazma Eserler Kütüphanesi, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kalâm 290.

İbn Gaylân el-Belhî, Ömer İbn Ali. *Hudûsu'l-âlem*. thk. Mehdî Muhakkik. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali İbn Ahmed. *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İ. Nasr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'c-Cîl, 1996.

İbn Kemmûne, İzzuddevle Sa'd İbn Mansûr. *Şerhu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşiyye*. thk. Najafquî Habîbî. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 2009.

İbn Metteveyh, el-Hasen İbn Ahmed. *[el-Mecmû' fi] l-muhît bi't-teklîf*. thk. Ömer S. Azmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1965.

İbn Metteveyh, el-Hasen İbn Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râd*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: Institut Français d'archeologie Orientale, 2009.

İbn Rüşd, Ebü'l-Vâlid Muhammed İbn Ahmed. *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*. thk. Muhammed A. el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *el-Hükûme fi huceci'l-müsbitîn li'l-mâzî mebbe' zamânî*. thk. Mahdi Mohaghegh. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998.

İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, Dânişgâh-i Tihrân, 1984.

İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. thk. Georges Anawati - Saîd Zâyid. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1960.

- İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, I. es-Semâ'u't-tabî'î*. çev. John McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009.
- İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1973.
- İbn Süver, Ebü'l-Hayr el-Hasen. "Makâle fî enne delîle Yahyâ en-Nahvî alâ hadesi'l-âlemi evlâ bi'l-kabul min delîli'l-mütekellimîn aslen". *al-Eflâtûniyyatü'l-muhdese inde'l-arab*. thk. Abdurrahman Bedevî. 243-247. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbû'ât, 1977.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Der'u te'ârûzi'l-akli ve'n-nakl*. thk. Muhammed R. Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Minhâcu's-sünneti'l-nebeviyye fi'r-reddi alâ kelâmi's-şîa al-kaderiyye*. thk. Muhammed R. Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- el-İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- el-İsfehânî, Mirza Abdullah Efendi. *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâdu'l-füdelâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mektebetü'l-Hayyâm, 1981.
- el-Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah İbn Ahmed. *Kitâbu Makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr İbn Ahmed. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, 8, el-Mahlûk*. thk. Tevfik et-Tavîl - Saîd Zâhid. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr İbn Ahmed. "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn". *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed Amâre. 1/197-282. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- el-Karâfî, Şihâbüddin Ahmed İbn İdris. *Şerhu'l-Erbâin fî usûli'd-dîn*. thk. Nizar Hammâdî. Kahire: Dâru'l-Asâle, 2020.
- el-Kâtibî, Necmüddin Ali İbn Ömer. *Hikmetü'l-ayn*. thk. Salih A. et-Türkî, 2002.
- el-Kerâkeçî, Ebü'l-Feth Muhammed İbn Ali. *Kenzü'l-fevâid*. thk. Abdullah Ni'me. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- Maimonides, Musa. *Delâletü'l-hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mânkâdîm Şeşdîv. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali İbn Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- el-Melâhimî, Rüknuddin Mahmud İbn Muhammed. *el-Fâik fî usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.
- el-Melâhimî, Rüknuddin Mahmud İbn Muhammed. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.

- el-Melâhimî, Rüknuddin Mahmud İbn Muhammed. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-reddi ale'l-felâsife*. thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008.
- el-Murtezâ, eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyn. *el-Mülahas fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed R. Kummî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002.
- el-Murtezâ, eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyn. *Emâlî*. thk. Muhammed A. İbrahim. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- 2n-Necâşî, Ahmed İbn Ali. *Ricâlu'n-Necâşî*. thk. Musa el-Zencânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418.
- Pines, Shlomo. *Studies in Arabic Versions of the Greek Texts and in Medieval Science*. Kudüs: The Magness Press, 1986.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*. thk. Zeynülabidîn el-Müsevî. Haydârabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1343.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *el-Mesâilu'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmad H. al-Saqqâ. Beyrut: Dâru'c-Cîl, 1990.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmad H. al-Saqqâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Kitâbu'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmad H. al-Saqqâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Me'âlim fi usûli'd-dîn*. thk. Taha A. Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn min'l-hükema ve'l-mütekellimîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1991.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Sa'îd A. Fûde. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Usûlu'd-dîn*. Beyrut Yazma Eserler Kütüphanesi, American University of Beirut Library, 297:R27kA.
- Shihadeh, Ayman. "A Post-Ghazâlian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylân al-Balkhî on the Materia Medica of the Canon of Medicine". *Journal of Islamic Studies* 24 (2013), 135-174.
- Shihadeh, Ayman. "Al-Râzî's Earliest Kalâm Work: Eastern Ash'arism in the Twelfth Century". *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele. 36-70. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit". *The Muslim World* 102 (2012), 433-477.
- Shihadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât*. Leiden: Brill, 2016.

- Shihadeh, Ayman. "Existence of God". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 197-217. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Shihadeh, Ayman. "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought". *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 171-220.
- es-Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ İbn Habeş. *The Philosophy of Illumination [=Hikmetü'l-işrâk]*. thk. John Walbridge - Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- eş-Şirâzî, Kutbuddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkik. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 2000.
- et-Taftâzânî, Sadeddin Mes'ûd İbn Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen. *Telhîsu'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen. *Temhîdu'l-usûl*. Kum: el-Merkezü't-Tehassüsî li İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî, 2016.
- Yahyâ, İbn Adî. "Makâle fi'l-küllî ve'l-eczâ". *Makâlât Yahyâ ibn 'Adî al-Felsefiyye*. thk. Sahban Khulayfât. 212-219. Amman: University of Jordan, 1988.
- Yahyâ, İbn Adî. "Makâle fi'r-reddi alâ men kâle bi enne'lecsâme muhdese 'Yahyâ İbn Âdî on a Kalam Argument for Creation' içinde". çev. Peter Adamson - Robert Wisnovsky. *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5 (2017), 213-239.
- Young, Walter E. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*. Cham: Springer, 2017.
- Zarepour, Mohammad S. "Avicenna on the Nature of Mathematical Objects". *Dialogue* 55 (2016), 511-536.



IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi

“Thiele, Jan. ‘Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: Al-Bâqillânî’s Theory of Human Acts in Its Historical Context’. *Arabic Sciences and Philosophy* 26/2 (September 2016): 245-269. <https://doi.org/10.1017/S0957423916000035>”

Tercüme

Zeynep Büşra ÖZDEMİR **Gülay PARLAK DURMUŞ**

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İstanbul/Türkiye
Research Assistant, Marmara University, Faculty of
Theology, Istanbul /Turkey
zzeynepozdemirr@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9958-0575 | ror.org/02kswqa67
Katkı Oranı: %50

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İstanbul/Türkiye
Research Assistant, Marmara University, Faculty of
Theology, Istanbul /Turkey
parlak.gulay@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-1925-103X> | ror.org/02kswqa67
Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type
Tercüme Makale Translation
Geliş Tarihi Date Recieved
15 Nisan 2021 15 April 2021
Kabul Tarihi Date Accepted
21 Haziran 2021 21 June 2021
Yayın Tarihi Date Published
30 Haziran 2021 30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Özdemir, Zeynep Büşra – Parlak Durmuş, Gülay. “IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 377-398. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.916361> ”

Öz

Kişilerin bireysel sorumluluğu İslâm kelâmında çok merkezî bir kavramdır. Ahlâkî sorumluluğun rasyonel temelleri, insanın fiilleri üzerinde bir şekilde kontrol sahibi olduğu ön şartına dayanmaktadır. Bu nedenle insanın fiillerini kendisinin belirlemesini (self-determination) yeteri kadar tutarlı düzeyde açıklayan eylem teorileri oluşturmak, kelâmcıların temel ilgi alanlarından olmuştur. Bu makale, Bâkıllânî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini incelemektedir ve onun düşüncesini dönemindeki tartışmalar kapsamında bağlamsallaştırma girişiminde bulunmaktadır. Eş'arî mezhebinin, sahip olduğu pozisyonu kendisine karşı geliştirdiği Mu'tezile'nin eylemlerdeki özgürlük teorisini kısaca yeniden inceleyeceğim. Sonra insanın fiillerini belirlemesini ihtiyâr (voluntariness) üzerine dayandırmayı teklif eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından benimsenen karşıt görüşün temel ilkelerini özetleyeceğim. Son olarak, Bâkıllânî'nin Eş'arî'nin fikirlerinden nasıl etkilendiği ve onları nasıl daha ileriye taşıdığını tartışacağım. Bâkıllânî'nin Hidâyetü'l-müsterşidîn adlı eserinin günümüze kadar gelen ciltlerine dayanarak onun, mezhebin meşhur "kesb" teorisine ilişkin anlayışını; a) "İnsanın eylemleri Allah tarafından yaratılmıştır, b) Yine de insan ve kesb ettiği eylemleri arasında gerçek bir ilişki vardır," şeklinde ifade edilen iki temel prensip ortaya koyarak tutarlı bir şekilde düzenlemeye çalıştığını iddia ediyorum.

Anahtar Kelimeler: Bâkıllânî, İnsan fiilleri, İrade, Self-determinizm, Kesb.

Abstract

Man's individual responsibility is a very central notion in Muslim theology. Rational foundations for moral responsibility presuppose, however, that man has in some way control over his actions. It was therefore of central concern to theologians to formulate theories of action that were coherent enough to account for human self-determination. This article examines al-Bâqillânî's reflections on human acts and attempts to contextualise his thought within the discussions of his time. I will briefly review the Mu'tazilites' theory of freedom of action, against which the Aş'arite school developed its own position. I will then outline the fundamentals of the opposing standpoint adopted by Abū al-Ḥasan al-Aş'arī, who proposed to base human self-determination on voluntariness. Finally, I will discuss how al-Bâqillânî drew on and further developed al-Aş'arī's ideas. Based on the extant volumes of al-Bâqillânî's Hidāyat al-mustarşidîn, I argue that he attempts to coherently organise the school's understanding of the famous theory of "acquisition" (kasb) by affirming two fundamental principles: a) that human acts are created by God and b) that there is nevertheless a real correlation between man and his "acquired" acts.

Keywords: al-Bâqillânî, Human actions, Voluntariness, Self-determinism, Acquisition.

Yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuz hususu büyük ölçüde kabul edilen bir düşüncedir. Hatta İslâm düşüncesinde bu durumun kökeni ahlâkî sorumluluğun hesap günü inancı ile ciddi bağlantısı olduğu diğer iki İbrâhimî din tarafından da paylaşılan bir dünya görüşüne kadar dayanmaktadır. En nihayetinde insanın eylemlerindeki bireysel sorumluluğu, Tanrı ve yarattıkları arasındaki ilişkinin önemli bir özelliği olarak kabul edilir. Buna rağmen eylemlerimizin tam olarak kendimiz tarafından belirlendiği ön kabulü olmaksızın yaptıklarımızın bireysel sorumluluğunu kabul etmek zordur; daha zor olansa bunu makul bir şekilde temellendirmektir. Bununla birlikte insanın kendi fiillerini belirlemesi, muhtelif şekillerde tasavvur edilebilir. Kelamcılar yani doktrinlerini sistematik bir şekilde açıklama ve rasyonalize etme girişiminde olan ilahiyatçılar, aynı zamanda eylemlerimizin niçin kendi belirlememiz olması gerektiğini açıklamak için farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir.¹

I. EYLEM HÜRRİYETİ OLARAK KİŞİNİN FİİLLERİNİ KENDİSİNİN BELİRLEMESİ

Çoğumuz, ahlâkî sorumluluğun eylemlerdeki özgürlükle bağlantılı olduğunu sezgisel olarak kabul ederiz: Eğer bireysel olarak yaptıklarımızdan sorumlusak eylemlerimizi kontrol etme gücüne sahip olduğumuzu varsayar, ne koşulda ve nasıl hareket edeceğimize karar verme yetkisinin kendimizde olduğunu düşünürüz. Böylece ahlâkîliğin, yalnızca eylemlerde özgürlüğün olması halinde mümkün olduğunu varsayarız.

Esasında bu, Mu'tezile kelâmcıları arasında hâkim olan bir fikir birliğidir. Onlar için Tanrı'nın adaleti, öğretilerinin temel dayanağıdır ve Tanrı'nın insan eylemlerini yargılamak, bu yargılamanın objektif ilkelere ve değerlere dayanması gerektiğine inanmaktadırlar. Bu iddialarına dayanarak onlar, Tanrı'nın hiçbir şekilde insanın eylemlerini yaratmadığını ve belirlemediğini savunmaktadırlar: Çünkü eğer biz yaptıklarımızdan sorumlusak ve eğer cezayı ve ödülü âdilâne hak ediyorsak, öyleyse fiillerimizin yaratıcısı olmamız ve yaptıklarımızın aksine davranabilme kudretine sahip olmamız gerekmektedir.² Bununla bağlantılı olarak, Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerini belirleme düşüncesi şunu ifade etmektedir: "Eylemlerimiz nedensel olarak bize bağlıdır; sayesinde eylemlerimizi gerçekleştirdiğimiz istitaat, tercihler üzerinde bir kudrettir. Bu kudret, bize birbirine zıt iki fiili ifâ kudretini verdiği gibi aynı zamanda hiçbir şekilde eylemde bulunmamamızı da mümkün kılmaktadır (*el-istiâtâ'atü [...] hiye kudretün 'aleyhi ve 'alâ ziddihî ve hiye gayri mûcibin li'l-fi'l*).³

¹ Özgür irade problemine ilişkin genel bir giriş mahiyetinde olan, Thomas Pink'in *Free will a very short introduction* (Oxford, 2004) adlı kitabını, Orta Çağ kelâmında tartışıldığı şekliyle (fiillerini kişinin) kendisinin belirlemesi ve sorumluluk konusundaki düşüncelerim için oldukça ilham verici buldum.

² Bu argüman Daniel Gimaret tarafından detaylı olarak tartışıldı. Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris, 1980), 252-7. Eylem özgürlüğü inancıyla erken dönem Mu'tezilîler, belirgin bir şekilde Cehm b. Safvan (ö.128/745-6) ile takipçileri tarafından temsil edilen ve Cehmiyye olarak bilinen bazı ilahi determinizm taraftarlarına karşı çıktılar. Cehm'in düşüncesine yönelik eleştirel bir inceleme geç dönem Mu'tezilî metinlerde daima klasik yazınsal bir tema olmuştur. Bk. Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammad Mustafa Hilmi (Kahire, 1961-1965), VIII/ 3; 83; Ebü'l-Hüseyn Ahmed Kivâmüddîn Mânkdîm Şeşdîv, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire, 1384/1965), 324; Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf*, thk. Jean Joseph Houben, Daniel Gimaret, Jan Peters (Beyrut, 1965-1999), 1/428.

³ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Beyrut, 2005), 230.

Erken dönem Mu'tezilî düşünürler arasında, insanın kudreti sayesinde eylemlerinin nedensel olarak karar vericisi olduğu noktasında fikir birliği olmasına rağmen, insanın kudretinden kastın tam olarak ne olduğu hususunda ittifakla sabit bir anlayış yoktur.⁴ Onların tartıştığı diğer bir mesele de fiillerimizin yalnızca eylem gerçekleştirmemiz için mevcut olan kapasitemizle açıklanabilir olup olmadığıdır, ya da eylemlerdeki özgürlüğümüzün – yani çok sayıdaki olası davranış seçenekleri arasındaki özerk seçimimizin– başka şeylere de bağlı olup olmadığı hususudur.⁵

Dördüncü/Onuncu yüzyılda öncelikli olarak bizi ilgilendiren şey, Mu'tezilî düşüncenin artık sadece bağımsız düşünürlerin entelektüel bir çabası olmaktan ziyade, iyi yapılandırılmış çeşitli alt gruplardan müteşekkil olmasıydı. Baskın öğretisi, esasen Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından geliştirilen, biçimlendirilen ve sistematize edilen doktrinlere dayanan Basra Ekolü'nün öğretisiydi. Bu ekolün insan fiilleri teorisi, onların önde gelen kelâmcılarından biri olan Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) eserlerinde açıklanmıştır ve onun bazı öğrencileri tarafından daha detaylı işlenmiştir.⁶ Onların öğretilerinde, insanın eylemde bulunma kudreti, çok önemli bir amacı yerine getirmektedir. *Kudret* kavramıyla –daha iyi bir ifadeyle kelimenin çoğul hali olan *kudâr* ile– onlar, eylemde bulunabilmemiz hasebiyle insan bedeninde bulunan “gücün” mânâlarını (*meânî*) kastetmişlerdir. Onlar erken dönem Mu'tezile tarafından halihazırda formüle edilmiş olan, eylem gücümüzün eylemi gerçekleştirmemizi hiçbir şekilde zorunlu kılmadığını ifade eden temel prensibi sürdürmüşlerdir. Bunun yerine bu güç, bizim farklı seçenekler arasından seçimde bulunmamıza imkân tanımaktadır: Bir fiil gerçekleştirdiğimizde onun zıddını yapıp yapmamak veya onu hiç yapmamak da bizim tercihimizdir. Sonuç olarak herhangi bir insan eylemi, failin kendi kararıdır ve bu nedenle eylem, kişinin tam da kendisi tarafından belirlenir. Onlar, eylemlerimizi niyetlerimize (*kasd*) uygun olarak gerçekleştirmemizin, ortak deneyimlerimiz tarafından sağlam bir şekilde temellendirildiğini savunmuşlardır.⁷

Öte yandan Basra Mu'tezilesine göre kasdî eylemlerimiz, irademiz ve motivasyonumuzdan (dâî) dolayı meydana gelmez. Hatta onlar, eylemlerde özgür olduğumuz düşüncesini ihlal etmeksizin,

⁴ Erken dönem *kudret* tasavvurları üzerine bir çalışma için bk. Richard M. Frank, “Remarks on the early development of the kalam”, in *atti del III congresso di studi arabi e islamici* (Naples, 1967), 315-29.

⁵ Örneğin, Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Câhiz (ö. 255/869) gibi kelâmcılar ve bir ihtimal Sümâme b. Eşres (ö. 213/828-9), bazı ufak farklılıklarla, bedensel eylemlerin meydana gelmesinin bir şekilde insanın iradesine bağlı olduğunu ileri sürdüler. (Bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 28-35.) Mu'tezile'nin insanın özgür failliği anlayışının determinizmin bazı formlarıyla uyuşup uyuşmadığı sorusu Dirâr b. Amr (ö. 200/815) tarafından en radikal biçimde ortaya konulmuştur. Ona göre insan eylemlerinin iki faili vardır: Yaratan Tanrı, eylemi “kesb eden” insan. Diğer Mu'tezilîlerin çoğu onun bu görüşüne katılmadılar; öyle ki onu mezhepten attılar; ayrıca aşağıya bakınız.

⁶ Abdülcebbar'ın insan eylemlerine dair düşüncesinin en kapsamlı ve güvenilir bir açıklaması Richard Frank'a aittir. Richard Frank, “The autonomy of the human agent in the teaching of “Abd al-Ğabbar [sic]”, *Le Muséon* (1982), 323-55.

⁷ Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 47-8, 56; Frank, “The autonomy of human agent”, 327. Gimaret ve Frank'ın aktardığı kaynaklara ek olarak ayrıca Abdülcebbar'ın *el-Muğni*'sinde “İstitâat” bölümünde bulunan konuyla ilgili pasajlara bakınız. *Muğni*'nin Yemen nüshasında kayıp olan bu kısım, şimdi Karaite nüshasında kısmi olarak mevcuttur. (*Nüketü'l-kitâbü'l-Muğni: A Recension of ‘Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî’s (ö. 415/1025) el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd ve'l-‘adl: el-Kelâm fî-t-tevlîd; el-Kelâm fî l-istiğâ’a; el-Kelâm fî’t-teklîf; el-Kelâm fî l-nağar ve-l-maârif*. Mevcut kısımlar Omar Hamdan ve Sabine Schmidtke tarafından düzenlendi ve tanıtıldı. (Beyrut, 2012), 93, 107-11, 113-16.

esasında fiillerimizin gerçekleşmesinin dâîlerimize bağlı olamayacağını düşünmüşlerdir. Onlar, eylemlerin yalnızca bireylerin kudretine bağlı olmayıp, -dâîler gibi- kişinin kudretine ilave olan şeylere nedensel olarak dayanması durumunda, insanın artık muhtar bir fail olarak nitelendirilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁸

Gerçek şu ki, Basra Mu'tezilîleri yukarıda özetledikleri prensiplerle oldukça çelişkili görünen bir düşünce geliştirdiler: Onlar failde, başka seçenek ihtimalini ortadan kaldırıp eylemin belirli bir biçimde gerçekleştirilmesini sağlayan çok güçlü motivasyonların (dâîlerin) varlığını kabul ettiler. İstilah bakımından bu düşünceyi *ilcâ'* terimi ile ifade ettiler.⁹ Bununla birlikte Basra teorisinin ardındaki asıl amaç, motivasyonların bazı eylemlerin diğerlerinden niçin daha olası ve aklen daha umulası (evlâ) olduğunu açıklamasıydı.¹⁰ Başka bir deyişle motivasyonlar fiillerimizi rastgele değil, kastî olarak yapmamızın şartıdır.¹¹ Bu nedenle *ilcâ'* kavramı zorunluluğu değil, oldukça yüksek bir ihtimal derecesini ifade eder. Fakat eylemlerimiz yine de bir amaca matuf olmaya muhtaç değildir: Öyle ki Basra ekolüne göre, fiillerimiz herhangi bir rasyonel temele sahip olmayabilir ve sonuç itibarıyla *abes* olabilir.¹²

Hatta son olarak Basra Mu'tezilîleri, hür eylemlerimizin tamamıyla gayr-i ihtiyârî olabileceğini varsaymışlardır: Uyuyan veya bilinçsiz bir kimsenin hâlâ ne yaptığını belirlediğini iddia etmişlerdir. Onlara göre, motivasyonları oluşturduğumuz her an, bilinç ve farkındalık hâlinde olmamız gerekmektedir. Uyuyan ve bilinçsiz kimseye atıfta bulunarak onlar, bunun insanın failliğiyle alâkalı her durumda geçerli olmadığını açıklamışlar ve böylelikle eylemlerimizin asıl ifasının motivasyonların varlığına bağlı olmadığı sonucuna varmışlardır.¹³ Bu teorisinin sonucu,

⁸ Bk. Frank "The autonomy of human agent", 327, Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 11/65 (kevnül-kâdiri kâdiran yehtëzî fi fi'lihî en yeşihha en yücede fi hâlin dâne hâlin, ve yü'sira fi'len 'alâ fi'lin min gayri 'illetin, li-ennehû lev lem yef'al zâlike illâ li-'illetin le-nekaza zâlike kevnühû kâdiran), ve 95 (lâ yeşihhu ta'îlül-hâdisi min ciheti'l-kâdiri bi-mâ yahtëzî ihrâcehû min kevnihî kâdiran). İradenin niçin insan eylemlerinin sebebi olamayacağı sorusu Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî'nin *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* eserinde ve Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh'in *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* eserinde kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İmâi'l-Arabi, 1979), 357-61; Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire, 2009), 2/560-2. Bununla birlikte Basra Mu'tezilesi insanın iradesi ve dâîsinin bazı açılardan müessir olduğunu tamamıyla reddetmiyordu. Aksine niyetlerimize bağlı olarak eylemlerimizin belli bir vecih ('alâ vecihin) üzerine meydana geldiğini varsaymışlardır: Örneğin kelâm farklı kalıplara sahip olabilir; emir, beyan ve soru olarak dile getirilebilir. Buna ilave olarak Basra Mu'tezilesi irademiz ve dâîmizin etik sonuçları olabileceğine inanmışlardır. Örneğin, söz eğer yalan olarak dile getirilirse, konuşma eyleminin meydana geldiği bu özel vecih, kınanacak niyetlerin sonucudur ve bundan dolayı suçlanmaya müstehak olur. İrade ve dâîlerin tesirliliğine yönelik Basra teorisi için bk. Frank, "The autonomy of the human agent", 331-7 ve özellikle de bu konunun etik boyutlarıyla ilgili olarak bk. Sophia Vasalou, *Moral agents and their deserts. The character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton, 2008) (özellikle de kelâmın kalıpları için sayfa 141'e bakınız.)

⁹ *ilcâ'* kavramı Gimaret tarafından insanın özgür iradesiyle bağdaşmayan bir determinizm biçimi olarak yorumlanmıştır (bk. Daniel Gimaret, "La Notion d'impulsion irrésistible (ilğâ) dans l'éthique mu'tazilite", *Journal Asiatique*, 259 (1971): 25-62; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 48-9, 56-9. Frank, "The autonomy of human agent" ve Wilferd Madelung, "The late Mu'tazila and determinism: the philosophers' trap", in Biancamaria ScarciaAmoretti and Lucia Rostagno (eds.), *Yâd-Nâma in memoria di Alessandro Bausani* (Rome, 1991), 1/ 245-57, 245-8. Bu çalışma Gimaret'in Basra teorisini yanlış anladığını göstermektedir.

¹⁰ Frank, "The autonomy of the human agent", 348.

¹¹ Frank, "The autonomy of the human agent", 353-4.

¹² Frank, "The autonomy of the human agent", 351; Madelung, "Late Mu'tazila and determinism", 246.

¹³ Madelung, "Late Mu'tazila and determinism", 246.

Basra Ekolüne göre kasit olmaksızın eylem özgürlüğünü uygulayarak davranışlarımızı kendimiz belirleyebiliriz şeklindedir. Onlara göre nihai olarak eylem özgürlüğü, ihtiyârî olmaksızın bile mümkündür.

Basra Mu'tezilesinin teorisi tartışmasız değildir ve temel bir sorunu gündeme getirir: Eğer eylemlerdeki özgürlük farklı eylem alternatiflerine sahip olduğumuz anlamına geliyorsa; ve eğer bu alternatiflerin mümkün olduğu ve sadece eylem yapma kudretimiz sayesinde gerçekleştiği doğruysa, bu durum iki zıt eylemin aynı anda meydana gelmesi şeklinde anlaşılabilir bir sonucu doğurmaz mı? Bu düşünceye itiraz, sadece Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ve onun takipçisi Bâkılânî (ö.403/1013)¹⁴ gibi onlara muhalif kimseler tarafından yöneltilmemiş, aynı zamanda bu, bazı Mu'tezile kelâmcıları tarafından da ciddi bir problem olarak tasvir edilmiştir. Böylelikle Mu'tezile kelâmcıları arasından yöneltilen bu eleştiriler, eylem özgürlüğünün aslında ihtiyârî ön şart olarak koştüğünü göstermiştir. Örneğin, Bağdat Mu'tezilesinin başında bulunan ve bazı kelâmî meselelerde çağdaşı Ebû Ali el-Cübbâî'ye muhalefet eden Ebü'l-Kasım el-Belhî'nin (ö. 319/931) "İrademiz eylemlerimizin gerçekleşmesine sebep olduğundan dolayı eylemlerimizin gerçekleşmesi irademize bağlıdır" düşüncesini tasdik ettiği nakledilir.¹⁵ Belhî'nin bu teoriyi nasıl desteklediğine dair daha fazla detay elde edebileceğimiz kaynaklara sahip değiliz. Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 426/1044) ve onun sonraki takipçilerinden olup öğretileri birtakım önemli kelâmî çalışmada muhafaza edilen Rükneddîn İbn el-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) de dahil olduğu diğer bazı Mu'tezilîler de benzer bir bakış açısını kabul ettiler.

İbnü'l-Melâhimî'nin bize aktardığına göre Ebü'l-Hüseyn, motivasyon olmaksızın eylemde bulunmayı imkânsız görmekteydi. O, teorisini açıkça insanın iki zıt eylemi eşit bir şekilde yapabilmesi probleminde referansta bulunarak desteklemiştir. Ebü'l-Hüseyn, insan kudretinin iki zıt eylemi tam olarak aynı seviyede mümkün kıldığını iddia etmiştir. Bu prensip Mu'tezile'nin eylem hürriyeti inancının temelini teşkil eder. Eğer bizim kudretimiz A seçeneğini B seçeneğine tercih etseydi, eylem hürriyetimiz ciddi mânâda tehdit altında olurdu. Yine de sadece bir ihtimal gerçekleşebilir. Bu yüzden Ebü'l-Hüseyn, seçme özgürlüğümüzü gerçekleştirmemiz için başka bir şeye ihtiyacımız olduğu sonucuna varır (öyle ki bu şey, her iki mümkün eylemin niçin meydana geldiğini açıklar). Ebü'l-Hüseyn bu şeyi, failin yapmayı seçtiği eyleme yönelik sahip olduğu motivasyon olarak veya -birçok zıt motivasyonun olması durumunda- baskın motivasyon (*terecüh*) olarak tanımlamıştır. Hocası Kâdî Abdülcebbar'ın aksine o, motivasyonun uyuyan ve bilinçsiz olan kimse için bile geçerli olduğunu savunmuştur: Uyuyan veya bilinçsiz kimselerin fiilleri, bilinçli oldukları haldekiyle aynı mantığı takip etmese bile, yaptıkları şey -rüyaları gibi- gerçek deneyimleriyle hâlâ tutarlıdır ve bu nedenle de bir amacı vardır. Bilincimizi tekrar kazandığımızda motivasyonlarımızı unutabiliriz. Hatta yanlış varsayımlar altında eylemde bulunabiliriz ve sonuç olarak, eylemlerimizle amaçladığımız neticeleri elde etmeyi

¹⁴ Bk. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 137, 145; Bâkılânî, *Hidâyetü'l müsterşidîn* (Fas, 692), 143b-144a.

¹⁵ Ebû Reşîd en- Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf*, 357; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 2/561.

başaramayabiliriz. Her halükârda fiillerimizin meydana gelmesi, nasıl ortaya çıktığına bakılmaksızın, yapacağımız şeyi yapmamız için en az bir motivasyonun var olmasına bağlıdır.¹⁶

Ebü'l-Hüseyn'in motivasyonlara ihtiyaç olduğuna dair iddiası, onun fail anlayışını de ayrıca etkilemiştir. *Tasaffuhu'l-edille*'de yer alan bir tanıma göre fail, zorunlu olarak müessir olmayacak şekilde fiillerini meydana getirir (*el-mü'essir 'alâ tariki's-sihha*). Esasen bu, yukarıda başka şekilde ifade edilip ana hatlarıyla çizilmiş olan Mu'tezilî ilkedir. Ebü'l-Hüseyn'in anlayışını farklı kılan şey, yaptıklarımızın zorunlu olmayışını açıklama tarzıdır. Ona göre, müessirin zorunlu olmaması, tesirin kişinin kabiliyet ve motivasyonlarına göre meydana getirilmesi anlamına gelir. Ancak eğer eylemlerimizin meydana gelmesinin onları yapma motivasyonumuza bağlı olmadığını kabul edersek, faillerin bir şeylerin kendi motivasyonlarına göre meydana gelmesine sebep olmadıkları ihtimalini de kabullenmek zorunda oluruz. Nitekim Ebü'l-Hüseyn, bunun failin salt varlığını bozacağı sonucuna varır.¹⁷

Ebü'l-Hüseyn'in fâilin gerçek doğası hakkındaki fikrine, Tanrı'nın kötülük yapmaya kâdir olup olmadığı meselesi bağlamında rastlanmaktadır. Bu konu sadece farklı kelâm akımları arasında değil, aynı zamanda Mu'tezile mezhebinin kendi içerisinde de oldukça tartışmalıydı. Zira bu mezhep, iki temel öğretinin hakikatine temas etmekteydi ki bunlar: Tanrı her şeye kâdirdir ve mutlak iyidir şeklindeki prensiplerdir. Ebü'l-Hüseyn'in bu probleme ilişkin çözümü, onun özgür faillik ve dahil olunan karar verme sürecine yönelik anlayışı hakkında pek çok şeyi açığa çıkarmaktadır. Ebü'l-Hüseyn, Tanrı'nın aslında kötülük yapma kudretine sahip olduğunu, böylelikle her şeyi kapsayan kudretiyle âdil davrandığını kabul eder. Bununla birlikte o, Tanrı'nın kötülük yapma kudretini gerçek bir eyleme dönüştürmesinin imkânsız olduğunu söyler. Bu düşüncesinin ardındaki sebep, Tanrı'nın kötülük yapmaya yönelik isteksizliği ve motivasyonunun olmayışındır (*min kıbeli's-savârif ve'l-intifâ'i'd-devâ'i*).¹⁸ Bu düşünce gerçekte Ebü'l-Hüseyn'in kâdir olmanın ne anlama geldiği ile ilgili analiziyle tutarlıdır: Yani bir kimsenin sadece eylemi gerçekleştirmeye değil gerçekleştirmemeye de kudreti vardır.¹⁹

Ebü'l-Hüseyn, motivasyonların işlevini elimizde belirli eylemleri gerçekleştirmemize imkân veren aletlere sahip olma ihtiyacımızla karşılaştırır: Dikiş dikmek için bir iğneye; yazmak için bir kaleme ihtiyaç duyarız. Dikme ve yazma yeteneğine sahip olsak dahi, bu aletlere ulaşamadığımız takdirde bu eylemleri gerçekleştirmemiz mümkün olmaz (*lâ yahsulü me'ahû es-sihhatü*). Bununla birlikte bu araçlardan yoksun olmamız, bizatihi yeteneğimizi etkilememektedir. Bu fikir

¹⁶ Madelung, "Late Mu'tazila and determinism", 249-52.

¹⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 97. Mevcut kısımlar, Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke tarafından edisyon edildi ve tanıtıldı: "el-fâ'ilü hüve'l-mü'essirü 'alâ tariki's-sihhati, ve-ma'ne'l-mü'essiri 'alâ tariki's-sihhati hüvellezi' haşşale't-te'sîra bi-hasebi temekkühî ve-devâ'ihî, fe'l-kavlü bi-enne'l-fi'le yahşulü me'a fakdi'd-devâ'i ve-vücûdü's-şavârihi ve-yekûnü men leyse lehü ileyhi dâ'in fâ'ilen yektazî sübûte fâ'ilin lem yuhaşşil et-te'sîra bi-hasebi dâ'ihî, fe-tentakizü hakikate'l-fâ'ili ve-nülebbisühü bi-men leyse bi-fâ'ilin". Ebü'l-Hüseyn bunun Basra Mu'tezilesinden olan çağdaşlarından kendisinin fail anlayışını sorgulayanlar tarafından da kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek tartışmayı sürdürür: "fe-emma aşhâbünâ fe-innehüm, ve-in lem yec'alü hâzâ ma'ne'l-fâ'ili, fe-innehüm yekûlâne: el-fi'lü yecibü vukû'uhü bi-hasebi dâ'î'l-kâdiri ve-yecibü intifâ'ühü bi-hasebi şârifihî, fe-izen vukû'uhü me'a vücûdi's-şavârihi ve-intifâ'i'd-devâ'i muhâlün".

¹⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 99.

¹⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 97. "el-kâdirü hüvellezi yeşihü en-yef'ale ve-en-lâ yef'ale"; Bir kimsenin eylemi yapıp yapmaması, onun yukarıda belirtilen teorisine göre, motivasyonlara bağlıdır: "ve-ma'nâ zâlike hüve enne fi'lehu yahşulü bi-hasebi devâ'ihî ve-yecibü intifâ'ühü bi-hasebi şavârihi".

doğrultusunda Ebü'l-Hüseyn, bir fiilin herhangi bir kimse için imkânsız olduğunu belirtmekle, bu kimsenin o fiili yapma kudretine sahip olmadığını ifade etmek arasındaki farklılığı vurgulamaktadır. Bu varsayımına dayalı olarak, Ebü'l-Hüseyn benzer şekilde, belirli bir eylemi gerçekleştirme kudretine sahip olan failin, kendi motivasyonlarına bağlı olduğu şeklindeki iddiasını da sürdürür. Yine de bu durum hiçbir şekilde failin eylemlerinin kendisi tarafından belirlenmesiyle çelişmez. Ebü'l-Hüseyn argümanını, eylem kudretine sahip olan bir kimse ile olamayan kimseyi (*âciz*) kıyaslayarak destekler. Eylemi gerçekleştirme kudretine sahipken eylemi yapma konusunda gönülsüz olan kimse, motivasyonu değişince eylemde bulunabilir. Buna karşın, olmasını isteyip istemediğimizden bağımsız olarak, kudretimizin ötesindeki eylemlere neden olmak bize bağlı değildir.²⁰

Mu'tezilî görüşün bu kısa taslağının sonucu olarak, Mu'tezile kelâmcılarının insanın kendi fiillerini belirlemesinin eylem hürriyetine dayalı olduğu noktasında mutabakata vardıkları görülmektedir. Bu fikir birliğinin ötesinde yine de onlar, neden eylemlerimizde özgür olmamız gerektiği noktasında farklı açıklamalar ortaya koymuşlardır. Dördüncü yüzyılda Basra Mu'tezilîleri, eylemlerdeki özgürlüğü seçenekler üzerinde bir kudretle tanımlayan bir akımı temsil etmişlerdir. Onlara göre bu kudret, eylemlerimizin özgür olması için yeterlidir. Diğerleri, özgürlükle sadece farklı şekillerde davranabilme kudretinin kastedilmediğini; eylem özgürlüğünü gerçekleştirmenin failin karar verme sürecine de bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, özgür failiğin, her zaman niyetliliği gerektirdiğini iddia etmişlerdir; ki bu durum pek çok muhtemel eylemden neden yalnızca birinin gerçekleştiğini açıklar. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu mantığı takip etmiştir. Bundan dolayı o, eylemlerimizin motivasyonlara bağlı olduğunu, motivasyonlar olmaksızın da eylemlerdeki özgürlüğün imkânsız olacağını düşünmüştür.

II. İHTİYÂRÎ OLARAK KULUN FİİLLERİNİ KENDİSİNİN BELİRLEMESİ

1. Eş'arî: Eylem Hürriyetinin Yokluğu Durumunda Ahlâkî Sorumluluk

Eylem hürriyeti, yalnızca bu ilkeye inanan kelâmcılar arasındaki dâhilî tartışmaların konusu olmamıştır. Böyle bir fikir oldukça tartışmalıydı ve pek çok muâriz tarafından da kesin olarak reddedilmişti. Bununla birlikte Mu'tezilîler, niçin eylemlerimiz üzerinde kontrol sahibi olduğumuz ve dolayısıyla eylemlerimizden sorumlu olduğumuz hususunda çok net bir açıklama geliştirdiler. Bu yüzden her kim aynı rasyonel inandırıcılık düzeyinde onların teorisini sorgulamak isterse, insanın fiillerini kendisinin belirlemesine yönelik alternatif bir düşünce ortaya koymak zorunda kalacaktır. Eylem hürriyetine karşı önemli bir tavır, eski bir Mu'tezilî olup öğretisi Eş'arî kelâm ekolünün temelini oluşturan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin doktrinlerine dayanılarak geliştirildi.

İnsan eylemlerine dair Eş'arî'nin düşüncelerinin hareket noktası, mutlak ilâhî kudret doktriniydi. Eş'arî, Tanrı'nın mutlak kudretinin hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını iddia etmiştir; bu kudret, tüm mahlukatı kuşatır ve böylelikle dünyadaki olayların hepsi, hatta başkalarından

²⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 99-100.

kaynaklananlar bile Tanrı'ya bağlı olmalıdır. Durum böyle olmasaydı, Tanrı'nın zayıf ve güçsüz olarak tasavvur edilmesi gerekirdi.²¹

Eş'arî'nin her şeye kâdir Tanrı anlayışı, insan eylemlerine yönelik düşüncesini doğrudan etkiledi. Bu eylemler geçici âleme ait olduklarından dolayı aynı zamanda Tanrı tarafından belirlenmeleri gerekmektedir; bu anlamda Eş'arî, mâsiyetin Tanrı tarafından yaratıldığını ve önceden takdir edildiğini varsaymaktadır.²² Benzer şekilde, eğer tâat Tanrı tarafından yaratılmasaydı ve mümin aynı zamanda inkar edebilseydi, Tanrı zorunlu olarak kudretini yarattıkları üzerine vaz etmekten âciz olurdu ve dolayısıyla bu durum, Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olduğu fikrini temelden ihlal ederdi.²³ Müminler ve kafirler böylelikle farklı davranmalarına imkan olmaksızın eylemde bulunurlar: Eş'arî, "eğer inkarcı iman etmeye muktedir olsaydı, iman ederdi" demektedir.²⁴

Sonuç olarak Eş'arî, Basra Mu'tezilîlerinin ilâhî determinizmin insanın eylem özgürlüğüyle bağdaşmadığı şeklindeki görüşüne katılmıştır. Bununla birlikte onlar, ortak bir önermeden hareket etmelerine rağmen bütünüyle birbirine zıt sonuçlara ulaştılar. Mu'tezilîlerin temel kaygısı Tanrı'nın adaleti prensibini ihlal etmemek olduğundan, onlar Tanrı'nın mutlak kudretini insan eylemleri alanında kullanmaktan kaçındığını; böylelikle nasıl davranacağımız hususundaki bütün kontrolü bize verdiğini varsaydılar. Buna karşın, Eş'arî'nin temel kaygısı Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmasıydı; bu yüzden Eş'arî, Tanrı'nın dışında hiçbir yaratıcı ve failin olmadığını savundu.²⁵ Ona göre her şeyin ilâhî iradeyle meydana geldiği düşüncesi, insanın hakiki anlamda özgür fail olamayacağı anlamına gelmektedir. Onun bu görüşüne göre bizim eylemlerimizi yalnızca Tanrı yaratmaktadır. Bu yüzden Eş'arî, gerçekte yapmış olduğumuzdan başka türlü davranma kudretine sahip olduğumuzu inkâr etti.²⁶ Sonuç olarak Eş'arî, bugünlerde katı bir determinist olarak adlandıracağımız bir kimseydi.

Eş'arî, bu akıl yürütme çizgisini benimseyerek kaçınılmaz şekilde temel bir itirazla karşılaştı. Eski bir Mu'tezilî olarak Eş'arî, ahlakın kendi eylemlerimize yönelik bireysel sorumluluğu gerektirmesinden ötürü determinizmin ahlaka karşı ciddi bir tehdit oluşturduğunu çok iyi biliyordu. Bundan dolayı sorumlu tutulduğumuz şeyler, bir şekilde bizim kontrolümüz dahilinde olmak durumundadır. O halde Eş'arî'ye göre, davrandığımız şekilde davranıp davranmamak bize bağlı değilse, ahlâkî sorumluluk nasıl mümkün olabilir? Determinizmin geçerliliğini teyit etmek için Eş'arî, ahlâkî sorumluluğun aslında eylemlerimizin özgür olmasına bağlı olduğu şeklindeki temel iddiayı çürütmek zorundaydı. Bundan dolayı Eş'arî, insanın eylemlerinin özgür ve hakiki

²¹ Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Lüma*'sının tercümesi ve edisyon kritiği için bk. Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, 49-53. Eş'arî'nin, *Kitâbü'l Lüma ve Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîâm* eserlerinin Arapça kısa şerhli tercüme metinleri ve Eş'arî'nin çalışmalarlarıyla ilgili materyaller içeren ekler (Beyrut, 1953) (aşağıda Eş'arî, *Lüma* şeklinde atıfta bulunulacaktır). Bu teorinin sonucu radikal okazyonalizmdir (vesileciliktir): Bk. Dominik Perler ve Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-Islamischen und im europäischen denken* (Göttingen, 2000), 51-6.

²² Eş'arî, *Lüma*, 101; Ayrıca bk. Gimaret, *Doctrine*, 378-9.

²³ Eş'arî, *Lüma*, 57-58.

²⁴ Eş'arî, *Lüma*, 135 (*Lüma*'nın bütün İngilizce tercümeleri McCarthy tarafından yapılmıştır).

²⁵ Eş'arî, *Lüma*, 87; Ayrıca bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 80; Gimaret, *Doctrine*, 387-8.

²⁶ Eş'arî, gerçek Kaderîlerin kim olduğu sorusuna ilişkin tartışmasında katı determinizmini ortaya koymaktadır. (Eş'arî, *Lüma*, 120-121.) Burada şu sonuca varır: "Biz Tanrı'nın eylemlerimizi belirlediğini ve onları bizim için takdir edildiği şekilde yarattığını kabul ediyoruz, ancak kendimizin olduğunu kabul etmiyoruz."

yaratıcısı olduğu şeklindeki Mu'tezilî düşünceden farklılık gösteren, insanın fiillerini kendisinin belirlemesine yönelik alternatif bir anlayış geliştirdi.

Deneyimlerimize başvurarak Eş'arî, insan eylemlerinin hepsinin aynı türden olmadığını savunmaktadır. Akl-ı selim, bize titremek ve yürümek gibi hareketlerimiz arasında bir fark olduğunu göstermektedir; titrememizin zorunlu olarak gerçekleştiğini hissederiz, ancak yürümümüzde durum böyle değildir.²⁷ Bununla birlikte bu iki hareket, eylemi kimin var ettiği ya da başlattığı noktasında farklı değildir. Her ikisi de geçici bir varlığa sahiptir: Onlar yokluktan sonra varlığa gelirler ve belli bir noktada varlıkları son bulur. Dolayısıyla daha önce belirtildiği gibi, Eş'arî'nin düşüncesinde eylemlerin yaratıcısı Tanrı'dan başkası olamaz. Fakat bu durumda "ızdırârî" eylemleri diğer eylemlerden ayıran şey nedir? Eş'arî'ye göre titrememizdeki ızdırar, aczi içine alır. Mantıkî bir sonuç olarak, ızdırârî olmayan tüm eylemler için bunun aksi geçerli olmalıdır; ızdırârî olmayan tüm eylemler gücümüzü ya da kudretimizi içermektedir. Eş'arî'nin "yaratılmış kudretle meydana gelen" şeklinde sözünü ettiği bu tür eylemler, *kesb* ya da *iktisab* ile ifade edilir; genellikle de "acquisition" (edinim) olarak İngilizceye tercüme edilir.²⁸

İnsan eylemlerinde *kesb* ve *iktisab*dan bahseden ilk kişi Eş'arî değildir. Eş'arî, daha ziyade kendi düşüncesini insanın yaratma kudretini en aza indirme veya tamamıyla reddetme eğiliminde olan önceki düşünürlerin fikirleri üzerine inşa etmiştir. Bu kelâmcıların, "yapmak" ya da "bir fiili gerçekleştirmek" anlamında kullanılan *ke-se-be*, *ik-te-se-be* fiilleri ve bunların mastarlarının Kur'an'da sıklıkla geçmesiyle bu terminolojinin doğruluğunun desteklendiğini düşünmüş olmaları muhtemeldir. Daha doğrusu, bu terimler temelde Tanrı'nın koyduğu yükümlülüklerin, emirlerin ve yasakların ifâsı ya da ihmalinden sorumlu olarak eylem gerçekleştirmemize işaret ederken kullanılır.²⁹ İnsan eylemlerini tanımlama ve analiz etmenin teolojik bağlamı içerisinde bu terimler, sonuç olarak Dırâr b. Amr (ö. 200/815) tarafından istilâhî sözlüğe dahil edilmiş gibi görünmektedir. O, bu teoriyi şu şekilde geliştirmiştir: Bütün eylemlerimiz Tanrı tarafından yaratılır; bizim rolümüz ise sadece onları "kesb etmekle" sınırlıdır. Bu da onu "her insan eyleminin iki faili vardır; eylemi yaratan Tanrı ve onu "kesb eden" insan şeklindeki çok tartışılan bir sonuca götürmüştür. Sonradan Ebü'l-Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr (ö. 220/835) tarafından Dırâr'ın teorisinde küçük bir değişiklik yapılmıştır. Neccâr da Tanrı tarafından yaratılan eylemleri "kesb ettiğimizi" ifade etmiştir; fakat ona göre yalnızca insanın bizatihi kendisi bu türden eylemlerin failidir. Birçok açıdan Eş'arî'nin öğretisine öncülük eden İbn Küllâb (ö. 240/854), aynı şekilde *kesb* terimini kullanmıştır. Fakat onu tam olarak nasıl kullandığına dair elimizde net bir veri yoktur.³⁰

²⁷ Gimaret'in, *Théories de l'acte humain*, 82. sayfasında belirttiği gibi ızdırârî olan ve olmayan eylemler arasındaki ayrım, Cehmiyye gibi ilahi determinizm savunucuları tarafından yapılmamıştır.

²⁸ Eş'arî, *Lüma*, 92-94. Ayrıca Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki tanıma bk. Eş'arî, *Makâlât*, 542: "ve'l-ḥakku 'indî enne ma'ne'l-iktisâbi hüve en-yeka'a's-sa'yü bi-kudretin muḥdesetin fe-yekûne kesben li-men veka'a bi-kudretihi" ve Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 80-1; Gimaret, *Doctrine*, 131, 391.

²⁹ Örnekler için bk. el-Bakara 2/286, Âl-i İmrân 3/161 veya en-Nûr 24/11. "Ke-se-be" nin Kur'an'da el-Bakara 2/79 gibi ayetlerde daha ekonomik yorumları da vardır (Bk. M. Schwarz, "Acquisition (*kasb*) in early Kalâm", in Samuel M. Stern, ed. Albert Hourani and Vivian Brown (*Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70. birthday* (Oxford, 1972), 355-87, 361-2).

³⁰ Schwarz, "'Acquisition' (*kasb*) in early Kalâm", 358-68. Ayrıca bk. Josef van Ess, *Theologie und gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin/New York, 1991-1997), 3/ 45-8 (Dirâr b. 'Amr için), 4/ 149-50 (en-Neccâr için), IV/ 195 (İbn Küllâb için).

Eş'arî bu fikirleri kendi teorisi için hareket noktaları olarak aldı. Her şeyi kuşatan bir yaratıcı olarak Tanrı'ya karşı hakkaniyetli olma kaygısı duyarak, *ke-se-be* kökünden türetilen terminoloji, onun insan eylemleri hakkında konuşmasına ve aynı zamanda bu eylemlerin *fe-'a-le* veya -hatta daha da tartışmalı olan- *ha-le-ka* gibi fiillerle işaret edildiği şekliyle insanın kendisi tarafından meydana getirildiği iddiasından imtina etmesine yardımcı oldu. Buna ilave olarak, *kesb* ve *iktisab*'ın Kur'ânî çağrışımı, ahlakın oldukça merkezî olan yönünü oluşturdu. Bu semantik nüans, Eş'arî'nin teorisi için çok önemlidir. Çünkü ona göre, insanlar sadece "kesb ettikleri" eylemlerden sorumludurlar; "ızdırârî" eylemlerden sorumlu değildirler.³¹

Eş'arî'nin konumunu doğru bir şekilde anlamak için, eğer eylemleri meydana getiren gerçekte biz değilsek onun bu gibi eylemlerden bizi hangi temele dayanarak sorumlu tuttuğunun hâlâ açıklanmaya ihtiyacı vardır. Eş'arî'nin mevcut eserlerinde bu sorunun direkt olarak yanıtı olmasa da, *Lüma*'daki bir pasaj onun akıl yürütme şeklini anlamamıza yardımcı olur. Aşağıdaki alıntıda Eş'arî, eylemlerimiz ve irademiz arasındaki bağlantıyı analiz etmektedir:

"Kişinin irade etmediği bir eylem gerçekleşiyorsa, bu bir gaflet, zayıflık ve acizlik sonucu meydana gelmekte ya da insanın dilediğini elde etmedeki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisinden sudur eden eylemi irade etmediği halde onu bilmesi, insanın zayıflık ve dilediğini elde etmedeki yetersizliğini gösterir. Zira onun iradesi gerçekleşmemiş, o da gerçekleşen şeyi irade etmemiştir. Şayet insanın iradesi gerçekleşseydi bu durumda o ne bir zafiyet ne de bir acizlikle karşı karşıya kalırdı. Dolayısıyla insanın bildiği fakat irade etmediği bir şeyin kendi eliyle gerçekleşmesi, onu aciz ve dilediğine erişmede yetersiz kılmaktadır."³²

Kişinin gerçekte istediği şeyi yapamamasına dair tartışılan senaryo, Eş'arî'nin ızdırârî fiil tasvirine aksetmiş bir modeli açıklar. Bu bağlamda zorunluluk şu şekilde tarif edilir:

"Kurtulmaya çabalanmasına, kaçmak istenmesine ve tüm çabanın harcanmasına rağmen kaçmanın ve kurtulmanın herhangi bir yolunun olmadığı zoraki olunan, mecbur kalınan ve cebren olandır."³³

Eş'arî'nin yukarıda alıntılanan pasajında, niçin kendi irademize ve isteğimize aykırı eylemde bulunabildiğimizi açıklayan zayıflık ve âcizlikle (*vehn*) ilişkili terimlere yer vermediği doğrudur. Eş'arî ilk alıntıda bazı durumlarda irademize karşı olan şeyleri neden kasten yaptığımızı açıklamak için "zayıflığımıza" ve "güçsüzlüğümüze" başvururken, "ızdırârî" eylemlerin içerisindeki "zayıflığı" *acz* terimi ile ifade etmektedir. Bununla birlikte o, açıkça aynı eylem koşullarından bahseder: Terminolojik tutarsızlığa rağmen, ilk alıntıda tartışılan eylemin, faili tarafından nasıl ızdırârî olmayan eylem şeklinde algılanması gerektiğinin bilinmesi zordur. Yine de Eş'arî'nin "mükteseb" eylemlerin zıttı olarak "ızdırârî" eylemi belirlemesi, tam olarak failin zorlama altında eylemde bulunma konusundaki bireysel deneyimine dayanmaktadır.

Eş'arî'nin burada Mu'tezilîlerin kişilerin fiillerini kendilerinin belirlediği anlayışına karşı önerdiği şey, sonuç itibarıyla ahlak ve sorumluluğu daha çok ihtiyâra dayandırıyor izlenimini uyandırmaktadır: Mükteseb bir eylem gerçekleştirdiğimiz her durumda, ahlâkî açıdan sorumlu failer olarak eylem yapmaktayızdır, çünkü irademize ve isteğimize göre eylemde bulunuruz. Öte yandan, insanları zayıflıklarından dolayı yaptıkları eylemlerden ve bunların kendi irade ve

³¹ Schwarz, "'Acquisition' (*kasb*) in early Kalâm", 373-7.

³² Eş'arî, *Lüma*, 59.

³³ Eş'arî, *Lüma*, 92.

isteklerine rağmen meydana gelmesinden ötürü suçlayamayız. Basra Mu'tezilesinin özgürlüğün ihtiyârı gerektirmediği prensibi böylelikle altüst edilmektedir. Eş'arî'ye göre eylem hürriyetine sahip olmaksızın, – yani, yaptığımızdan başka bir şekilde eylemde bulunma imkanı olmaksızın– ihtiyârî olarak eylemde bulunabiliriz.

Eylemlerimizi yapmamazlık edemesek bile bunların yine de ihtiyârî olabileceğine dair temel varsayım, anlaşılır olmaktan uzak ve hatta müşterek düşüncemizle bariz şekilde çelişkili olabilir. Ancak, her iki düşüncenin uyumlu hale getirilebileceği, 17. yy. filozofu John Locke'un zorunluluk ve ihtiyârın birbirine zıt olmadığını göstermesine yardımcı olan meşhur bir örnekle iyi bir şekilde resmedilmiştir. Bu örnek, kapının kilitli olduğundan habersiz olarak kendi isteğiyle bir odada kalan adamla ilgilidir. Aksini yapamayacak ve odadan çıkamayacak olmasına rağmen o, yine de kendi isteğine göre eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla onun odada kalması, bu anlamda ihtiyâr yoluyla gerçekleştirilen kendisi tarafından belirlenmiş bir eylemdir.³⁴

Eş'arî'nin ahlâkî sorumluluğa dair açıklamasını bu akıl yürütme çizgisiyle birlikte yorumladığımızda, hâlâ bir dizi çözülmemiş soruyla karşı karşıya kalırız. Bu sorunların çoğu onun teorisi içerisindeki “kudret”imizin tam olarak anlaşılması ve işlevi etrafında dönmektedir. Eş'arî'ye göre insan eylemlerinin tamamı Allah tarafından yaratıldığı için “mükteseb” eylemler ve kudret arasında nedensel bir ilişki değil, yalnızca birliktelik vardır. Ancak Eş'arî'nin “yaratılmış bir kudretle meydana gelen” şeklinde tarif ettiği “mükteseb” eylemlere ilişkin tanımını, bu durumda nasıl anlamalıyız? Eş'arî'nin insanın herhangi bir şekilde kendi eylemlerinin sebebi olabileceğine yönelik inkârını göz önünde bulundurursak, bi- edatı hususî olarak ne anlama gelmektedir? Eğer irademiz ve yapacağımız eylem birbiriyle uyumlu olduğunda “mükteseb” eylemleri gerçekleştiriyorsak, Eş'arî'nin ontolojik irade anlayışı nedir -ve niçin tamamıyla kudret kavramına dayanmaktadır?³⁵

Eş'arî'nin bu soruları ele alıp almadığından emin olamayız. Günümüze ulaşan teliflerinde bu sorular tartışılmamış olsa da geniş çaplı çalışmalarının büyük çoğunluğunun kayıp olduğunu ve yalnızca bir avuç eserinin hayatta kaldığını göz önünde bulundurmak zorundayız. Onun bazı orijinal teliflerine ve kelâm anlayışına yönelik sonraki ek açıklamalara dayanarak yeniden kurabileceğimiz inşa, bundan dolayı tutarlı değildir. Bununla birlikte Eş'arî ekolünün sonraki temsilcileri insan eylemlerinin daha ayrıntılı analizi için onun fikirlerini hareket noktası olarak almışlardır. Aşağıda haklı biçimde mezhebin fikrî olarak güçlenmesi ve bütünleşmesinin en önemli öncülerinden biri olarak nitelendirilebilecek üçüncü kuşak bir Eş'arî olan Bâkullânî'ye odaklanmak istiyorum.

2. Bâkullânî: İnsan Kudretinin Tesirliliği

Esasen Bâkullânî'nin kelâma dair eserlerinden elimizde olan iki çalışması, onun Eş'arî'nin kesb

³⁴ Özgürlüğün olmadığı durumda ahlâkî sorumluluğun gönüllülüğe dayandırılması, aynı zamanda belirgin bir şekilde 16. yy. reformcusu olan John Calvin tarafından temsil edilen bir fikir olarak Batı felsefesinde de bulunmaktadır. Bk. Thomas Pink, “Power and moral responsibility”, *Philosophical explorations*, 12 (2009), 127–49; 139–43; ve daha popüler biçimde, Pink, *Free Will*, 73–9.

³⁵ Temelde bu sorular, İbn Fûrek'in Eş'arî teolojisine ilişkin en önemli ikinci el kaynak olan *Mücerredü Makâlât el-Eş'arî* si gibi sonraki Eş'arî açıklamalara dayanarak tatmin edici bir şekilde cevaplandırılmayacağı sonucuna varan Gimaret tarafından zaten gündeme getirilmiştir. Gimaret, *Doctrine*, 391– 6.

teorisinden nasıl yararlandığı ve onu nasıl daha da geliştirdiği hususunda bize önemli bilgiler sağlamaktadır. Bu iki eserden ilki olan *Kitâbü't-Temhîd*, Bâkîllânî'nin seleflerinin öğretilerini sistematik olarak derleme ve tutarlı bir şekilde organize etme girişimine tanıklık eder.³⁶ Bu kitabın aslında Bâkîllânî'nin muhtemelen 360/970 civarında telif edilen ilk çalışmalarından biri olduğu ikna edici bir şekilde savunulmuştur.³⁷ İkinci kaynağımız, Bâkîllânî'nin son çalışmalarından biri olması gereken, kelâm alanındaki başyapıtı olan *Hidâyetü'l müsterşidîn*'dir.³⁸ Birden çok cilde sahip olan bu eserden günümüze ulaşan dört cildin içerisinde, insan fiilleriyle ilişkili tartışmaların önemli bir kısmına rastlıyoruz.³⁹ Bâkîllânî'nin belirli kelâmî meselelere yönelik çözümleri hayatı boyunca tutarlı olmamıştır. Özellikle *Hidâye*'de o, bu tür meselelere alternatif yaklaşımlar aramış ve böylelikle daha önceki görüşlerini revize etmiştir.⁴⁰ *Hidâye*'ye olan özel ilgimiz, Bâkîllânî'nin burada Eş'arî'nin insan eylemleri teorisinde çözülmemiş olarak bırakılan mezkûr soruların önemli bir kısmını ele almasından kaynaklanmaktadır. Ancak metindeki eksiklik ve yazmalardaki⁴¹ tahribat bazen onun düşüncesini bütün detaylarıyla yeniden düzenlemeyi zorlaştırmaktadır.

Belirli eylemlerden sorumlu olduğumuzu açıklarken Eş'arî'nin başlangıç noktası, aynı zamanda Bâkîllânî'nin yaklaşımının da merkezindedir: Bâkîllânî de “ızdırârî” ve “mükteseb” eylemler arasındaki ayrımı benimsemiştir. Aslında *Hidâye*'de mükteseb kavramının bir tanımı yer almaktaydı, ancak bu kısım kayıptır ve yalnızca önceki bir pasajda bu tanımın var olduğuna atıfta bulunulmaktadır.⁴² Zaten aynı zamanda *Temhîd* de yeni bir fikir ortaya koyarken Eş'arî'nin teorisinden yararlanan bir tanım içermektedir. Bu tanıma göre “ızdırârî” eylemlerin aksine “mükteseb” eylemler, eylemin mahallinde ve eylemle eş zamanlı olan bir kudrete sahip failer tarafından gerçekleştirilen eylemlerdir (*taşarruf fi'l-fi'li bi-kudretin tükârinühû fi'l-mahalli*).⁴³ Bu yalnızca Eş'arî'nin görüşünün yeniden düzenlenmiş halidir. Fakat Bâkîllânî'nin yaklaşımı

³⁶ Bk. Heidrun Eichner, *The Post-Avicemian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context* (Yayımlanmamış Tez - “Habilitation”, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2009), 160-4; O, sayfa 160'ta çalışmanın edebî yapısını analiz ederek “*Kitâbü't-Temhîd*’in, kapsamlı bir doksografik materyal sunumuyla, açıklanan doktrinlerin sistematik tutarlığına dair bir teori geliştirmeye yönelik girişimler arasında bir geçişi işaret ettiği” sonucuna ulaşır.

³⁷ Daniel Gimaret, “La théorie des aḥwâl d’Abû Hâşim al-Ġubbâ’î d’après des sources aš‘arites”, *Journal Asiatique*, 258 (1970), 76-7; Gimaret, *Théories de l’acte humain*, 94-5; Daniel Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillâni: *le Kitâb at-tawallud*, réfutation de la thèse mu‘tazilite de la génération des actes”, *Bulletin d’études orientales*, 58 (2009), 259 (daha fazla referansla).

³⁸ İlgili kronoloji *Hidâye*'de bulunan *Temhîd*'den yapılan iki alıntıyla oluşturulabilir (bk. Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillâni”, 265 ve Sabine Schmidtke, “Early Aš‘arite theology. Abû Bakr al-Bâqillâni (ö. 403/1013) and his *Hidâyat al-mustarşidîn*”, *Bulletin d’études orientales*, 60 (2011), 43).

³⁹ Yazmalar ve içerikleri için bk. Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillâni” ve Schmidtke, “Early Aš‘arite theology”. İnsan eylemleri konusu ile ilgili Bâkîllânî ayrıca *Kitâbü aḥkâmi tasarrufi'l-ibâd*'i da yazmış ve *Hidâye*'de de bu kitaptan alıntılar yapmıştır. (Bâkîllânî, *Hidâye* (MS Fes), 112b, Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillâni”, 286, 67).

⁴⁰ Meşhur bir örnek, Bâkîllânî'nin Mu‘tezilî *hâl* düşüncesini kabul etmesidir: *Temhîd*'de bu anlayışı bütünüyle reddettikten sonra Bâkîllânî, *Hidâye*'de bu kavramı nihayet kullanmaya başlamıştır; daha fazla detay için aşağıya bakınız.

⁴¹ Özellikle MS Fes'in başlangıcı ve sonu, kağıttaki tahribattan etkilenmiştir.

⁴² Bk. Bâkîllânî, *Hidâye* (MS Fes), 9b: “[...] şeraḥnâhu min kabli fi ḥaddi'l-kesb”.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâb et-Temhîd*, ed. Richard M. McCarthy (Beirut, 1957), 307, 527; Tanım için ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Takrîb ve'l-irşâd: es-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beirut, 1993-1998), I/233: “*mâ vaka‘a maḳdûran lehû bi-ḳudretin muḥdesetin, ve-leyset ḳudreten ‘alâ iḥdâsihi ve-işâ‘ihi*”.

konusunda özgün olan şey, görünüşe göre Eş'arî literatüründe ilk kez onun "kesb" kavramını failin tercihine (*ihtiyâr*) ve yine bir defasında failin niyetine ya da amacına (*kasd*) bağlıyor olmasıdır.⁴⁴ Bâkılânî'nin "mükteseb" eylemlerin üzerindeki kudretin failin bu belirli eylemi tercih etmesini de içerdiği iddiası, insanların nedensel zincirler aracılığıyla kendi bedenleri dışında eylem yapabilme gücüne sahip olması anlamına gelen *tevellüd* olarak adlandırılan teoriye yönelik kapsamlı reddiyesinin bir parçası olarak *Hidâye*'de ayrıca tekrar edilmektedir:

"Mükteseb eylemler, ızdırârî eylemlerden failde eylemlerin üzerinden bulunan kudret dolayısıyla ayrılır. Bu kudrete sahip olan kişi eylemi gerçekleştirme ve seçme hakkına sahiptir."⁴⁵

Eş'arî'nin ahlâkî sorumluluğumuzun eylem hürriyetinin gerçekleşmesine bağlı olmadığı şeklindeki orijinal kabulü, sonuç olarak Bâkılânî tarafından da takip edilmektedir. A'dan B'ye yürüme seçtiğimi ve seçimime göre hareket ettiğimi varsayalım. Eş'arî görüşte bu eylemin yaratıcısı ben olmasam da -hakkında başka hiçbir seçeneğim olmayan yüksek ateşten ötürü titrememin aksine, hâlâ kasıtlı olarak hareket etmeye karar veren benimdir. Bâkılânî'nin Eş'arî'nin *Lüma*'da hâlâ kullandığı irade görüşünden niçin kaçındığını anlamamıza yardımcı olan bazı ek açıklamaları göz önünde bulundurmadığımız takdirde, onun seçim mefhumuna yönelik tercihi, yalnızca küçük ve keyfi bir değişiklik gibi görünebilir.

Bâkılânî, mezhebin öğretisinin sistemleşmesine ciddi katkılar sunan bir Eş'arî kuşağına mensuptu.⁴⁶ Muhalis düşünce sistemlerinin dâimi meydan okumaları, kelâmcıların doktrinlerinde daha fazla tutarlılık sağlama endişesini kesinlikle arttırmıştır. Devam eden sistemleştirme girişimlerinin bir sonucu, Eş'arî'nin orijinal önerisine karşı, iradenin kavramsallaştırılmasının *kesb* kavramı ile bağdaşmaması -ya da artık uyusmamasıydı-. Bâkılânî bununla bağlantılı olarak -ilk defa *Temhîd*'de ve daha sonra da *Hidâye*'de - bir eylemi "kesb" edip etmememizin aslında irademizin müdahil olmasına bağlı olduğu düşüncesini reddetti.⁴⁷ Bu iddianın bir açıklaması,

⁴⁴ Bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 87, Bâkılânî'nin *Temhîd*'ine referansta bulunmuştur, 308, 527 ve 286, 486. Bundan önce de iktisab kavramı İmâmiyye kelamcısı Hişâm b. Hakem (ö. 179/795-6) tarafından failin seçimine (*ihtiyâr*) bağlanmıştı. (Schwarz, "'Acquisition' (*kasb*) in early *Kalâm*", 370).

⁴⁵ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 112b (Gimaret'in çalışmasının bir parçası olarak düzenlenmiştir, "Un extrait de la *Hidâya* d'Abû Bakr al-Bâqillânî", 286, 67): "*el-kesbü innemâ yüfârîku ed-đarûriyye bi-vücûdi'l-ğudreti 'aleyhi ve-keveni men vücûde bihi kâdiran 'aleyhi ve-muhtâran lehü*".

⁴⁶ Bâkılânî'nin Eş'arîlik tarihindeki merkezî rolü, 19. yüzyıldaki Eş'arî çalışmalarının başlangıcında sayılabilecek kadar erken bir zamanda vurgulanmıştır: O zamanda beri araştırmacılar, sürekli olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde bulunan Eş'arî kelâmının tekâmülü hakkındaki meşhur açıklamasına dayanmışlardır (örnek için bk. Martin Schreiner, "Zur Geschichte des Aş'aritentums", in *Actes du 8e Congrès International des Orientalistes* (Leiden, 1893), 81-3). İbn Haldûn, önceki Eş'arîlerin öğretilerinin bazı revizyonlarını Bâkılânî'ye atfeder. Bugün bildiğimiz gibi, İbn Haldûn'un Bâkılânî'nin atom, halâ/boşluk ve arazların bir mahalle ihtiyaç duyması şeklindeki öğretilerine dair verdiği örnekler, Eş'arî'nin de zaten benimsediği fikirlerdir (bk. Richard J. McCarthy'ın makalesi, "al-Bâqillânî", E12; daha detaylı tartışmalar için, Gimaret, *Doctrine*, 35-63 (atomlar hakkında), 63-5 (boşluk hakkında), 75-97 (arazlar hakkında); ve ayrıca Richard M. Frank, "The Aş'arite ontology: I primary entities", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), 163-231; ilaveten, Ayman Shihadeh, "The argument from ignorance and its critics in medieval Arabic thought", *Arabic Sciences and Philosophy*, 23 (2013), 217- 20 Bu çalışma şunu gösterdi: İbn Haldûn'un Bâkılânî'nin rasyonel deliller hakkındaki öğretilerine dair sunumu özensizdir. Bununla birlikte şartıcı bir şekilde, İbn Haldûn, Bâkılânî'nin yukarıda bahsedildiği gibi *hâl* kavramını benimsemesi veya bu makalede tartışılan *kesb* teorisini geliştirmesi gibi özgün fikirleri hususunda sessiz kalmıştır.

⁴⁷ Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 286; 486 ve Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 112b (edited in Gimaret, "Un extrait de la *Hidâya* d'Abû Bakr al-Bâqillânî", 286;67).

Bâkılânî'nin iradenin bizatihi kendisinin mükteleb bir eylem olduğu şeklindeki görüşüdür.⁴⁸ Dolayısıyla bu düşünceye “bir iradî eylemin kesb edilmesi diğer bir iradî eylemi gerektiriyorsa, bu da kabulü mümkün olmayan sonsuz iradî eylemler zinciri iddiasının yolunu açar” şeklinde neredeyse kaçınılmaz olan bir itirazın geleceğini tahmin etmek için çok da fazla hayal gücüne gerek yoktur.

Ancak Bâkılânî, insan iradesinin gerçeklikle ilişkisinin nasıl olduğu hususundaki düşüncelerine dayanan ek bir noktaya değinmektedir. O, bizim irademizin (ve benzer şekilde irade etmememizin) mutlaka mümkün olana veya kesb edilmesi mümkün olana (*mâ yeşîhhu hudûsühû ev hudûsühû ve-iktisâbühû*) taalluk etmediğini; bazı durumlarda imkânsıza da (*mâ yesteşîlû*) taalluk edebileceğini savundu. Birinin imkânsız bir eylemi gerçekleştirmek -veya Eş'arî terminolojiye göre “kesb etmek”- istediğini varsayalım. O halde onun iradesi gerçekte imkânsız olan eylemi mümkün gören zan ve itikadına dayanmaktadır. Öte yandan bu itikad ve zan, bilgi değildir. Çünkü gerçek bilgi yalnızca bizzat sahih olanı kapsar. Bunun aksine itikatlar ve zanlar yanlış olabilir ve sonuç itibarıyla imkânsıza kadar da uzanabilirler. Aslına bakılırsa bu öncüllerin sonucu “var olmasının imkânsız olduğu bilinen şeye iradenin taalluk etmesi de imkânsızdır” şeklindedir (*istihâletü ta'alluki'l-irâdeti ve'l-kerâhati bi-mâ yü'lemü'l-âlimü istihâlete hudûsihi*). Ama bir eylemin mümkün olduğunu bilmeyip, ancak yine de böyle olduğunu varsaydığımız takdirde, gerçekleştirmek istediğimiz eylem tanım gereği bir bilgi nesnesi (*ma'lûm*), değildir; bu nedenle de sonuç itibarıyla imkânsız olabilir.⁴⁹

Bu doğrultuda Bâkılânî, irademizin “kesb ettiğimiz” eylemlerin mûcibi ve illeti olduğu düşüncesini reddeder (*leyset bi-illetin li-vücûdihî ve-lâ sebebin mûcibin lehû*). Yine Bâkılânî, irademizi harekete geçirmede kimi zaman başarısız olduğumuz için, sadece tek bir olası sonuç olabileceğini ifade etmektedir: Olmasını istediğimiz bir eylemin belirli bir anda gerçekleşmemesi, yalnızca kudret eksikliğiyle açıklanabilir (*‘ademü'l-fi'li me‘a'l-irâdeti delîlün ‘alâ enne men lem yeķa‘ minhü ğayri ķâdirin ‘aleyhi*).⁵⁰

Daha önce belirtildiği gibi Bâkılânî'nin kesb edilen eylemler bağlamında kudret kavramına başvurması, başlı başına yeni bir fikir değildi: Eş'arî bunu zaten “ızdırârî” ve “mükteseb” eylemler arasında ayırım yapmak için kullanmıştı. Fakat onun insan kudreti anlayışı, çeşitli açılardan muğlak kalmıştı. Dikkatimi Bâkılânî'nin bu çözülmemiş sorulara yönelik yaklaşımına çevirmeden önce ilk olarak belirtilmesi gereken şey, onun insan kudreti anlayışının, mezhebin kurucusu tarafından oluşturulmuş temel doktrinler üzerine bina edildiği hususudur.

İnsan kudretinin esasen üç özelliği vardır. Eş'arî kendi anlayışını Mu'tezilî anlayıştan bunlar vasıtasıyla keskin bir şekilde ayırmıştır. Eş'arî'nin muarızlarına göre, insanın kudreti fiilden önce halihazırda var olmalıdır. Aksi takdirde iddia ettikleri üzere ihtimal dahilinde değil, zorunluktan dolayı hareket edeceğimizi savundular. Eş'arî bunun aksine kişinin yalnızca fiili esnasında kudrete sahip olduğunu düşündü. Mu'tezile'nin eylem özgürlüğü ilkesi, insanın kudretinin onu iki zıt eyleme veya bir eyleme, ya da hiç yapmamaya muktedir kıldığını ifade

⁴⁸ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 9b.

⁴⁹ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 10b-11b.

⁵⁰ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Taşkent: al-Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 3296), 6a.

ederken, Eş'arî bu doktrini reddetti. Ona göre insanın kudreti tek bir eyleme taalluk eder. Son olarak Eş'arî, insan kudretinin farklı anlarda varlığını sürdürebileceği şeklindeki Mu'tezilî düşüncüyü de kabul etmedi.

Bâkılânî, bu konuların her birinde Eş'arî ile aynı fikirdedir. Hatta o, ilk olarak *Temhîd*'de sonra da *Hidâye*'de bu iddiaları destekleyici pek çok benzer argüman sunmaktadır. Kişinin eylemi gerçekleştirmeden önce eyleme muktedir olması gerektiği şeklindeki Mu'tezilî teze karşı Bâkılânî, o halde eylem gerçekleştirdikleri esnada kudretini kaybeden âcizlerin eylemleri gerçekleştirme olasılığını kabullenmemiz gerektiği şeklinde cevap verir.⁵¹ Eğer kişi iki alternatif eylem üzerinde eşzamanlı gerçekleştirme kudretine sahip olsaydı, bu sadece zıt iki eylemin zorunlu olarak aynı anda gerçekleşeceği şeklindeki mantıksal bir sorunu ortaya çıkarmazdı; her iki zıt eylem de aynı mahalde meydana gelirdi ki bu, Bâkılânî'ye göre tasavvur edilemez.⁵² Son olarak Bâkılânî, Eş'arîlerin arazların bir andan daha uzun süre zarfında varlığını sürdürmesine yönelik mutlak inkarlarına dayanarak, insan kudretinin varlığını sürdürdüğü (*be-kâ*) düşüncesini reddeder.⁵³

Eş'arî'nin teorisinin ortaya çıkardığı mezkûr soruların bazılarını Bâkılânî'nin nasıl çözmeye çalıştığını daha iyi anlamak için, onun eylem teorisi çerçevesinde insan kudretine verdiği işleve dair soru sormamız gerekmektedir. Bâkılânî'nin *Temhîd*'i, bu soru hakkında daha fazla fikir sunmazken *Hidâye*'de o, bu sorunun üzerine gitmeyi amaçlamaktadır. İnsanın kudreti ile eyleminin eşzamanlı olması gerektiği iddiasını savunan bu metnin bir pasajında Bâkılânî, eylemlerin meydana gelmesinin kudretin varlığına bağlı olduğunu söyler (*yahtâcü'l-fi'lü fi vukû'ihî ve-vücûdihî ilâ vücûdi'l-kudreti 'aleyhi*). Bu bağımlılık Bâkılânî tarafından hüküm ve hükmün kendisinden dolayı verildiği ya da doğruluğunun söylendiği illet arasındaki bağımlılığa paralel olarak tanımlanmaktadır. İlet ve hüküm arasındaki bağın aksine, eylemleri gerektiren şey insanın kudreti değildir (*el-kudretü gayrû mücibetin; lâ yahtâcü [el-fi'lü] ileyhi [=ilâ vücûdi'l-kudreti] li-yûcede*).⁵⁴

Fakat şayet eylemlerimiz kudretimiz sayesinde meydana gelmiyorsa, kişinin eylemlerinin kudretine bağlı olması nasıl doğru olabilir? Bâkılânî'nin bu açık çelişkiye cevabı, kudretimizin eylemlerimizin varlığının illeti olmasını reddetmenin, eylemlerimizi başka bir şekilde etkilemesini engellemediğini iddia etmektir. Bu doğrultuda o, insanın kesb etme kudretinin aslında bir etkiye (*tesir*) sahip olduğunu savundu. Eş'arî'nin kendisi bile mevcut çalışmalarında *tesir* terimini insanın kudretiyle ilişkili olarak kullanmazken, sonraki bazı Eş'arîler onun bu tür bir tesirlilik fikrini tamamıyla reddettiğini kaydetmektedir.⁵⁵ Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre, ancak

⁵¹ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 143a; Bâkılânî, *Temhîd*, 287; 488; Eş'arî'nin orijinal argümanı için bk. Gimaret, *Doctrine*, 137–8; Eş'arî, *Lüma*, 123–124.

⁵² Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 143b–144a; Eş'arî'nin benzer eleştirisi için bk. Gimaret, *Doctrine*, 137; 14; Eş'arî, *Lüma*, 126–127.

⁵³ Aksi takdirde arazların varlığının asla son bulmayacağı ve onların zıtlarının muhtemelen var olamayacağı savunulmuştur. (Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 145a); Eş'arî'nin görüşleri için ayrıca bk. Gimaret, *Doctrine*, 90; 133; Frank, "The Aş'arite ontology", 197.

⁵⁴ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Taşkent), 1b.

⁵⁵ Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 88–90. Bununla birlikte, daha sonra Râzî, Âmidî ve diğerleri tarafından da benimsenen Şehristânî'nin bu açıklamasına İbn Fûrek tarafından *Mücerredü Makâlât el-Eş'arî*'sinde itiraz edilmektedir: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut, 1987), 92–3; Bk. Gimaret, *Doctrine*, 392.

bu görüş daha sonra Bâkılânî tarafından revize edilmiştir. Onun “Eylemlerin ifâsı faildeki kudretin varlığıyla birleştiğinde, eylemler bir nitelikle ya da sıfatla vasıflanır.” şeklindeki teoriyi formüle ettiği söylenir.⁵⁶ Bâkılânî’nin insan kudretinin tesirliliği şeklindeki kavramsallaştırması, çelişkili değilse bile fazlaca karmaşıktı. *Hidâye*’de o, kudretin eylemlerimizi nasıl etkilediğinin anlaşılmasına yönelik üç yaklaşım sunmaktadır. Bunlardan biri, failin bizatihi kendisinin etkilenmesini öngörürken diğer ikisi, failer ve eylemleri arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışır.

Bâkılânî, ilk olarak failerin kendi kudretlerinden bizzat nasıl etkilendiklerini dikkate alır. O, “ızdırârî” eylemlerle diğer eylemler arasındaki ayrımın dayandığı meşhur senaryodan ayrılmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi bu ayrım, ızdırârî olarak eylemde bulunduğumuzda, kendisi sayesinde “mükteseb” eylemlerin faillerini kâdir olarak nitelendirdiğimiz kudrete sahip olmadığımızı kanıtlamak için Eş’arîler tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Bâkılânî, “o kâdirdir” şeklindeki önermelerle belirtilen ya da atıfta bulunulan anlayış hususunda Eş’arî’den farklı bir düşünce geliştirdi. Eş’arî için “o kâdirdir” hükmü yalnızca, failin doğasında bulunan bir araz olarak kavramsallaştırılan kudretin mevcudiyetine işaret etmektedir. Bunun aksine Bâkılânî *Hidâye*’de “kâdir olmak” gibi hükümlerin, kâdir olarak tanımlanan öznenin gerçek bir niteliğini - teknik dilde bir *hâli*- ifade ettiğini belirtir. Ona göre kâdir olma *hâli* (*kevnühû kâdiran*) ve kudretin varlığı aynı değildir; fakat karşılıklı olarak birbirlerini gerektirir: Kudretin varlığı, kudretin varlığına bağlı olan ve onun varlığı sayesinde meydana gelen hâl ile delillendirilir (*medlûl*).⁵⁷ Bâkılânî tam da bu bağlamda insan kudretinin tesirliliğini, failin kendisiyle ilişkili olarak tanımlar: Kişi kesb edilmiş eylemi gerçekleştirdiğinde, *kudret* orada “kâdir olma” hâlinin veya sıfatının, ve dolayısıyla onu ızdırârî olarak eylemde bulunan failerden ayıran bir niteliğin illetidir (*te’sîruhâ kevnü’l-kâdiri bihâ kâdiran ‘alâ en yeteħarreke ve-yesküne ve-yürîde ve-yenzurâ ve-ya’lime ve-yefkira. fe-yekânü bi-kevnihî kâdiran ‘alâ hâlin men lehû hâzihî’s-şifâtü müfârikan li-hâli’l-muztarri ellezî leyse bi-kâdirin ‘alâ en yeteħarreke ve-yesküne ve-yürîde ve-ya’lime*).⁵⁸

⁵⁶ Gimaret, *Théories de l’acte humain*, 92-3 (Dayanağı, Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl = Books of religious and philosophical sects*, ed. William Cureton (London, 1842-1846), 1/ 69-70 ve Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmî’l-kelem*, ed. Alfred Guillaume (London, 1934), 72-6, 87); ayrıca aşağıya bakınız.

⁵⁷ *Hâl* kavramı, kelâmın kavramsal çerçevesine Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından tanıtılmıştır. Bâkılânî’nin bu kavram hakkındaki görüşü istikrarlı değildi. *Temhîd*’de bütün bir bölümü bu düşünceyi reddetmeye ayırmaktadır (Bâkılânî, *Temhîd*, 200-3, 339-344). Bununla birlikte daha sonra o, *Hidâye*’de özellikle öncelikle Tanrı’daki manevî sıfatların varlığını ispatlamak için bu düşünceyi ödünç aldı ve benimsedi. Ebû Hâşim’le uyumlu olarak Bâkılânî, hâllere “ne mevcut ne de madum” olarak tanımlanamayacak bir gerçeklik verdi (Bâkılânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn* (MS St Petersburg: The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, C329), 35a). Onun bir hâl ve o hâlin varlıksal zemini arasındaki karşılıklı korelasyon hakkındaki fikri, aşağıdaki pasajda iyi bir şekilde özetlenmiştir: Âlimin âlim olması ilmin varlığını gerektirir (*kevnü’l-âlimi ‘âlimen yektazî vücûde’l-‘ilmi*). İlmin varlığı da âlim olma hâlini gerektirir. [...] İlmin varlığı âlimin bilme hâlini açıklayan bir illet olması anlamında âlimin âlim olma hâlini gerektirir. [...] Âlimin âlim olma hâli, ilmin varlığını gerektirmez (*lâ ye yektazî vücûbe’l-‘ilmi*). Çünkü âlimin bilmesi, âlimin bir *hâline* işaret eder. Bu konudaki genel ittifak, hâllerin varlıkları gerektirmediği şeklindedir. Yine de şunu söylemek mümkündür: Delilin medlulünü gerektirmesi (*‘alâ ma’nâ iktizâ’ü’d-delâleti li’l-medlûli*) mânasında âlimin bilmesi bilginin varlığını gerektirir, çünkü ilmin varlığı âlimin bilmesiyle delillendirilir. [...] (Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg), 62b.) Bâkılânî’nin *hâl* düşüncesini ileriki bir yayında daha detaylı inceleyeceğim. Bâkılânî’nin *Hidâye*’sine dayalı ilk mülâhazalar için bk. Jan Thiele, “Abû Hâşim al-Jubbâ’î’s (d. 321/933) theory of ‘states’ (*ahwâl*) and its adaption by Ash’arite theologians”, ed. Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford, 2016), 377-82.

⁵⁸ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 152b; ayrıca bk. 146b; Bâkılânî burada kudretin varlığını failin kâdir olma halinin illeti olarak tanımlamıştır: “*hâzihî ‘illatün [...] li-ennehâ innemâ yaħtâcü’l-kudrete li-yekâne’l-kâdirü bihâ kâdiran*”. Bâkılânî,

İnsan kudretinin tesirliliğine ilişkin bu anlayış, yine de eylemlerin niçin bize ait olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıklamamaktadır. Bunun aksine insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunanlar, bu soruya oldukça basit bir çözüm sundular: Onlara göre eylemlerimiz, yalnızca kudretimiz sayesinde gerçekleşmektedir. Sonuç itibarıyla onlar, eylemlerimizden sorumlu olduğumuzu, çünkü onların meydana gelmesinin nedensel olarak bize bağlı olduğunu savundular. Bâkılânî, sahip olduğu Eş'arî bakış açısıyla bu açıklamayı kabul edilemez buldu; çünkü ona göre bu, Tanrı'nın her şeyi kuşatan bir Yaratıcı olduğu iddiasını ihlal etmektedir. Böylelikle o, eylemlerimizin kudretimiz sayesinde meydana geldiği düşüncesini reddetmekle beraber, bunu kudretimiz ile eylemlerimiz arasındaki herhangi bir ilişkiyi (*taalluk*) inkâr ederek yapmamaktadır.

Taalluk kavramı, kelâm terminolojisinde sıklıkla kullanılmıştır. Hem Eş'arî hem de Mu'tezilî kelâmcılar, taalluk kavramını bazı niteliklere veya sıfatlara; ayrıca bu niteliklerin dayandığı arazlara uygulamışlardır.⁵⁹ Daha iyi bir ifadeyle bu kavram, böyle bir nitelikle vasıflandırılan özne, bir şekilde başka bir nesne veya hedefle karşılıklı ilişki içerisinde olduğu zaman kullanılmıştır: Bir şeyler hakkında varsayımlarda veya önermelerde bulunulur ve biz kendimizden ayrı olan nesnelere duyusal idrak ile algılarız. Bu nedenle kelâmcılar, varsayımlarda veya önermelerde bulunmamızın ve idrakimizin, başka bir şeyle olan bir bağıntıya (*taalluk*) işaret ettiğini düşündüler. Bâkılânî tarafından açıklandığı üzere, bunun belirli bir niteliğe olan taallukunun kapsamı, tamamen söz konusu niteliğe bağlıdır. Örneğin zan, ilim olarak nitelendirilebilmek için yeteri kadar delile dayanmamaktadır. Gerçek bilgi, bilinenin doğru olduğunu ifade ederken, zanlar yanlış olabilirler. Mantıksal bir sonuç olarak, bizim doğru olduğunu zannettiğimiz şeyler gerçekte doğru olmayabilir. Bu yüzden Bâkılânî, zanların taallukunun bilinebilir olanlardan çok daha geniş bir kapsama (*evsâ', e'amm*) sahip olduğu sonucuna varır: Maluma yalnızca gerçekte olduğu hal üzere taalluk eden bilginin aksine (*lâ yete'allaku bi'l-ma'lûmi illâ 'alâ mâ hüve bihî*) biz, bir şeyin gerçekte olduğundan farklı olduğunu da zannedebiliriz (*'alâ mâ hüve bihî târeten ve-'alâ mâ leyse bihî uhrâ*).⁶⁰ O halde olası idrak nesnelere kapsamı daha da sınırlıdır. Çünkü biz sadece gerçekte mevcut şeyleri idrak edebiliriz (*el-idrâkû fe-innehû lâ yete'allaku illâ bi-kâ'inin mevcûdin*).⁶¹

İnsan kudreti ile ilişkili olarak Bâkılânî, temelde kudretimizin yaratılması ve “kesb edilmesi” mümkün olan her şeye taalluk edebileceğini iddia eder (*tete'allaku bi-mâ yeşihhu en yuhdesse ve-yeşihhu [en] yuktesebe*); kadîm ve bâkî olana -yani Tanrı'ya ve atomlara- veya aynı anda iki zıt şeye taallukunsa buna dahil olmadığını ayrıca ifade etmektedir (*lâ yecûzü ta'allukuhâ bi'l-kadîmi ve-bi'l-bâkî*). Bundan dolayı kudretin eylemlerimizi nasıl etkilediğine dair herhangi bir değerlendirme, hareket etme, dinlenme, irade ve bilgi eylemleri de dahil olmak üzere sadece

açıkça ızdırârî olarak eylemde bulunan fâillerin, kâdirin zitti olan âciz olma hâli ile vasıflandığını düşünür. Bu durum *Hidâye*'de, bir hasmın yalnızca zâtların (*zevât*) birbirine zıt olabileceğini savunduğu, sıfatlarla ilgili olan bölümün (*Kitâbü's-Sifât*) bir pasajından çıkartılabilir; bu bağlamda hasım, kâdir olma ve âciz olma hâli arasındaki zıtlığa işaret etmektedir ve Bâkılânî de bunu tasdik etmektedir. Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg), 99a-b.

⁵⁹ Bâkılânî bu niteliklerle taalluku olan sıfatları kastetmektedir (Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 7a); *Hidâye*'de sıfatlar bölümünde (*Kitâbü's-Sifât*) ilim, kudret ve iradeye başka bir şeye taalluk eden araz türlerine örnek olarak atıfta bulunmaktadır (*cinsün mâ lehû ta'allukun mine'l-a'râzi ke'l-'ulûmi ve-al-ğuderi ve'l-irâdâti*; bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg), 135b). Arazla temellendirilen taalluklara yönelik Basra Mu'tezilesinin kapsamlı bir açıklaması için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, I/ 6-8.

⁶⁰ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 7a-8b.

⁶¹ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 11b.

uzuvlarımızın eylemleri veya zihinsel eylemler (*ef'âlû'l-cevârihi ve'l-kulûbi*) için geçerli olur. “Kesb ettiği” şeyi yaratmada âciz olan insan hususunda Bâkılânî, adaleti sağlamak için şu yorumu eklemektedir: Bu gibi eylemlerin gerçekleşmesi, söz konusu eyleme her biri farklı açılardan taalluk eden iki kudreti içerir (*yete'allaku bihi kudretâni 'alâ vecheyne muhtelifeyni*): Tanrı'nın kudreti onu yaratmayı (*ihtirâc*) ifade ederken, insanın kudreti onu kesb etmektir.⁶²

Bâkılânî'ye göre insanın kudreti belirli bir eyleme uygun olmalıdır ve eylemlerimiz gerçekleştiği zaman kudrete sahip olmamız şartıyla ancak bir taalluktan söz edilebilir.⁶³ Nitekim bu koşulların sağlandığı her durumda kudretimiz, -ya da “kâdir oluşumuz”- zorunlu olarak “mükteseb” eylemlere taalluk eder. Bâkılânî, aksi halde kâdir, hasta ve âciz bir kimse tarafından gerçekleştirilen eylemlerin aynı olacağını iddia eder.⁶⁴ İnsanın kudreti ve kesb ettiği eylemler arasındaki ilişkinin kesin doğası hakkındaki probleme gelince, Bâkılânî iki olası çözüm sunmaktadır.

İki yaklaşımından ilkinde Bâkılânî, insanın kudretinin tesirliliğini (*te'sîr*) kabul etmenin, kişinin mükteseb eylemlerinin kendi kudreti sayesinde yaratıldığı ve var olduğu (*ihdâsuhû ve-vücûduhû*) mânasına zorunlu olarak gelmeyeceğini ileri sürer. Aynı şekilde bu tür eylemlerin ortaya çıkması, insanın kudretinden kaynaklanan bir niteliğe sahip olmalarını gerektirdiği anlamına da gelmez (*teceddüd [MS: tecdîd] şifâtün tetbe'u hudûsuhû ve-vücûduhû şâra el-müktesebü 'aleyhâ bi'l-kudreti*). Bunun yerine Bâkılânî, kendi görüşünü ilim ve malum veya idrâk ve müdreğ arasındaki ilişkiye paralel olan bir tasvirle açıklar. İlim ve idrak, kendi nesnelere var olmasına ya da bir niteliğe sahip olmasına neden olmasalar bile, her ikisinin de belirli bir nesneye gerçek ve bilinebilir bir taalluku mevcuttur. Bâkılânî, tam da bu anlamda insanın kudreti ve “mükteseb” eylemi arasındaki taallukun anlaşılması gerektiği sonucuna varmaktadır (*cârin mecra' [...] fi te'alluği'l-ilmî bi'l-ma'lûmi ve'l-idrâki bi'l-müdreki fi ennehu ta'alluğun sâbitün ma'lûmün maşşûşün fe-in lem yekün ma'nâhu ve-te'sîruhu fi ca'li'l-ma'lûmi ve'l-müdreki mevcûden ev hâdisen ev 'alâ şifâtin tetbe'u'l-hudûse ve-kezâlike'l-kudretü müte'allikatün bi'l-makdûri ta'alluğ ma'lûm maşşûş ve-in lem yekün ma'nûhu ve-te'sîruhu ca'lû'l-makdûri mevcûden ev hâdisen bihi ve-ca'lahû 'alâ şifâtin tâbi'atin li-hudûsihi*).⁶⁵

Yine de Bâkılânî'nin Tanrı tarafından yaratılan eylemlerin fail insanlara nasıl taalluk ettiği sorusuna verdiği ilk yanıt, daha temel olan bir sorunu, yani bireysel ahlâkî sorumluluğumuzla ilgili sorunu çözümler. Mu'tezile'ye göre biz yaptığımız ve yapmadığımız şeylerden sorumluyuzdur. Çünkü eylemlerimizin meydana getirilmesi ve yapılmaması bizzat kendimiz tarafından belirlenir. Bu doğrultuda onlar, Eş'arî eylem teorisinin ahlâkî anlamsız kıldığını iddia etmişlerdir. Eylemleri yaratan biz değilsek, bu eylemlerden dolayı haklı ve âdil bir şekilde övülen ve yerilen olmamız nasıl mümkün olabilir? Yine Tanrı insanı kapasitesinin üstünde bir şey

⁶² Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 9a–b.

⁶³ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Taşkent), 15b: “*fe-in kânet [el-istihtâti] şâlihan li- [el-fi'li] fi hâli vukû'ihî ve-kevnihî mef'ûlen bihâ, veccebe kevnühâ kudreten 'aleyhi fi tilke'l-hâli ve-mute'allakaten bihi, ve-zâlike mâ nekulû*”.

⁶⁴ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 114a (Gimaret, “Un extrait de la Hidâya d'Abû Bakr al-Bâqillâni”, 286; 71): “*ve-lev lem yekün li-kevnihî kesben ta'alluğun bi-kevni'l-müktesibi kâdiran, le-istevet fi zâlike hâle'l-kâdiri ve-hâlel-merîdi ve'l-âcizi, ve-zâlike mimma kad 'ulime bu'lânühû fe-sebete mâ kulnâhû*”.

⁶⁵ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 153a–b. Cüveynî daha sonra *İrşâd*'da benzer bir görüşü formüle etti. (Cüveynî, *İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmunim Abdülhamid (Kahire, 1369/1950), 210); Bununla birlikte o, kudret ve makdûr arasındaki taallukun, insan kudretinin mükteseb eylemler üzerinde herhangi bir tesire sahip olması anlamına geldiğini reddeder. (Bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 121–2).

zorluyor ve aslında ilâhî olarak yaratılmış olanlar için insanı haksız yere ödüllendirip cezalandırıyor olmayacak mıdır?⁶⁶

Bu probleme cevap vermek için Bâkılânî, eylemlerimizde neyin özel olarak ahlâkî değerlendirmeye tâbi olduğuna ilişkin farklı bir anlayış geliştirir. Onun çözümü, insanın yaratılmış kudretinin eylemlerine nasıl tesir ve taalluk ettiğini kavramsallaştırmaya yönelik ikinci bir yaklaşımı içerisinde bulunmaktadır. Bununla birlikte Bâkılânî, şaşırtıcı bir şekilde bireysel ahlâkî sorumluluğumuz meselesini ele alırken kendisiyle çelişiyor görünmektedir: Daha önce bu düşünceyi inkâr etmesine rağmen o, şimdi insan eyleminin insanın yaratılmış kudreti nedeniyle bir sığata sahip olduğunu onaylamaktadır. Kendisinin de ileride açıkladığı üzere, Tanrı'nın emri, yasağı, vaadi, tehdidi, övgüsü, kınaması, mükafatlandırması ve cezalandırması bu sığatla taalluk eder (*ma'nâ ta'alluqi'l-ğudreti'l-hâdiseti bi-mağdûrihâ va-te'sîrihâ fîhi en yeşîra [MS: taşîra] bihâ 'alâ şîfatın tâbi'atin li-ğudûsihî ve-bi-tilke's-şîfati yete'allağû'l-emra ve'n-nehye ve'l-va'de ve'l-va'ide ve'l-medğe ve'l-zemme ve's-sevâbe ve'l-ğikâbe*).⁶⁷

Bâkılânî'nin tartışma düzlemi neticede kişisel ahlâkî sorumluluğın, kişinin eylemlerinin var olmasından da sorumlu olduğu anlamına gelmeyeceği varsayımına dayanır. Böylelikle o, eylem özgürlüğünü savunanların temel argümanını etkisiz hale getirir. "Mükteseb" eylemlerin kişinin kudreti sayesinde bir sığata sahip olmasını tasdik ederek Bâkılânî, ahlâkî sorumluluğu ilâhî determinizmle uzlaştırma girişiminde ikinci bir ana bileşeni vazeder. Bu sığata başvurarak Bâkılânî, bu eylemlerin yaratıcısı insan olmasa da "mükteseb" eylemlerin hakiki bir niteliğinin, insanın bizzat kendisi tarafından belirlendiğini iddia edebilmektedir. Muztar faillerin herhangi bir kudrete sahip olmadığı argümanına paralel olarak Bâkılânî, "mükteseb" eylemleri "ızdırârî" eylemlerden ayırmanın tam olarak bu sığat olduğunu savunur.⁶⁸

Mükteseb eylemlerin insan kudretinin tesiriyle bir sığata sahip olduğu düşüncesi Gimaret'in *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* ufuk açıcı eserinde daha önce tartışılmıştır. Onun bu tez için başvurabileceği en eski kaynak, Ebû Ca'fer Simnânî'nin (ö. 444/1052) *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*'ında yer alan bir açıklamaydı. Simnânî bu eserde, eylemleri "kesb ettiğimiz" her durumda, kişinin iradesi ve kudretine taalluk eden bir sığatın da bu eylemlerin varoluşuna eşlik ettiğini varsaymaktadır. Bu sığat Tanrı'nın emir, nehiy, övgü ve kınamasına tâbidir. Simnânî, Bâkılânî'nin öğrencisiydi, fakat o hiçbir yerde bu iddiaları hocasına isnat etmemektedir. Gimaret, Bâkılânî'nin görüşünün de böyle olduğunu ancak sonraki atıflara dayanarak tahmin edebildi.⁶⁹ Bahsi geçen sonraki kaynaklar, hepsinden önemlisi Şehristânî'nin çalışmalarını içermektedir. Şehristânî, Tanrı'nın eylemlerimizi -hareket bildiren bir eylemi farz edelim- yarattığı; fakat eylemlerimizin kesin yönü (*vücûh*) üzerindeki kontrolü bize bıraktığı şeklindeki tezi, Bâkılânî'ye isnat etmektedir. Bu durumda, biz Tanrı tarafından yaratılmış bir eylemi kesb ettiğimizde, bunun ayağa kalkmak,

⁶⁶ Argüman, Gimaret tarafından daha da geliştirilmiştir. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 252-5.

⁶⁷ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 154a.

⁶⁸ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 142b: "[el-'abdü] innemâ yahtâcü ilâ [el-ğudreti] li-yeşîra'l-kesbü bihâ 'alâ şîfatın tüfâriku şîfate'l-ızdırârî".

⁶⁹ Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 101-3. *Beyân*, yakın bir zamanda yayınlandı ve konuyla ilgili pasaj bulundu; Ebû Cafer Muhammed b. Ağmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşfan temvîhâti ehli't-tuğyân*, thk. Abdülaziz b. Reşid el-Eyyub (Kuveyt, 1435/2014), 243-4.

oturmak, dua etmek vb. olup olmayacağına kendimiz karar veririz.⁷⁰ Yukarıda *Hidâye*'den alınıp incelenen pasajlar, Gimaret'in evvelce şüphelendiği şeyi doğrulamaktadır: Şehristânî, Bâkılânî'nin orijinal teorisini yeniden üretmemekte, daha ziyade bunu kendi insan failliği anlayışına uyarlamaktadır.

İnsanın “kesb etme kudreti” ile ilgili *Hidâye*'de bulunan bölüm, bir sonuçla sona ermemektedir. Bu durum, Bâkılânî'nin en nihayetinde bu üç çözümlenmeden hangisini kudretimizin eylemde bulunmamıza nasıl tesir ettiği sorusuna yönelik uygun bir cevap olarak gördüğü noktada spekülasyonlara kapı aralamaktadır. Bâkılânî'nin ilk yanıtı diğer ikisi ile mutlak olarak çatışmasa da ikinci ve üçüncü yanıt çelişkili değilse bile tutarsız görünmektedir; bundan dolayı daha fazla açıklama gerektirmektedir. Bu problemin olası bir açıklaması, Bâkılânî'nin insanın kudretinin tesirliliğinin üç seviyesini mantıksal bir bakış açısıyla ayırması olabilir: Bu durumda ilk seviye, “kesb etme” kudreti sayesinde kasıtlı olarak eylemde bulunmasından dolayı faili ilgilendirecektir; ikinci olarak tesirlilik seviyesi, faili eylemine bağlayacaktır; üçüncü seviye, ızdırârî eylemlerden bazı niteliklerle ayrıldığı için eylemi etkileyecektir.

Bununla beraber, eldeki yazmanın hasara uğraması nedeniyle bağlamından arındırılmış bir cümlelerin bir bölümü, farklı bir yorumu destekliyor görünmektedir: Bu yorum daha ziyade Bâkılânî'ye göre, bu üç yaklaşımdan her birinin diğer ikisini dışladığını ortaya koymaktadır.⁷¹ Ancak öyle görünüyor ki bu üç seçeneğin tartışılması, diğer ikisinin mutlak surette reddedilmesi gerekirken yalnızca bir tanesinin doğrulanabildiği alternatif hipotezleri test etmeyi amaçlamaz. Bunun yerine Bâkılânî, bazı şartlara bağlı olarak insan kudretinin açıklanan yollardan herhangi birinde tesirli olduğuna inanmaktadır. Bu anlayış, *Hidâye*'de Tanrı'nın sıfatları (*Kitâbü's-Şifât*) bölümünde, kudretin tesirli oluşunun muhtemel anlamlarını açıklayan bir pasajla doğrulanmaktadır:

“Kudret ya [a] bir mananın yaratılmasına ya da [b] var olduğu esnada kudretin kendisine taalluk etmesinden dolayı bu mananın kesb edilmesine ya da [c] bu mananın kendi varoluşuna eşlik eden bir niteliğe sahip olmasından dolayı kesb edilmesine taalluk eder.”⁷²

Bâkılânî'ye göre yalnızca Tanrı eşyâyı yaratma kudretine sahiptir (ve sonuç olarak yalnız O'nun kudreti bunların yaratılışına taalluk edebilir). Dolayısıyla bu alıntıda açıklanan yalnızca ikinci ve üçüncü yaklaşım, “kesb” teriminin kullanılmasıyla da altı çizildiği üzere, insan eylemleriyle ilişkilidir. Bu iki yaklaşım, insanın “kesbleri” hakkındaki bölümde tartışıldığı üzere, insan kudretinin tesirliliğine dair ikinci ve üçüncü açıklamayla kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Onlar

⁷⁰ Şehristânî, ayrıca insanın eylem yapma yönlerini (vücut) varlığa zâit (*hâlin zâ'idetün 'ale'l-vücûdi*) ve akli itibar (*i'tibârât 'akliyye*) olan bir *hâle* tahsis eder. Şehristânî'nin açıklamalarında Bâkılânî'nin öğretilerine ilişkin bir aktarımı mı yoksa kendi yorumunu mu ortaya koyduğu hususu her zaman net değildir. Konuyla ilgili pasajlar (Şehristânî, *el-Mile ve'n-nihal*, I/ 97-8 ve Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 73-5), Harry Austryn Wolfson tarafından daha evvel analiz edildi; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Harvard, 1976), 692-3; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 104-15 (metnin Fransızca tercümesi de dahil olmak üzere) ve Ahmed Alami, “L'aş'arisme face à la théorie des modes”, *Philosophie*, 77 (2003), 52-7.

⁷¹ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 152b: “[...] *kuḍretihû bi-ihdâsîhî vecebe en yûkâle inne ma'nâ te'sîrihâ ve-ta'allukihâ bi-makdûrihâ eḥad selâset evcûh minhâ ennehû leyse te'sîruhâ vücûb vücûdi'l-makdûri ve-ḥudûs[ihî] bihâ ve-lâ ca'luhû 'alâ şfatin terci'u ilâ nefsihî ve-cinsihî ev şfatin tetbe'u ḥudûsehû ev ennehû kâ'in bihâ 'alâ ba'zi ḥakâ'îkihî*”.

⁷² Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg) 150b: “*el-kuḍretü innemâ tete'allaku bi-ihdâsi ma'nâ ev bi-iktisâbihî bi-en tete'allaka bihî ve-hüve mevcûdün ev bi en yeşîra bihâ 'alâ şfatin tetbe'u'l-ḥudûse*”.

burada gerçek bir alternatif olarak sunulduğuna göre, Bâkılânî insan kudretinin birden fazla şekilde etkili olabileceğini varsaymış olmalıdır. Bu ise Bâkılânî'nin “insan kudretinin bir eyleme, onun bir sığata sahip olmasına neden olmaksızın taalluk ettiği (ikinci cevap) ve “mükteseb” eylemlerin insanın kudreti nedeniyle bir sığata sahip olduğu (üçüncü cevap)” şeklindeki çelişkili önermelerinin nasıl anlaşılacağı sorusuna büyük ölçüde cevap verir: Her iki senaryo da yalnızca farklı koşullar altında gerçekleştiğini varsayabileceğimiz olası seçeneklerdir. Ancak *Hidâye*'nin elimizde mevcut olan kısımlarında, olası seçeneklerden hangisinin gerçekleşeceğini kesin olarak neyin belirlediği sorusuna ilişkin herhangi bir çözüm bulamıyorum.

Sonuç

Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar, insanın eylemleri ve ahlâkî sorumluluk arasındaki bağı insanın yetkinliği veya kudreti bakımından açıklamaktaydılar. Mu'tezile'ye göre bizler tam da bu kudret sayesinde özgür failerizdir. Bu kudret yaptığımızdan başka türlü eylemde bulunmamızı da mümkün kılar; fakat hiçbir şekilde herhangi bir eylemi zorunlu kılmaz. Eylemde bulunup bulunmayacağımız ve yapacağımız her şey tamamıyla bize bağıdır. Bununla birlikte, alternatif eylemler üzerindeki kudretimizin, yaptıklarımızı kontrol etmek için yeterli olup olmadığı veya karar vermemizin başka bir şeyi gerektirip gerektirmediği hususu mezhep içerisinde tartışılmıştır: Bazı Mu'tezilîler özgürlüğü tatbik etmenin, kabiliyetlerimizi gerçek eylemlere dönüştürmek için niyetlere ve motivasyonlara bağı olduğunu söylediler.

Eş'arî'ye göre insanın kudreti sebebiyle meydana gelen eylemleri, ihtiyârî eylemlerdir (voluntary acts). İnsan, eylemlerini yaratamaz; fakat eylemde bulunması kendi kararıdır, çünkü bu eylemleri kendi irade ve isteğine göre yapmaktadır. Yine de Eş'arî'nin insan gücü veya kudretinin herhangi bir etkisinin olmadığına inandığı anlaşılmaktadır. Bu da insan kudretinin fonksiyonu meselesini gündeme getirmiştir. Görünüşe göre Bâkılânî, Eş'arî'nin teorisinden yararlanırken bu problemi çözmeye girişiminde bulunmuştur: Eş'arî, insan kudreti ve eylemi arasında salt bir birliktelikten bahsederken Bâkılânî, karşılıklı ilişkiden (taalluk) söz eder. Ona göre yaptıklarından sorumlu olan insan failer, kudretleri nedeniyle gerçek bir nitelik veya sığata sahip olurlar. Onların âciz olan ve dolayısıyla yapmaktan kaçınamayacağı eylemlerden sorumlu olmayan kimselerden ayırt edilmeleri, bu nitelik sayesinde. Ayrıca Bâkılânî, insanın eylemlerini yaratamasa da kudreti sayesinde onlarla ilişkili olduğunu ileri sürer. Sonuç olarak insan, eylemlerinin var olmasından dolayı övülemez veya yerilemez. Bu nedenle Bâkılânî, insanın başka bir şeyin sorumluluğunu üstlendiği sonucuna varmaktadır: O, Tanrı'nın emir ve nehiyelerinin, eylemlerde insan kudretinden kaynaklanan bir sığata taalluk ettiğini savunur.

Teşekkür: Bu makalenin II. bölümünün ilk taslakları Göttingen Üniversitesi'nde “Erken İslam Düşüncesine Taze Perspektifler” çalıştayında (Mart 2014) ve Edinburgh'daki BRAIS konferansında (Nisan 2014) sunuldu. Bu vesileyle aldığım geri bildirimler için minnettarım. El-Bâkılânî'nin *Hidâye*'sinin yazma nüshalarını bana temin ettiği için Sabine Schmidtke'ye ve yorum ve önerileri için isimsiz iki hakeme teşekkür etmek isterim. Bu araştırma Gerda Henkel Vakfı'nın M4HUMAN programı tarafından desteklenmiştir.



Kavram Atlası: Kelam I-II

“Demir, Osman. *Kavram Atlası: Kelam I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020, 277 s. & Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası: Kelam II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020, 279 s.”

Tuğba GÜNAL

Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Dr., Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Turkey

tgunal@ankara.edu.tr | orcid.org/0000-0003-0949-8565 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Nisan 2021 15 April 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

18 Haziran 2021 18 June 2021

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2021 30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Tuğba Günel).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Tuğba Günel).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu yazıda, Kavram Atlası Projesi'nin bir ürünü olan *Kelam I* ve *Kelam II* kitaplarının kritiği yapılmaktadır. *Kelam I* cildi, başlangıç düzeyindeki; *Kelam II* cildi ise ilk cildin tamamlayıcısı olarak orta ve ileri düzey okuyucu ve araştırmacılara yönelik olarak hazırlanmıştır. Söz konusu iki ciltlik eser, Kelam literatürünü oluşturan eserlerin kavramsal düzeyde genel çerçevesini ortaya koymayı ve bu sayede Kelam'ın gelişim seyrini takip edebilmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kavram, Mefhûm, Mantûk, Terim, Kelam.

Abstract

In this review, *Kelam I* and *Kelam II* books, the product of the Project titled "Kavram Atlası", are criticised. *Kelam I*, beginner level; *Kelam II* has been prepared as an integral part of the first volume for intermediate and advanced level readers and researchers. The two-volume work in question aims to reveal the general framework of the works that make up the Kalâm literature at the conceptual level and thus to follow the developmental course of Kalâm.

Keywords: Concept, Mafhûm, Mantûk, Convention, Kalâm.

Kişinin düşünsel faaliyette bulunabilmesini sağlayan temel vasıtalardan biri kavramlardır (*mefhûm*). Kavram içeriklerinin doğru bir şekilde belirlenmesi, ilgili şeyin mâhiyetinin açık bir şekilde ortaya çıkarılmasını sağlayacağından;¹ zihnî kargaşadan kurtulmanın ve ilmî çalışmaların olması gereken zeminde icra edilebilmesinin temel şartıdır. Bu ise a) konuya ilişkin bütün mevzuları içeren, b) konuyla alakası olmayan mevzuları dışarıda bırakan ve c) tarif edilen hakkındaki bilgisizliği gideren² *efrâdını câmi' ayyârını mâni'*³ (*conveniat toto definito et soli definito*) bir tanımla mümkündür. Bu bakımdan tanımın, "bir kavramın karakteristik işlemi tayin eden zihin işlemi"⁴ olduğu söylenebilir. Marifet ve ilmin kavramlar (*tasavvur*) üzerine bina edildiği; başka bir ifadeyle kavramların, bilginin meydana gelmesini sağlayan zemini (*el-'ilmü'l-evvel*) oluşturduğu ve belli bir hükme/yargıya varılmasının (*tasdik*) ön şartı olduğu düşünüldüğünde; bu zeminin ancak tanım (*hadd-ta'rif*) ile elde edilebileceği ortaya çıkmaktadır.⁵ Zihnî tasavvurların (*mefhûm-kavram*) dille ifade edilmesi ise kavramın terim (*istilâh-mantûk*) halini alması demektir. Bu açıdan terim, kavrama dilsel/fonetik yolla işaret ederek kavramın anlamının açığa çıkarılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla terimin, kavramın *neliğine* değil, *anlam içeriğine* delâlet eden epistemolojik bir işleve sahip olduğu söylenebilir.⁶

¹ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 91. Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, "Fi'l-hudûd ve'r-rusûm", *Resâ'ilu İhvânî's-Safâ*, thk. Ârif Tâmir (Beirut: Menşûrât 'Avidât, 1415/1995), 3/317; Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1985), 87.

² Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, thk. İbrâhîm Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire, ts.), 12/15.

³ İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yâru'l-'ulûm: İsbâgü'l Terceme ve Şerhi*, haz. Ahmet Yasin Çomoğlu (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 53.

⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1982), 36.

⁵ İbn Sînâ, Ebü Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 2. Basım, 1357/1938), 3; Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza Zühayr Hâfız (Medine: y.y., 1413), 1/31-34. Ayrıca bk. Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î (Kahire, 1403/1983), 69.

⁶ Doğan Özlem, *Mantık: Klasik Sembolik Mantık: Mantık Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 7. Basım, 2004), 66-67, 69.

Kavram her zaman doğrudan zihin dışında mevcut olan varlık, nesne, durum ve ilişkiden çıkarsanan bir tasavvur olmak zorunda değildir. Bununla birlikte, hafızamızda herhangi bir varlığa ilişkin duyular tarafından sağlanmış bir veri yoksa bununla ilgili kavramsallaştırmada bulunmak da mümkün değildir. Örneğin, daha önce şahit olunanlara hiçbir açıdan benzemeyen, hatta mevcut olmayan bir varlık türü tahayyül etmek istendiğinde herhangi bir sonuca ulaşılamayacaktır. Bu bakımdan, “yakut ağaç” veya “Anka kuşu” gibi üretimlerin, hafızadaki mevcutları temele aldığı; yani ağaç ve kuş’un bilinmesine bağlı olduğu söylenmelidir.⁷ İlmî bir disiplin içerisinde kullanılan terimleri de bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Zira kavramın anlam içeriğinin oluşturulmasına imkân tanıyan temel, kavramın dayandırıldığı dilsel kökenin tekâbül ettiği varlıksal zemin/somut gerçekliktir. Örneğin Kelam, Felsefe ve Tasavvuf’ta önemli bir konuma sahip olan *rûh* teriminin, “hava, esinti, rüzgâr”⁸ anlamına gelen *rîh* kökeninden; yani varlıksal/somut bir temelden hareketle içeriklendirildiği görülmektedir. Bu bağlamda, ilmî *istilâh*ların (terim), ‘lafızların ilk vazedildiği manadan hareketle yeni bir muhtevaya büründürülmesi’⁹ şeklinde meydana getirildiği söylenebilir.¹⁰ Kavram-terim-dilsel köken bağıntısının kurulması ise ilmî bir disiplin içerisinde yer edinen herhangi bir terimin, hangi bağlamda ve ne için kullanılmış olabileceğine ilişkin temel bir yordama imkânı sağlamaktadır.

Bir başka açıdan, bilginin alınması ve kavranmasında araştırmacının dayanak noktası olan terimlerin,¹¹ bir ilmin konularının anlaşılmasında, görüş farklılık ya da benzerliklerinin tespitinde önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Kelam, Felsefe, Tasavvuf, Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi birçok alanda; terimlerin tespiti, tanımı ve izahı doğrultusunda telif edilen eserlerin, bu öneme binaen üretildiğini söylemek mümkündür. Mukâtil b. Süleymân’ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir*’i, Câbir b. Hayyân’ın (ö. 200/815) *Kitâbü’l-hudûd*’u, Kindî’nin (ö. 252/866) *el-Hudûd ve’r-rusûm*’u, Ebû’l-Hasan er-Rummânî’nin (ö. 384/994) *el-Hudûd*’u, İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) *el-Hudûd fi’l-usûl*’ü, Râgıb el-İsfahânî’nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fi’l-ğarîbi’l-Kur’ân*’ı, İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) *Kitâbü’l-hudûd*’u, Şerîf el-Murtazâ’nın (ö. 436/1044) *el-Hudûd ve’l-hakâ’ik*’i, Ebû’l-Velîd el-Bâcî’nin (ö. 474/1081) *Risâle fi’l-hudûd*’u, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *Kitâbü’l-hudûd*’u,¹² İhvân-ı Safâ’nın (4/10. yüzyıl) *Fi’l-hudûd ve’r-rusûm*’u, Necmeddîn en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) *Tilbetü’t-talebe fi’l-istilâhâtî’l-fıkhiyye*’si, Kutbuddîn Ebû Ca’fer en-Nîsâbü’rî’nin (ö. 547/1152) *el-Hudûd: el-Mu’cemu’l-mevzû’i li’l-mustalahâtî’l-keâmîyye*’si, Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) *Nüzhetu’l-a’yüni’n-nevâzir fi’l-ilmî’l-vücûh ve’n-neza’ir*’i, Seyfeddîn Âmidî’nin (ö. 631/1233) *el-Mübîn fi’l-şerhi me’ânî elfâzi’l-hukemâ ve’l-mütekellimîn*’i, İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) *Istilâhâtü’s-sûfiyye*’si, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin (ö. 643/1245) *Ma’rifetu envâ’i’l-ilmî’l-hadîs*’i, Ebû Muhammed İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 656/1258) *el-İzâh li-kavânîni’l-istilâh*’ı, Abdürrezzâk Kâşânî’nin (ö. 736/1335) *Istilâhâtü’s-*

⁷ Tuğba Günal, *Kelam’da Nefs Fenomenolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 224-225.

⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Henedâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/160-161.

⁹ bk. Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, 28.

¹⁰ Kelamcıların bir kavramı tanımlarken ilgili kelimenin günlük dildeki kullanılışını ya da sözlük anlamını eksene almalarıyla ilgili bk. Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019), 46vd.

¹¹ Ali Çetin, “Kavram ve Kuramları”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (Ocak 2015), 255.

¹² İçinde: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mi’yâru’l-ilm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 2013), 251-300.

sûfiyye'si, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Kitâbü't-ta'rîfât*'ı, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*'u bu doğrultuda telif edilmiş önemli örneklerdir.

Söz konusu eserlerin; a) ilgili olduğu alanın temel karakteristiğini ortaya koyduğu, b) müellifin düşünce yapısı ve ilmî sistemi hakkında bilgi verdiği ve c) yazıldığı dönemin terimlerine ilişkin birikimi aktardığı görülmektedir.¹³ Müelliflerin hangi kavrama, hangi anlam içeriğinin yükleneyeceğini (terim), gerekçeleri ile birlikte ortaya koymaları ise onların eserlerini hem bilimsel hem de ahlâkî bir sorumlulukla kaleme aldıklarını göstermektedir.¹⁴ İnsanın varlık hakkındaki düşüncesini biçimlendirmesine dayanan ve insanı insan kılan en önemli özelliklerden biri olan kavramsallaştırma yeteneğinin¹⁵ tezahürü olan bu eserlerde, kavramların içeriklendirilmesi konusunda, düşüncenin tarihî seyrine bağlı olarak; anlam genişlemesi, değişmesi veya daralması gibi birtakım değişikliklerin olduğu görülmektedir. Bu durum, kavramların bir tarihe sahip olduğu, zaman içerisinde yaşanan ilmî, siyasî veya kültürel birçok değişim ve dönüşümün izinin, kavramlar-terimler üzerinde de sürülebileceği anlamına gelmektedir.

Kelam söz konusu olduğunda, kelamî terminolojinin ilk olarak Mu'tezilî âlimler tarafından oluşturulduğu görülmektedir. Sonraki dönemlerde ise ilgili terminolojiyi destekleme ya da karşı çıkma üzerinden bir gelişim süreci izlendiği söylenebilir. Mezheplerin, hatta aynı mezhep içerisindeki bilgilerin anlayış farklılıklarının dayanaklarının tespiti ise kullanılan terimlerin anlam içeriklerinin ve bağıntılı oldukları zihinsel arka planın doğru ve tutarlı bir şekilde belirlenmesine bağlıdır.¹⁶ Yukarıda belirtilen klasik kaynaklara ek olarak, Kelam ilminin yapı taşları olan terimleri ortaya koyma çabasının güncel çıktılarından olduğu da görülmektedir. Bu bağlamda, Semih Duğaym'ın *Mevsû'atü mustalahâti 'ilmi'l-keâmî'l-islâmî*'si, İbrahim Rafâa'nın yayına hazırladığı -heyet tarafından yazılan- *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-keâmîyye*, Ahmed el-Ahsâî'nin *Mustalahâtu 'ilmi'l-keâm*'ı, Abdülhâdi el-Fadlî'nin *Hulâsatü 'ilmi'l-keâm*'ı, Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi'nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü* ve Hilmi Karaağaç'ın *Kelâmın 100'ü* ve *Kelâmın 200'ü* adlı eserleri zikredilebilir.

Editörlüğünü Doç. Dr. Bülent Akot'un yaptığı *Kavram Atlası Projesi*'nin bir ürünü olan *Kelam I*, Doç. Dr. Osman Demir; *Kelam II* ise Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz tarafından söz konusu minvalde yazılmış bir diğer eserdir. Hilmi Karaağaç'ın yazdığı *Kelâmın 100'ü* ve *Kelâmın 200'ü* adlı eserlerin

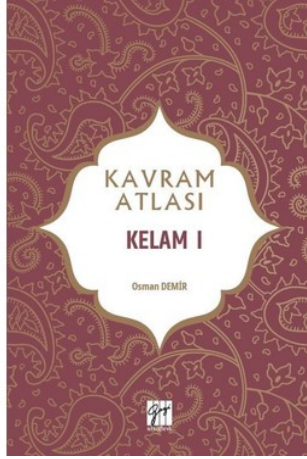
¹³ Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 13, 23-24.

¹⁴ krş. Mahmut Ay - Engin Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 4.

¹⁵ Çetin, "Kavram ve Kuramları", 273.

¹⁶ Bu görüşümüzü temellendirecek pek çok terimden bahsetmek mümkündür. Burada örnek olarak *istitâ't* kelimesinin terminolojik gelişimi verilebilir. bk. Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahü 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî (Amman - İstanbul: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr - Kuramer, 1439/2018), 301-317. Ayrıca bk. Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısıriyye, 1369/1950), 1/274-286. Krş. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Hammûde Çurâbe (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1975), 93-114; Neseî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/113-172; Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/147-189.

editörlüğü de Bülent Akot tarafından yapılmıştır.¹⁷ Bu bakımdan, Türkiye’de yapılan ve müstakil olarak Kelam terimlerini içeren üç çalışmadan ikisinin Akot’un proje koordinatörlüğünde yapıldığını ifade etmek gerekmektedir.



Kelam I ve *Kelam II*’nin Kelam terminolojisi ile ilgili yazılan diğer eserler içerisindeki yerini ve önemini tespit edebilmek için şu soruların yanıtını aramak gerekmektedir:¹⁸ a) Kitabın¹⁹ adı ne söylüyor? b) Kitabın yazılmasındaki temel sâik nedir? c) Kitabın amacı nedir? d) Kitabın yöntemi nedir? e) Kitabın alana katkısı nedir?

Kitabın adı ne söylüyor?: *Kelam I* ve *Kelam II*, ‘Kavram Atlası’ üst başlığını taşıyan ve otuz dört ciltten oluşan seri içerisinde yer almaktadır. Bu bakımdan ‘atlas’, ‘kavram’ ve ‘Kelam’ kelimelerinin kullanımlarının neye tekâbül ettiği ve eserin bunu karşılayıp karşılamadığı üzerinde durulmalıdır. Atlas kelimesinin kullanılması, bütüncül bir bakış açısıyla, terimler üzerinden Kelam literatürüne ilişkin bir şema/harita oluşturulduğunu imlemektedir. Eserin bu özelliği haiz olduğu; dolayısıyla atlas kelimesinin eserin oluşturuluş biçimini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Eser ismindeki kavram kelimesinin ise isabetli bir tercih olmadığı görülmektedir. Zira kavram, zihnî tasavvurları (*mefhûm*) karşılamak için kullanılmaktadır. Zihindeki bu tasarımların, dil vasıtasıyla somut hale getirilmesi ve kavramın anlam içeriğine işaret eden simgeler haline gelmesi ise terimdir (*mantûk-ıstılâh*). Bu bakımdan, eser adında ‘kavram’ değil ‘terim’ kelimesinin kullanılmasının gerekliliği belirtilmelidir. Bununla birlikte, proje adının, eserlerin üst başlığı olarak belirlenmesi; kavram kelimesi tercihinin yazarlara ait olmadığı sonucunu vermektedir. Eser başlığındaki *Kelam* kelimesi ise iki cildin bu ilmî disipline hasredildiğini; dolayısıyla kitabın konusunu ifade etmektedir. İçeriğin Kelam ilmine ait terimlerden oluşması, farklı disiplinlere ait terimlere ise Kelam ilmi ile münasebeti doğrultusunda yer verilmesi, eser isminin yönlendirmesini karşılamaktadır.

¹⁷ *Kelamın 100’ü ve Kelamın 200’ü* adlı eserlerin, kritiğini yapacağımız *Kelam I* ve *Kelam II* eserleriyle metodik açıdan benzediği; fakat *Kelam I* ve *Kelam II*’nin sistematik, muhteva ve kaynakça bakımından daha zengin bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilir.

¹⁸ Sorular için bk. Nermi Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı: Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2012), 11-19.

¹⁹ Metnimizde söz konusu iki cilt, çoğunlukla ‘kitap/eser’ şeklinde tekil karşılanacak ve ortak bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Kitabın yazılmasındaki temel sâik nedir?: Kitabı yazdıran sâik nedir sorusunu, ‘Bu kitaba neden ihtiyaç duyuldu?’ sorusuyla özdeşleştirmek mümkündür. Zira hem klasik hem de güncel literatürde tanım ve terimleri konu alan birçok çalışma mevcutken bu çalışmanın yapılmasına yönlendiren sebep, ona duyulan ihtiyacı ifade etmektedir. Bu doğrultuda, eserin, terimlerin oluşturduğu anlam evrenini, konu merkezli bir şekilde sistematize ederek ilgili tasavvurun zihinde tüm yönleriyle belirginleşmesini sağlama sâikiyle yazıldığını söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle, terimleri, A’dan Z’ye harf sırasına göre değil de tematik bağıntılarla bir araya getirmenin, okuyucu ve araştırmacılara Kalam ilmini bütüncül bir bakış açısıyla kavrama imkânı sunma ihtiyacından kaynaklandığı söylenebilir.

Kitabın amacı nedir?: *Kelam I* cildi, başlangıç düzeyindeki; *Kelam II* cildi ise ilk cildin tamamlayıcı parçası şeklinde orta ve ileri düzey okuyucu ve araştırmacılara yönelik olarak hazırlanmıştır. Eserde, “ihtiyaç merkezli ve öncelikli” (s. VII) olduğu tespit edilen toplam beş yüz terime, belli bir ilke ve sistematik doğrultusunda yer verilmekte ve bu terimlerin izahında, “yeniden bir yeri keşiften ziyade” (s. VI), Kalam eserlerinin genel çerçevesini ve Kalam ilminin olgusal yapısını tematik bir şekilde ortaya koyma amacı güdüldüğü görülmektedir. Bu bakımdan eserin amacının; a) kişide, birbirinden bağımsız algılanamayan kavramsal-dilsel-mantıksal bir farkındalık oluşturmak, b) hangi terimin, hangi konu bağlamında, hangi içerikle, nasıl kullanılması gerektiği yetisini kazandırmak, c) söz konusu farkındalık ve yetiyle, kalamî eserlere vukûfiyeti sağlama sağlamak ve d) okuyucu/araştırmacılara bir başvuru kaynağı sunmak olduğu söylenebilir.

Kitabın yöntemi nedir?: Eserde kısa, açık ve anlaşılır bir üslup kullanıldığı görülmektedir. Terim içerikleri, herhangi bir mezhebî görüşü destekleme ya da eleştirme kaygısı güdülmeksizin nesnel-objektif temele dayanan akademik bir bakış açısıyla öz bir biçimde ifade edilmektedir. *Kelam II*’nin, *Kelam I* cildinin devamı ve tamamlayıcısı olması, eserlerin birlikte değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu bakımdan hem iki cildin hem de ciltler içerisindeki konuların birbirini tamamlayan bir çizgi takip ederek bağlamsal bir bütünlük oluşturmaya matuf olduğu söylenebilir. Örneğin, *Kelam I* cildinin ilk teması olan “Kelâm İlmine Giriş” konusu şu şekilde işlenmektedir:

A. TANIM ve İSİMLER	B. KONU ve YÖNTEM	C. DÖNEMLENDİRME	D. DİĞER KAVRAMLAR
<ul style="list-style-type: none"> • Akâid • Fıkh-ı Ekber • İlm-i Tevhid ve's-Sıfât • Nazar ve İstidlâl İlmi • Usûlü'd-Din • Eşrefü'l-Ulûm 	<ul style="list-style-type: none"> • Âmentü • Usûl-i Hamse • Usûl-i Selâse • Zarûrât-ı Diniyye • Cedel • Mesâil-Vesâil • İn'ikâs-ı Edille • Kiyâsu'l-Gâib Ale'l-Şâhid 	<ul style="list-style-type: none"> • Mütekaddimûn Dönemi • Müteahhirûn Dönemi • Memzûc Dönem • Şerh ve Hâşiye Dönemi 	<ul style="list-style-type: none"> • İhtilâf • Mezhep

Kelam I, 2-22.

Kelam II cildinde ise konunun *Kelam I*'de verilmiş şeklini tamamlar ve geliştirir bir biçimde “Mebâdî ve Tarih” üst başlığının, a) Temel Kavramlar ve b) Tarihi Süreç şeklinde iki alt başlığa ayrıldığı ve

her bir alt başlık içerisinde, ilgili temaya temel olabilecek tüm terim, konu ve eserlerin verilmeye çalışıldığı görülmektedir:

TEMEL KAVRAMLAR	<ul style="list-style-type: none"> • Mebâdî', Tevhid, Mîsâk, Hanîflik, Teoloji, Celîlu'l-Kelâm, Dakîku'l-Kelâm, İlmü'l-Cedel, İlmü'l-Hilâf, Mevcûd, Ma'dûm, Ma'dûmun Şey'iyyeti, Ma'lûm
TARİHİ SÜREÇ	<ul style="list-style-type: none"> • İmâmet, İmâmetu'l-Mefdûl, Râfıza, Hasan Basrî, Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâleleri, Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf, Adâlet, Va'd ve Va'id, Menzile Beyne'l-Menzileteyn, Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'Ani'l-Münker, Halku'l-Kur'ân, Kelâm-ı Lafzî, Kelâm-ı Nefsî, İhve-i Selâse, Eş'arilik, Mâtürîdîlik, Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Tehâfût Geleneği, Ebû'l-Mu'in en-Neseffî, Emâli Kasidesi, 'Akâid-i Neseffîye, 'Akâid-i 'Adudîyye, Felsefî Kelâm, Fahrreddîn er-Râzî, Tahkîk, Şerhu'l-Makâsîd, Şerhu'l-Mevâkîf, 'Akâid-i Senûsiyye, İzmîrî İsmail Hakkî, İctimâ'î İlm-i Kelâm

Kelam II, 2-46.

Her bir başlık altında, öncelikle ilgili terimin tanımı yapılmakta, sonrasında ise hem klasik hem de çağdaş kaynaklara referansla terimin anlam alanı ve anlaşılma biçimi temel bağıntılarıyla birlikte verilmektedir. Bu yapılırken terimin literatürdeki anlamı korunmakta; -çoğunlukla- detaylı analiz, değerlendirme, katkı ya da eleştiride bulunulmamaktadır. Eserin terimleri işleyiş biçimini görmek açısından aşağıdaki örneklere bakılabilir:

“Ecel

الاجل

Her canlı ve toplum için önceden takdir edilen ortalama yaşam süresi ve bu sürenin sonudur.

Ecel kelimesi sözlükte “belirlenmiş zaman süresi ve belli bir müddetin sonu” gibi anlamlara gelir. Ayetlerde farklı anlamlarla birlikte daha çok “ölüm vakti” ya da “hayat süresi” olarak kullanılmıştır (Fuâd Abdülbâkî, 1994: 18-19). Yüce Allah, her insana uzun ya da kısa bir yaşam süresi ve bir ölüm vakti tayin etmiştir (el-En'am, 6/2, 60; el-Fâtır, 35/11). Bu kurala her bir varlık tabidir. Ne fertlerin ne de toplumların ecel süreleri bir vakit öne alınacak ya da ertelenecektir (en-Nahl, 16/61; el-A'raf, 7/34). Bazı insanlar genç yaşta ölürken bazılarının ömürlerinin sonuna kadar yaşamaları da bu ilkeye bağlıdır (el-Mü'min, 40/67).

Kelâm alimleri, kader ve kaza konusunun bir yansıması olarak ecel üzerinde de durmuşlardır. Genel olarak her şeyin ecelinin onun ölüm vakti olduğu ifade edilmiş, bu çerçevede öldürülen kişinin de eceliyle öldüğü belirtilmiştir. Ehl-i sünnet, öldürülmeseydi maktulün yaşayacağını kabul etmez. Zira Allah'ın bilgisinde bir değişiklik olamaz (Cüveynî, 2010: 291-292). Mu'tezile'ye göre ise bu kişi öldürülmeseydi yaşayacaktı. Onlara göre kâtilin ceza görmesinin sebebi ise maktulün ilâhî takdirde belirlenen ecelini kesintiye uğratmasıdır. Ancak bu hususta Basra ve Bağdat ekolleri arasında ihtilaf bulunmaktadır (Kâdî Abdülcebbar, 2013: 734-740; Koloğlu, 2011: 533-534). Bu doğrultuda bir ayetten hareketle (el-En'am, 6/2) doğal ölüm, ecel-i müsemma; bunun dışında kâtil vb. yollarla ölüm ise ecel-i kaza/ihtirâmî olarak isimlendirilmiştir (Elmalılı, t.y.: III, 379-384). “

Kelam I, 156.

Bezm-i Elest

بزم الست

Kelâm ilminde insanın varoluş amacını ve bu doğrultuda yaratılışı esnasında Allah'a verdiği sözü nitelerek için kullanılan bir kavramdır.

Bezm-i elest, bir terkip olup bezm, sohbet ve muhabbet meclisi anlamındaki Farsça kökenli bir kelimedir (Sami, 1996: 292). Elest ise mazi sîgasında olumsuzluk bildiren “ليس” kökünden türemiş nefis-i mütekellim formunda bir fiildir (İbn Manzûr, t.y.: VI, 212). Bu kavramın özellikle misak ayeti A'raf 7/172'deki “أنت بربكم قالوا بلى” şeklinde geçen ifadeye binaen terminolojik çerçevesi oluşturulmuştur. Konu bağlamında İslâm düşüncesinde üç temel yorumun var olduğunu söylemek mümkündür. Meşhur olan ilk yoruma göre Allah, Hz. Adem'in sırtından kıyamete kadar gelecek bütün neslini çıkarmış ve onlardan söz almıştır. Bu yorum, bir nevi ruhların daha önce yaratıldığı ve bezm-i elestin de ruhlar âlemi olduğu fikrini beraberinde getirmiştir. İkinci yorum, bu ayeti simgesel olarak ele almakta ve insanın Rabbini tanıyacak bir formatta yaratıldığını vurgulamaktadır. Yaygın olmayan üçüncü yoruma göre ise burada Benî İsrâil'den bahsedilmektedir (Deniz, 2013: 151-161). Bu üçüncü görüş, özellikle siyak ve sibak ile nüzul ortamı bağlamında ayrıca değerlendirilmektedir. Diğer taraftan bu noktada müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı duruşları da dikkate alınmaktadır. Buna göre bu ve devamındaki ayette nübüvvet geleneği ve amacına bir vurgu vardır. Başka bir ifadeyle Allah'ın peygamberleri aracılığıyla insanlardan söz almasına yapılan vurgu, burada ana temadır (Parlak, 2018: 109-132).

Kelam II, 207.

Kitabın alana katkısı nedir?: Sistematiğinin temalar üzerine kurulmuş olması, eserin alana en büyük katkısıdır ve benzer eserler içerisindeki özgünlüğünü sağlamaktadır. Zira bu yöntem, tek tek terimlerin ne dediğinden ziyade, diğer terimlerle birlikte ne türden mantıksal ilişkiler kurulduğu ve nasıl bir anlam bütünü meydana getirildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca salt terimlerin değil, Kelam'da öne çıkan eser, konu, hâdise, teori ve âlimlerin de ayrı maddeler halinde incelenmiş olması, eseri zenginleştirmiş ve literatürün genel çerçevesinin ortaya çıkarılması ve bu sayede Kelam'ın tarihte izlediği çizginin takip edilebilmesini sağlamıştır. Fakat eserin bu yönü, terim atlası olarak planlanan çalışmanın kendi kapsamına uymadığı şeklinde bir eleştiriyi de beraberinde getirmektedir.

Bir başka açıdan, bu türden eserlerde daha önce yer verilmeyen *istirsâl*, *transhümanizm*, *evrim teorisi*, *deizm*, *nihilizm*, *nefsü'l-emr*, *nihilizm*, *burhân-ı siddîkîn*, *fideizm* gibi terimlerin mevcudiyeti, Kelam ilminin bağıntılı olduğu alanları göstermesi bakımından dikkate değerdir. Benzer şekilde, eserde terimlerin Arapça karşılıklarının verilmesi, okuyucu ve araştırmacıların klasik kaynaklara nüfûzunu artıracak bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, sonraki baskılarda terimlerin İngilizce karşılıklarına da yer verilmesi, bir teklif olarak sunulabilir. Eserin sonuna, spesifik olarak aranan bir kavrama ulaşmayı kolaylaştıracak, harf sırasına göre oluşturulmuş bir listenin koyulması da bir diğer teklif olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte, projenin bağlı olduğu ilke doğrultusunda, çoğunlukla salt literatürdeki temel görüşlerin aktarımıyla yetinilmesi, özellikle Kur'ân'dan mülhem oluşturulan terim içeriklerinin doğru-yanlış analizinin yapılmaması, terimlerin belli bir doğrultuda kullanılmasında etkin olan sosyal, siyasî, kültürel ve ilmî arka planın öne çıkarılmaması ise eserin eleştirilebilir yönlerini teşkil etmektedir. Söz konusu unsurlara ilişkin bazı başlıklar altında kısmî yönlendirmeler bulunsa da bu yeterli görünmemektedir. Terimler hakkındaki temel görüşlerin belli bir bağlamda kompakt bir şekilde ifade edilmesi, okuyucu ve araştırmacılar açısından elbette önemlidir; fakat "eğitimde amaç, olanı olduğu gibi bırakmama kararlılığı"²⁰ ise eserin bu niteliği, önceki eserlerden ayırt edici bir yön barındırmamaktadır.

Sonuç olarak, söz konusu beş soru doğrultusunda kritik etmeyi hedeflediğimiz *Kelam I* ve *Kelam II* eserlerinin; kavramlar üzerinden inşa olan zihin ve dolayısıyla eylem dünyamız için önemli bir yerde durduğu, yazarlarının alan birikimlerinin konuların öz bir şekilde ifade edilmesinde nitelikli bir rol oynadığı, kelimî literatürün terimler atlasını ortaya koyma hüviyetine sahip olduğu ve özellikle sistematığının sonraki çalışmalar için örneklik teşkil edeceği görülmektedir.

²⁰ Nermi Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı*, 133.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütেকellimîn*. thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î. Kahire, 1403/1983.
- Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Ay, Mahmut – Erdem, Engin. *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Bulğen, Mehmet. “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”. *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019), 37-79.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çetin, Ali. “Kavram ve Kuramları”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (Ocak 2015), 251-274.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısıriyye, 1369/1950.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Hammûde Ğurâbe. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza Züheyr Hâfiz. 4 Cilt. Medine: y.y., 1413.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mi'yâru'l-ilm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2013.
- Günel, Tuğba. *Kelam'da Nefs Fenomenolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Henedâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye*. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 2. Basım, 1357/1938.
- İhvân-ı Safâ. “Fi'l-hudûd ve'r-rusûm”, *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ*. thk. Ârif Tâmir. 5 Cilt. Beyrut: Menşûrât 'Avdât, 1415/1995.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Mi'yâru'l-ulûm: İsâgûcî Terceme ve Şerhi*. haz. Ahmet Yasin Çomoğlu. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî. Amman - İstanbul: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr - Kuramer, 1439/2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*. thk. İbrâhîm Medkûr-Tâhâ Hüseyin. 16 Cilt. Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1982.

Özlem, Doğan. *Mantık: Klasik Sembolik Mantık: Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 7. Basım, 2004.

Uygur, Nermi. *Kuram-Eylem Bağlamı: Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2012.

Uysal, Enver. *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.



Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk

“Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulğen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, 246 s.”

Fatıma AKKAYA ÖĞE

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Master’s Student, İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul/Turkey

fatma.akkaya518@gmail.com | orcid.org/0000-0003-3780-7513 | ror.org/014bh1q35

Makale Bilgisi **Article Information**

Makale Türü **Article Type**

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi **Date Recieved**

17 Mart 2021 17 March 2021

Kabul Tarihi **Date Accepted**

01 Haziran 2021 01 June 2021

Yayın Tarihi **Date Published**

30 Haziran 2021 30 June 2021

İntihal **Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatıma Akkaya Öge).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatıma Akkaya Öge).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu yazıda *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk* isimli kitabın değerlendirilmesi yapılacaktır. Kitapta temel olarak IV/X. ve V/XI. yüzyıl kelâmcılarının uzay, boşluk ve madde teorileri kendi eserleri üzerinden ele alınmaktadır. Ayrıca bu teorilerle III/IX. yüzyıl gibi doğrudan kaynaklarına ulaşamayan erken dönem kelâmcılarının da düşüncelerine ulaşmaya çalışılmaktadır. Bu kitabın kelâm kozmolojisi alanında yapılmış en önemli çalışmalardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fizik, Mu'tezile, Atom, Uzay, Boşluk.

Abstract

In this study, I analyze the book titled *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. In the book, basically, theories of the *mutakallimûn*, who lived in the IV/X and V/XI centuries, regarding space, void, and matter, have been examined through their own works. In addition, this book also tries to retain the thoughts of early *mutakallimûn* who lived in the III/IX centuries and whose works cannot be reached directly. As a result, this book can be regarded as one of the most significant studies in the field of kalam cosmology.

Keywords: Kalam, Physics, Mu'tazila, Atom, Space, Void.

Kelâmın varlık düşüncesi Tanrı-âlem zıtlığı üzerine kuruludur. Bu nedenle kelâmcılar, âlem hakkında bir kanaat ortaya koymadan Tanrı hakkında konuşulamayacağı ilkesini benimsemişlerdir. Erken dönemden itibaren kelâm kitaplarında kozmolojik meselelere yer verilmiş olması bu ilkenin bir tezahürüdür. Kelâmcıların âlemin yapısını açıklamak için benimsedikleri atomculuk, sadece kadim Tanrı ile hâdis âlem ilişkisini ortaya koymamış, bunun yanında Tanrı'nın varlığını ispattan ilahi sıfat anlayışına kadar pek çok meseleye de temel teşkil etmiştir. Bu yazıda değerlendirilecek olan 1994 yılında yayımlanan ve geçtiğimiz günlerde Türkçeye tercüme edilen Alnoor Dhanani'nin *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*¹ isimli kitabı da kelâmın kozmolojisine odaklanmaktadır.

Yazarın çalışmadaki temel amacı, kendisinin de belirttiği üzere, özellikle IV/X. ve V/XI. yüzyıl kelâmcılarının uzay, boşluk ve madde teorilerini kendi eserleri üzerinden yeniden ele almaktır. (s. 10, 11) Ayrıca bu teorilerin III/IX. yüzyıl gibi doğrudan kaynaklarına ulaşamayan erken dönem için de bazı işaretler içereceği umulmaktadır. Eserde temel olarak takip edilen yöntem de budur. Yazar, belirlediği konuları erken dönem ve sonraki dönem için işlemekte ve aradaki ilişkileri kurmaya çalışmaktadır.

Altı bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde kozmolojinin kelâmdaki yeri ortaya konulmakta, tabiri caizse kelâmın fizik bağlamında meşruiyeti sağlanmaya çalışılmaktadır. Dhanani kelâmın teolojiden, işlediği konular sayesinde ayrıldığı savunmaktadır. Kozmoloji de bu konulardan biridir. Kelâmı savunmacı bir disiplin olarak niteleyenlerin, kelâmın teolojik olmayan boyutlarını ihmal ettiklerine dikkat çeken yazar, kozmolojinin de bu ihmalden payını aldığını düşünmektedir. Bu bölümün ikinci kısmında ise kitabın odaklandığı dönemdeki önemli isimler ele alınmaktadır.

¹ Kitabın orijinal ismi *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*'dir ve Alnoor Dhanani'nin "Kalâm and Hellenistic cosmology: Minimal parts in Basrian Mu'tazili Atomism" isimli 1991 yılında Harvard Üniversitesi'nde, A. I. Sabra'nın danışmanlığında tamamladığı doktora tezinin bazı bölümlerine dayanarak hazırlanmıştır.

Yazar bu dönemdeki kelâmcıları Basra Mu'tezilesi, Bağdat Mu'tezilesi, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Bunlardan Basra ve Bağdat Mu'tezilesi ile Eş'ariyye'nin kozmolojik konularda neredeyse aynı terminolojiyi kullandıklarına dikkat çekmektedir. Eserde özellikle Basra Mu'tezilesine odaklanılacağı da burada belirtilmektedir. Dhanani bu kısımda Mu'tezile'nin kuruluşundan itibaren tüm isimleri özellikle hoca-talebe ilişkilerini merkeze alarak sıralamaktadır. Yazarın, görüşlerini ele aldığı isimler söz konusu olduğunda başta hoca-talebe ilişkisi olmak üzere alakalara önem verdiği eser boyunca göze çarpmaktadır. Burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus dört gruba ayırdığı kelâmcılardan Mâturidî ekole mensup olanları "kelâmın gelişiminde büyük rol oynamamışlar" diyerek konu dışı bırakmış olmasıdır. (s. 15)

Kitabın ikinci bölümünde kozmolojik konuların epistemolojik temellere dayanması sebebiyle, Mu'tezile'nin kozmolojisini araştırırken epistemolojisini de ortaya koymanın bir zorunluluk olduğu belirtiliyor. Yazar bu minvalde ilk olarak İbn Metteveyh'in *malûmatı* nasıl sınıflandırdığını zikrediyor. Dhanani İbn Metteveyh'in Tanrı, atom ve araz şeklinde üç ontolojik varlıktan söz ettiğini ve bu ontolojik varlıkların ilişkileri sayesinde teolojik olan-olmayan tüm olguları açıkladığını belirtmektedir. Bu kısım Dhanani'nin önemli iddialarından biri olan, kelâmın fizik kuramının tüm olguları açıklama gücüne sahip olduğunun öncüllerini de içermektedir. İkinci olarak özellikle atomların ve arazların niteliklerinin belirlenmesinin arkasında yatan epistemolojik zemini araştıran Dhanani, kelâmın mantıksal analizinin iki temel kategorisi olan zat ve sıfatlar üzerinden bu nitelikleri ortaya koyar. Yazar, kaynakların eksikliği sebebiyle bu bölümün bir yeniden inşa ve taslak şeklinde olduğunu da belirtir. Ancak bu taslak ve yeniden inşa bir eksiklikten ziyade çalışmanın dakikliğine işaret eden bir konumdur.

Bu bölümün arazlar ve özelliklerine ayrılan kısmında ise yazar, arazlar konusunu oldukça orijinal bir biçimde işlemektedir. İlk olarak III/IX. asırdaki arazın manasına ilişkin tartışmaları, IV/IX. asrı hatta daha sonraki dönemleri etkilemiş olması bakımından ele almaktadır. Basra Mu'tezilesi'nin IV/IX. asırdaki araz tanımlarını ise yine bu bağlamı takip ederek ortaya koymaktadır. Arazlarla ilgili birçok tartışmayı gelişigüzel sıralamak yerine yazar, bu tartışmaların uzantılarına hâkim olduğunu gösteren başlıklar altında konuyu incelemiştir. Arazın tanımında işaret ettiği mekânsal yönden sonra onun zamansal yönüne ilişkin tartışmaları zikretmiştir ki bu ayırım kendisine aittir. Beka ve fena arazları ile ilgili tartışmaları değişim kuramı konusu altında işlemiş olması da ona has bir tutum olmuştur. Epistemolojinin atom üzerindeki etkisi ise Basra Mu'tezilesi özelinde beşinci bölümde ele alınmaktadır. Orada atomların bilgisine nasıl ulaşıldığı, atomun birincil özellikleri ve bu bağlamda atomculuğun karşılaştığı zorluklar ve bu zorluklara verilen cevaplar işlenmektedir.

Kitabın başlığıyla aynı ismi taşıyan üçüncü bölümde Dhanani, kelâmın fizik kuramının temelinde atom, uzay ve boşluk kavramlarının bulunduğunu belirtir. (s. 65) Âlemin iki temel bileşeninden biri olan araza kitapta yalnızca küçük bir bölüm ayrılmışken, atom ile ilgili konularına ayrılan hacmin büyüklüğü; yazarın atom ve onunla doğrudan ilişkili uzay ve boşluk kavramlarını temele aldığı bir göstergesidir. Dhanani bu bölümde ilk olarak kelâmcıların kullanımında cevherin her zaman atom anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. Ardından, III. yüzyılda kelâmcılar cevheri arazların yerleştiği mahal olarak tanımlarken, Basra Mu'tezile'sinin tanımında -özellikle Ebu Haşim'den sonra- *mütehayyiz* olma özelliğinin öne çıktığına vurgu yapmaktadır. Burada uzayda

yer kaplamanın ne anlama geldiği ve atom için ne ifade ettiği üzerine de eğilen yazar, boş ve dolu uzay kavramlarını yani sırasıyla *mekân* ve *hayyiz* terimlerini mercek altına almaktadır.

Bölümün üçüncü kısmında ise Dhanani boşluk meselesini ele alır. Boşluğun III. yüzyıl kelâmcıları tarafından tartışılmadığını belirten yazar, boşluk tartışmalarının zemininin Ebu Bekir er-Râzî tarafından hazırlandığını savunmaktadır. (s. 84) Kelâma boşluğun sonradan dâhil olduğu anlamına gelen bu tezinde Dhanani'ye katılmak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim atomculuğun ortaya çıkışından itibaren kelâmcıların boşluk kavramıyla ilgilendiklerini kabul etmek daha makuldür. Bu kısımda dikkat çeken diğer bir husus, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluk konusunda birbirlerine karşı tartışmalarını zikrederken yazarın argüman ve tartışmaların deneye dayalı olmadığını belirtmiş olmasıdır. (s. 99) Boşluk konusu kelâmcıların -esasında kitapta da açıkça görüldüğü üzere- en çok tecrübî delil kullandığı kozmolojik konulardan biridir. Bu duruma ayrıca dikkat çekmeyen Dhanani'nin bir de bunun aksini iddia etmesi oldukça ilginçtir.

Kitabın en büyük hacme sahip dördüncü bölümünde, çalışmanın temel tezi ele alınmaktadır. Dhanani bu bölümde kelâm atomculuğunun karşılaştığı en büyük eleştiri olan "boyutsuz atomlardan nasıl boyutlu cisim oluşabilir?" çıkmazına bir öneri getirmekte ve onu temellendirmeye çalışmaktadır. Öneri, kelâmın atomu ile Epikürcü minimal parçalar arasındaki benzerliğe dayanmaktadır ve bu benzerlik kelâm atomculuğunun süreksiz geometri perspektifinden değerlendirilmesine imkân sunmaktadır. Dhanani kelâm atomculuğu ile Epikür'ün minimal parçalar doktrini arasındaki benzerliği ilk defa Sholomo Pines'in iddia ettiğini, ancak bunu söylediği yıllarda kaynakların yetersizliği sebebiyle iddiasının peşinden gidemediğini belirtmiştir. O, artık kaynakların erişilebilir olduğunu söylemekte ve bu benzerliğin izinin sürülebileceğine inanmaktadır. Bu bölümde yazar ilk olarak Epikür atomculuğunu ve onun zorunlu kıldığı süreksiz geometriyi tasvir eder ve avantajlarına değinir. Akabinde Epikür atomculuğunun öncüllerinin kelâmdaki alternatiflerini ortaya koyar ve bunun IV/X. ve V/XI. asırdaki tüm kelâmcılar tarafından kabul edildiğini iddia eder. "Kelâm atomculuğunun süreksiz bir minimal parça geometrisinde formüle edilmiş, bir minimal parça atomculuğu" (s. 140) olduğunu kanıtladığını varsayan Dhanani, uzay, zaman ve hareket söz konusu olduğunda da kelâmcıların en küçük parça teorisine bağlı kaldıklarını savunur. Aynı araştırmayı III. yüzyıl kelâmcıları için de yürüten yazar, kaynakların yetersizliğinden dolayı kesin olmamakla birlikte orada da bir uyum bulduğunu söylemektedir.

Bu iddiasıyla ilgili konuyu kitabın son bölümünde tekrar ele alan Dhanani burada kelâm atomculuğu ile Epikür atomculuğu arasındaki farklara da değinmektedir. Bu farkların çok temel noktalarda olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu nedenle yazar nihai olarak kelâm atomculuğunda, Epikürcü atomculuğun yalnızca madde, uzay, zaman ve hareketin süreksiz en küçük parçaları doktrininin bulunduğunu söylemektedir. Yazarın kelâm metinlerinde Epikür atomculuğunun öncüllerini değil, o öncüllerin alternatiflerinin alt öncüllerini arayarak ulaştığı bu sonucun biraz zorlama olduğu kanaatindeyiz. Kelâmcıların sözlü aktarım yoluyla bu fikirlerle ulaştıkları iddiası da göz önüne alındığında Dhanani'nin önerisinin geliştirilmeye ve ilerletilmeye ihtiyaç duyduğu belirtilebilir. Kitabın başında, ne kadar yaygın bir tutum olsa da kelâmın fizik teorisini yalnızca kelâm atomculuğunun kaynağı araştırılarak anlamaya çalışmanın yetersizliğinden söz eden yazarın nihai olarak kendini bunu araştırırken bulması da dikkat çeken bir diğer husustur. Üstelik Dhanani kelâm atomculuğunun kaynağı meselesinde sadece Epikürcü

etkiden söz etmemiş, Düalistlerden ve Stoacıardan da kelâmın fizik kuramının kökeni şeklinde bahsetmiştir. Buna karşın kitabın yalnızca kelâm atomculuğunun kaynağını aramaya hasredilmiş olmadığını da belirtmek gerekir.

Dhanani kelâmın fizik kuramını, ilahiyat bahislerinden önce *vesâil* bağlamında işlenen bir konudan ziyade, onun başlı başına bir fizik kuramı hüviyetine sahip olduğunu düşünerek ele almaktadır. Bu nedenle kozmolojik konuların teolojik arka planları veya teolojik uzantılarına neredeyse hiç değinmemektedir. Kelâmın kozmolojisine karşı bu yaklaşımın Mu'tezile kelâmcısı İbn Metteveyh'in sadece cevher ve arazlara hasrettiği *et-Tezkire fi aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* isimli eserinde de takip edildiği görülebilir.

Kozmolojik meseleleri düzenli bir şekilde işlemek oldukça zordur. Söz gelimi atomun veya arazın herhangi bir özelliğinin birden fazla etkilediği alan vardır. Ancak Dhanani tartışmaları ve görüşleri doğru bağlamlara oturarak ve aralardaki irtibatları titiz bir şekilde kurarak ele almıştır. Bu onun hem konuya hakimiyetine hem de doğru bir metodolojiye sahip olduğuna delalet etmektedir. Konuları taksim edişi dışında yazarın kullandığı kaynakların çeşitliliği ve kaynakları kullanım şekli de takdir edilmesi gereken hususlardan biridir.

Bir eseri tercüme etme yeter şartının, eserin yazıldığı dili bilmekten çok daha fazlası olduğu aşikârdır. Burada tercümenin akıcılığında kelime seçimlerinin dakikliğine kadar birçok husus, mütercimmin hem konuya hem de kullanılan dillere hakimiyetine işaret etmektedir. Bu kıymetli eserin yayımlandıktan yaklaşık otuz yıl sonra Türkçeye tercüme edilmiş olması ise bizim için -en basit ifadeyle- bir kayıptır. Nihai olarak kitap, özelde kelâm kozmolojisi ile ilgili bilgi sahibi olmak isteyenlere genelde ise kelâmı bütüncül bir şekilde okuyabilme gayesi taşıyanlara yol gösterecek niteliktedir.



İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları I Eş'arîler

“Barlak, Muzaffer. *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları I Eş'arîler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020, 295 s.”

Ayşe Çiğdem YURDUSEVEN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun/Türkiye
Master's Student, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun/Turkey
cgdmsiraay@gmail.com | orcid.org/0000-0002-1631-0869 | ror.org/028k5qw24

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

29 Ocak 2021 29 January 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

07 Nisan 2021 07 April 2021

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2021 30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ayşe Çiğdem Yurduseven).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ayşe Çiğdem Yurduseven).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu yazı "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları I Eş'arîler" isimli kitabın kritiğini içermektedir. Allah'a inanmak İslam'ın en önemli prensibidir. Ancak kelâm düşüncesinde bu prensibin açıklanması bakımından farklı anlayışlar söz konusu olmuştur. Kitap, Eş'ari kelamındaki Tanrı tasavvurunu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Aynı zamanda Eş'ari kelâmında ortaya atılan düşünceleri de kronolojik bir sıralamayla aktarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tanrı, İslam, Düşünce, Eş'arî.

Abstract

The aim of this paper is to review the book, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları I Eş'arîler", which translates as "Understandings of God in Islamic Thought I Ash'arites". Believing in God is of course the uttermost important principle of Islam. However, inarguably, there are different understandings of God in kalâm thought. Hence, the book deals with these different understandings of God in the thought of Ash'arism in detail. At the same time, it conveys these arguments put forward by Ash'arite scholars in chronological order.

Keywords: Kalam, God, Islam, Thought, Ash'arite.

İslâm inanç sisteminin tepe noktasında hiç şüphesiz Allah'ın varlığı mefhumu vardır. Bu sebeple İslâm düşüncesindeki her ekol, bu gerçeği merkeze alan bir tutum sergilemiştir. Aslına bakıldığında, aynı ilaha inanan ve aynı ilahî kaynaklardan beslenen zümrelerin, inanç esaslarını benzer şekilde anlayıp açıklamaları beklenebilirdi. Ancak psikolojik, sosyolojik, siyasal ve kültürel bazı farklılık veya çekişmelere bağlı olarak Müslümanların birbirlerinden oldukça farklı din anlayışlarını yansıttıkları gözlenmektedir. Müellifin önsözde de değindiği gibi bu farklılıklar detaylarda değil temel yapıda görülmektedir.

Yazar, eserin önsözünde ekollerin tanrı tasavvurlarını kategorize etmektedir. Tanrı algısı açısından katı bir teslimiyetçiliği tercih eden Selef âlimlerini, bu sınıflandırmaya dâhil etmemektedir. Bunun dışında kalan üç grup ise;

1. Tanrı anlayışlarını oluştururken adalet sıfatını merkeze alan ve tanrı tasavvurunu bu çerçevede oluşturan Mu'tezile,
2. Yaptığı her işi hikmetle yapan ve tüm fiillerini iradî/ihtiyârî olarak gerçekleştiren bir tanrı tanımlaması ortaya koyan Mâturûdî,
3. Tanrı tasavvurunu tam anlamıyla mutlak irade ve kudret sahibi olan, fiillerini koşulsuz bir özgürlük içerisinde gerçekleştiren bir yaratıcı şeklinde ortaya koyma yolunu seçen, Eş'arîler'dir.

İnceleme ve değerlendirmeye tabi tuttuğumuz bu eser, mezkûr tanrı tasavvurlarından üçüncü başlığı, yani Eş'arî görüşü ayrıntılı bir şekilde tahlil etmektedir. Aynı zamanda Ebû'l Hasan el-Eş'arî'den Seyyid Şerif Cürçânî'ye kadar kaleme alınmış olan geniş bir eser yelpazesinden beslenmektedir. İncelediği alt başlıklarda Eş'arî görüşü bu anlayışlara sevk eden nasları ve haricî sebeplere değinmektedir. Bunun yanında Eş'arî düşünce halkasında bulunmasına rağmen, aksi görüş bildiren âlimlerin dayanaklarına da temas ederek okuyucuya karşılaştırma ve değerlendirme yapma imkânı sunmaktadır.

Müellif, İslâm düşünce tarihi boyunca ortaya atılmış tanrı tasavvurlarından her birinin güçlü ve zayıf yanlarının olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple her bir ekolün tanrı tasavvurunun ayrıntılı şekilde tahlil edilmesi ve tüm yönleriyle açıklığa kavuşturulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra naslar vasıtasıyla oluşturulması beklenen tanrı tasavvuruna aykırı olan noktaların fark edilerek, yanlış anlayış ve inanışların revize edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim elimizde bulunan bu eseri de aynı esaslara bağlı kalmak suretiyle, tutarlı ve çelişkili yönleri ortaya koymayı amaçlayarak Eş'arî düşünceye sorulması gereken bazı elzem soruları da gündem edinerek oluşturmuştur.

Eş'arîler'in tanrı tasavvurlarını geniş bir yelpazede inceleyen eser, giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında genel olarak, tartışma konusunun somut olarak algılanamayan aşkın bir varlık olduğu için farklı algılamaların ve tanımlamaların yapıldığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla herhangi bir ekolün görüşünü mutlak doğru olarak ifade etmenin mümkün olmadığını ve böylesine soyut bir bahiste subjektif değerlendirmelerin söz konusu olacağına göz ardı edilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bunun yanı sıra mezhebe ait görüşlerin eleştirilmesi sürecinde başlıca ölçütleri, naslardaki veriler ve rasyonel gereklilikler olarak çerçevelenmektedir (s. 12). Aynı zamanda yazar, giriş bölümünde kaynak incelemesi yaparken kronolojik sıralamaya da hassasiyet gösterdiğini, bu sebeple zaman dilimlerinde ortaya çıkmış fikir ayrılıklarını da yakalamaya çalıştığını belirtmektedir (s. 18).

Eş'arî tanrı tasavvurunda “*Allah'ın Ahlâkî Yapısı*” başlığını taşıyan birinci bölüm iki ana çerçevede incelenmektedir: İlk başlıkta Allah'ın sıfatlarının genel yapısı tek tek ele alınarak ilim, irade, kudret, adalet ve hikmet gibi tanrı tasavvurunda yapı taşı görevi gören sıfatların kapsamları ortaya konmaktadır. Eş'arî düşüncenin bu sıfatları ne şekilde betimleyip anlamlandırdıkları meselesi değerlendirilmektedir. (ss. 21-87). İkinci kısımda ise Eş'arî tanrı tasavvurunun temel ilkelerini bu ekol mantığıyla ilişkili bir şekilde işleyerek onların tanrı anlayışlarını belirleyen ilkeleri ayrıntılı başlıklar halinde dört kısımda ele alıp tahlil etmektedir (ss. 87-130). Bu bağlamda okuyucu, Allah'ın eylemlerinin her türlü amaçtan uzak olması, Allah'ın eylemlerinin kötü olarak tanımlanmasının aklen mümkün olmayışı, Allah'ın sınırlara tâbi olan değil, bizzat kendisinin sınır koyucu oluşu ve insanla olan ilişkisinin efendi-köle ilişkisi şeklinde olup olmaması gibi tüm sorulara kapsamlı cevaplar vermeyi hedefleyen, alt başlıklarla desteklenmiş doyurucu bir bölümle karşılaşacaktır.

İkinci bölüm ise “*Eş'arî İlah Tasavvurunda Allah'ın Fiilleri*” ismiyle başlıklandırılmıştır. Müellif, bu bölümde dokuz alt başlık halinde Allah'ın fiillerini incelemektedir. Bu bölümde Eş'arî düşüncenin benimsediği mutlak özgürlükle, dilediğini hesapsız gerçekleştiren bir tanrı anlayışının varlığına dikkat çekilmektedir. Böylesi bir anlayışın ise naslar ve akılla çeliştiğini belirtmektedir. Eş'arî düşüncenin kendisine kaynak olarak gösterdiği birtakım ayet ve hadislere yönelik olarak, Eş'arîlerin, lafızcı-parçacı bir yaklaşım sergilediğini vurgulamaktadır. Bu problemin ana sebeplerinden birinin ise, kaynak metinlere bütüncül perspektiften bakamamak olduğunun altını önemle çizmektedir (ss. 178-185). Bu bölümle ilgili belirtilmesi gereken en önemli hususlardan birisi ise, müellifin Eş'arî geleneğin görüşünü tek bir isim üzerinden değerlendirmemesi ve anılan ekolün önde gelen isimlerinin görüşlerine ayrı ayrı değinerek ilgili konuya hangi pencereden baktıklarını tespit etmesi ve görüşlerinin İslâmî naslar ve rasyonalite açısından tahlilini yapmasıdır.

“Eş'arî İlah Tasavvurunda Allah-İnsan İlişkisi” başlığıyla ele alınan üçüncü bölümde, ilk bölümde çerçevesi çizilen ve ana hatları oluşturulan tanrı tasavvuru, Allah'ın kullarıyla olan ilişkisine yer veren yedi başlık altında incelenmiştir: Bunlar, kader ve kaza, insanların fiilleri ve kazanma (kesb) teorisi, teklîf, dua, tevbe, şefaahat ve iki mümin varlık olarak Allah ve insan alt başlıklarından ibarettir. Bu bölümde kulların günlük yaşantılarında da önemli bir yer tutan tevbe, dua, şefaahat gibi kavramlara yönelik olarak Eş'arî düşüncenin temel yaklaşımlarını ele almakta ve bu bahislerde akla veya nassa uygun olmayan bazı hususları açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Yazar, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan ve istediği gibi hükmeden sonsuz-sınırsız bir tanrı tasavvuru oluşturmanın, Allah-insan ilişkisini güven odaklı bir süreçten çıkarma tehlikesine dikkat çekmektedir. Bunun yanında Allah'ın fiillerinde hikmet sahibi bir varlık olarak tasavvur edilmesinin hem naslar hem de akıl açısından daha uygun olacağına altını çizmektedir. Bir önceki bölümün tahlilinde de belirttiğimiz üzere üçüncü bölümde de Râzî'den Gazzâlî'ye, İbn Fûrek'ten Bâkılânî'ye kadar birçok Eş'arî kelamcının görüşlerine yer verilmektedir. Mezkûr isimlerin bakış açıları ve delillendirmeleri de birbirleriyle kıyas edilerek benzer ve farklı yönleri okuyucuya sunulmaktadır.

Sonuç olarak, Doç. Dr. Muzaffer Barlak'ın, kısaca tanıtmaya çalıştığımız **“İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları I: Eş'arîler”** isimli eseri, Allah-İnsan ilişkisini Eş'arîlik geleneği perspektifinden değerlendirmeye çalışarak konuyu tüm yönleriyle ele alıp tahlil etmektedir. Müellife göre, rasyonellikten uzak kalınması durumunda günümüz insanının beklentisini tatmin eden bir şekilde inançla ilgili sorulara cevap verilememektedir. Bu sebeple de İslâm'ın zaman içinde hak ettiği değerden uzak kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceği öngörülmektedir. İnsanları buluşturan en önemli müşterek noktalardan biri olan akıl kavramının yerine dogmalar yerleştirildiğinde, maalesef akıl ve vahiy uyumunu yakalamak isteyen insanlara cevap verebilecek tek din konumunda olan İslâm'ın mesajı ve dünya görüşü de yeteri kadar anlaşılammış ve anlatılamamış olacaktır. Nitekim ayet ve hadislerde tekraren akla önem veren ve aklın kullanılmasını tavsiye eden buyruklar bulunmaktadır. O halde ilah tasavvurları oluşturulurken akıl ve vahiy ekseninden kopmadan, ikisinin arasındaki bağlantıyı göz ardı etmemek elzemdir. Bu sebeple incelemeye çalıştığımız bu eserin ana gayesi, salt bir eleştiriden ziyade, en yaygın teolojik görüşlerden birini oluşturan Eş'arî ekolün tanrı anlayışının birtakım sorular ve bu sorulara aranan cevaplar ile sağlamasını yapmaktır. Aynı zamanda bu anlayışın bazı çıkmazlarına değinmek ve daha isabetli bir tanrı tasavvuru oluşturmada ayet ve hadislerin bize çizmiş olduğu çerçeveyi hatırlatmaktır. Dolayısıyla elimizdeki eserin, bahsi geçen konularla ilgili okuma, araştırma ve analiz yapmak isteyen araştırmacı ve entelektüel birikimi olan okuyuculara faydalı olacağı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda tanrı tasavvurları ve Tanrı-insan ilişkisini incelemek, Eş'arîlik geleneği penceresinden bu olaylara göz atmak isteyenlere ışık tutacak, onların da zihinlerinde yeni sorular ve akabinde cevaplar oluşturmalarını sağlayacak, sade ve anlaşılır üslûpla kaleme alınmış kıymetli bir kaynak niteliğindedir.



Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi

“Doğan, Hüseyin. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2019, 268 s.”

Adem ERTUNÇ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun/Türkiye
Master's student, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun/Turkey
adem.ertunc@diyanet.gov.tr | orcid.org/0000-0002-3452-4801 | <https://ror.org/028k5qw24>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Received

23 Ocak 2021 23 January 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

01 Haziran 2021 01 June 2021

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2021 30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Adem Ertunç)

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adem Ertunç).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu yazı “*Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi*” adlı kitabın tanıtımını içermektedir. Meşhur Eş'arî kelâmcısı, Şafîî fâkihi ve matematikçi Abdülkâhir el-Bağdâdî, kendi düşünce dünyasında geliştirdiği çeşitli görüş ve yaklaşımlarla şöhret bulmuş bir mütefekkindir. O'nun Kelâm ilminin doğuşundan beri tartışılmalı Allah'ın sıfatları, Allah-âlem ilişkisi, iman, bilgi, nübüvvet ve mucize, âhiret, kader ve imâmet gibi konularda dile getirmiş olduğu özgün görüş ve değerlendirmeleri herkesin dikkatini çekmiştir. Dili güzel kullanmadaki becerisi ve düşüncelerini farklı yönlerden savunmasıyla dikkatleri üzerine çeken Bağdâdî'nin itikâdî-kelâmî görüşleri incelenmeye ve araştırılmaya değer bir husus olarak görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Abdülkâhir Bağdâdî, Bilgi, İman, Nübüvvet.

Abstract

The aim of this paper is to review the book titled, “*Abdulkâhir al-Baghdadi's Kalami Thought*”. Abdülkâhir al-Baghdadi, the famous Ash'ari theologian, Shafii faqih, and mathematician, was a thinker who found fame through his various opinions and approaches. His original views and evaluations on such subjects as God and His attributes, the relationship between God and the world, belief, knowledge, prophethood and miracle, the here-after, destiny and imamate, which have been discussed since the birth of the science of kalam, have caught everyone's attention. Baghdadi's religious-theological views, which attracted attention since he defended his ideas in different aspects by skillfully using the language, were seen as a matter worth examining and researching in the book.

Keywords: Kalam, Abdulkahir Bagdadi, Knowledge, Belief, Prophethood.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, kelâm alanında yazmış olduğu “*Usûlü'd-Dîn*” adlı eserinde de açıkça ortaya koyduğu üzere temel itikâdî-kelâmî konuları sistemli ve ilkeli bir biçimde inceleyip ele alan Eş'arî mütekellimînin önde gelen âlimlerindedir. Kelâmın omurgasını oluşturan temel konularda ortaya koyduğu özgün görüş ve düşünceleriyle yalnız kendi döneminde değil aynı zamanda çağlar boyunca aynı inanç ve mezhep çizgisini takip eden çokça insana da ilham kaynağı olmuştur. Çünkü o benimsediği ve savunduğu kendine has görüşleriyle karşıt mezheplerden pek çok muhalifin tepkisiyle karşılaşmasına rağmen, hayatı boyunca Ehl-i Sünnet çizgisinden şaşmamıştır. Bu bakımdan Doç. Dr. Hüseyin Doğan tarafından kaleme alınan “*Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi*” adlı eser Bağdâdî'nin, Kelâm alanındaki inanç, görüş ve düşüncelerini tanıtması ve günümüze aktarmasının yanında, sistematik ve toparlayıcı olması açısından da son derece önemli bir kaynaklık değeri taşımaktadır.

Eser, giriş bölümü hariç toplam altı bölüm ile sonuç, kaynakça ve dizin kısımlarından oluşmaktadır. Müellif “*Giriş*” bölümünün baş tarafında Bağdâdî'nin hayatı, şahsiyeti, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında ana hatlarıyla bilgiler vermektedir. (s. 21-26) Ardından “*cedel*” hakkında kısa bilgiler vererek, görüşlerini savunmak veya karşı tarafı ikna etmek amacıyla “*cedel*” yöntemini etkili kullanan ilk dönem İslâm bilginlerinden birisinin de Bağdâdî olduğunu ve eserlerinde bu yöntemi çokça kullandığını ifade etmektedir. (s. 29) Daha sonra yazar cedel yönteminde kullanılan “*aklî kanıtlama biçimlerinden*” ve “*temel dayanaklarından*” maddeler halinde bahsederek giriş bölümünü sonlandırmaktadır. (s. 29-33)

Birinci bölümde, Bağdâdî'nin Kelâm sisteminde kabul ettiği ve savunduğu “*Bilgi Kuramı*” ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Bilginin imkânı ve hakikati, bilgiyi oluşturan unsurlar ile bilginin kısımları ve ona ulaşmada kullanılan yollar irdelenen konular arasındadır. (s. 36-60) Yazar bu bölümde ilk olarak “*Bilginin İmkânı ve Hakikati*” başlığı altında bilginin mahiyeti üzerinde durmakta

daha sonra bilginin kısımlarına geçerek Bağdâdî'nin kendi bilgi teorisinde ezelf veya muhdes olan bilgiyi zorunlu bilgi (*el-'ilm ez-zarûrî*) ve kazanılmış bilgi (*el-'ilm el-kesbî*) şeklinde ikiye ayırdığından bahsetmektedir. (s. 37-53) Birinci bölümün son başlığı olan “*Bilgi Edinme Yolları*” kapsamında ise “*duyular*”, “*haber*” ve “*akıl*” detaylandırılarak açıklanmakta ve yazar bu bölümü Bağdâdî'nin akılla ilgili şu düşüncelerine yer verdiği paragrafla sonlandırmaktadır: “Bağdâdî'ye göre akıl zorunlu ilimlerdenidir. Akıl kuramsal (nazarî) ilimlerden değildir, çünkü nazarın başlangıç şartı aklın önce gelmesidir. Bu sebeple akıl, bir meleke ve yeti olmaktan çok, ilimdir. Başka bir söylemle akıl vahyî bilgi kanalıyla getirileni ve hazır olarak verileni anlamaya ve kavramaya çalışan bir âlettir. (s. 53-60)

Yazarın “*Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Âlem-Allah İlişkisi*” başlığını verdiği ikinci bölümde ise Bağdâdî'nin âlemin varlık nedeni ve yaratıcısı olarak takdim ve ispata çalıştığı Allah'ın varlığı, birliği, muttasıf sıfatları ile âlemi oluşturan ana unsurlar ve cevher araz metafiziği hakkında bilgiler verilmektedir. (s. 61-99) Müellif ilk önce “*Muhdes Bir Varlık Olarak Âlem*” başlığıyla âlemin mâhiyetini incelemekte ve burada kelâmcılar, deistler ve filozoflar gibi çeşitli grupların âlem tasavvuru üzerinde durmaktadır. (s. 63-66) Mukâyeseli bir anlatımla konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayan yazar daha sonra âlemin gerçekliği konusunda sözü Bağdâdî'ye vererek “*Büyük âlemde bulunan her şeyin bir benzeri, küçük âlem olan insan bedeninde de bulunmaktadır.*” cümlesiyle Bağdâdî'nin insanı küçük âlem olarak nitelendirdiğini ifade etmektedir. (s. 66) Devamında yine “*Cevher-Araz Metafiziği*” konusunu mukâyeseli bir biçimde açıklamaya çalışan yazar daha sonra “*Âlemin Sonradan (Hudûs) Oluşu*” mevzusunda Bağdâdî'nin görüş ve düşüncelerine değinerek âlem tasavvuru bahsini bitirmekte ve “*Uluhiyyet (Allah) Tasavvuru*” kısmına geçmektedir. (s. 66-83) Burada da Allah'ın kadîmliğinden, O'nun isim ve sıfatlarından, ru'yetullah meselesinden ve haberi sıfatları te'vil gibi konulardaki düşüncelerinden bahsedilmektedir. (s. 83-99)

“*Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Nübüvvet ve Mucize*” adlı üçüncü bölümde Bağdâdî açısından nübüvvetin anlamı, imkanı, gerekliliği, mucize ve peygamberlerin ismet sıfatı hakkında bilgiler verilirken aynı zamanda onun Kur'an'ın mucizevî oluşu noktasındaki görüşleri konu edinilmektedir. (s. 101-146) Yazar ilk olarak Bağdâdî'ye göre “*nebi*” ve “*resûl*” kelimelerini açıkladıktan sonra aralarındaki farklara değinmekte ve Kerrâmiyye'nin görüşleriyle konuyu detaylandırmaktadır. (s. 103-106) “*Nübüvvetin İmkan ve Gerekliliği*” konusunda ise peygamberin tanımını, peygamberliği inkar eden ya da ondan birisini yalanlayan kişinin dinden çıkıp kâfir olduğu, peygamberliğin kesbî değil vehbî olduğu, Müslüman tarihçilerin peygamberlerin sayısını yüz yirmi dört bin olarak belirledikleri, Allah'ın bazı peygamberleri bazısına üstün kıldığı ve her millete peygamber gönderildiği gibi Bağdâdî'nin konuyla alakalı çeşitli görüşlerine yer verdiği görülmektedir. (s. 107-114) Nübüvvetin gerekliliği hususunda Bağdâdî şu düşünceye sahiptir; “*Güzellik ve iyilik emirle, çirkinlik ve kötülük ise nehiyle anlaşılır ki, bunun içinde mutlak suretle bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır.*” (s. 114) Yazar nübüvvet mevzusunu bu şekilde tamamlayarak “*mucize*” konusuna geçiş yapmaktadır. (s. 118)

“*Mucize*” kelimesi üzerine tahliller yaparak konuya giriş yapan yazar, Bağdâdî'nin mucize anlayışıyla birlikte Nureddîn es-Sâbûnî, Sa'duddîn et-Taftâzânî, Abdilkerîm eş-Şehristânî gibi önemli düşünürlerin konu hakkındaki görüşlerine de yer vererek konunun anlaşılmasını

kolaylaştırmıştır. (s. 118-126) Devamında Kur'an'dan, geçmiş peygamberlere ait mucizelere bolca örnekler vererek, (s. 126-133) peygamberlerin günahsızlığı konusuna değinerek (s. 133-138) ve daha sonrada Kur'an-ı Kerîm'in i'câzı hakkındaki görüş ve düşüncelere yer vererek bölümü nihâyete erdirmiştir. (s. 138-146)

Dördüncü bölümde ise yazar, Bağdâdî'nin ölüm sonrası yaşamla ilgili düşünce ve tespitlerini detaylıca aktarmakta ve bu bağlamda da ruh-beden diyalektiği, kabir hayatı, yeniden dirilişin imkânı, hayvanların iâdesi ile âhiret halleri, cennet-cehennem ve şefaathat gibi sem'iyât bahislerine değinmektedir. (s. 147-172) Bu bölüme "*Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Âhiret (Eskatoloji)*" başlığını veren yazar, ruhun mahiyeti üzerinde durduktan sonra bedenle ilişkisini Bağdâdî'nin düşünceleri çerçevesinde, mütekellimînin önde gelen isimlerinden Gazzâlî ve Râzî gibi düşünürlerin görüşlerine de yer vererek incelemektedir. (s. 149-154) Daha sonra ise kabir hayatı üzerinde incelemelerde bulunarak yeniden diriliş ve iâdenin imkânı konusunu mukayeseli bir biçimde irdelemekte ve detaylandırmaktadır. (s. 154-166) Cennet ve cehennemin yaratılması, havz, sırat, mîzan, amellerin tartılması, kabir melekleri ve şefaathat gibi konular ise bu bölümün kısaca anlatılan konuları arasındadır. (s. 166-172) Özetle yazara göre Bağdâdî, meseleye dini naslarla çerçevesinde eğilerek Allah'ın irâde, kudret ve tekvin sıfatları bağlamında ahrette yeni bir hayatın ve düzenin oluşumuna inanmış olup kabir sorgusu, kabir azabı, hesap, mizan, sırat, havz, cennet ve cehennemin gerçekliği ve doğruluğu gibi konuları şüphe duymaksızın kabul etmektedir.

Kitabın beşinci bölümü "*Abdülkâhir el-Bağdâdî'de İmân ve Kader*" başlığını taşımaktadır. Başlığından da anlaşılacağı üzere bu bölümde yazarın, Bağdâdî'nin görüşlerinin "*omurgası*" ve "*ana merkezi*" olarak nitelediği "*imân ve kader*" konusunu etraflıca ele alınmaktadır. Konuya kısa bir giriş yapıldıktan sonra iman ve küfrün hakikati ve bu iki kavramın özü hakkında bilgiler verilmektedir. (s. 175-178) Daha sonra ise imânın neliği (s. 178-185) incelendikten sonra imânın rasyonelliği konusuna geçiş yapılarak bu konuda geniş bilgiler sunulmaktadır. (s. 185-192) Bu bölümde yine Kelâm ilminin temelini oluşturan taklidî iman, imânda artma eksilme, çocukların imanı, müşrik çocukların âhiretteki durumu, İslâm daveti ulaşmayan kimsenin durumu, teklif (sorumluluk) ve insan fiilleri gibi konuların yazar tarafından detaylıca ele alınmış olması meselenin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamıştır. (s. 192-217)

Altıncı ve son bölümde ise Bağdâdî'nin imâmet hakkında dile getirmiş olduğu görüş ve düşüncelerine yer verilmektedir. (s. 219-243) İmâmetin gerekliliği, tayini ve sayısı, imamın nitelikleri, hulefâ-yi râşidînin konumu ve dinî durumlarının incelendiği bu bölüme yazar "*Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Politik Teoloji ve İmâmet*" başlığını vermektedir. (s. 219) Politik teoloji ve imâmet konusunda müellif, Bağdâdî'nin; Her dönemde mutlaka bir imamın olmasının vâcib olduğu, imâmete atanacak kişide ilim, adalet ve takva gibi dinî ve insanî bazı özelliklerin ve kıstasların olması gerektiği, Hz. Peygamberden sonra Şi'a'nın iddia ettiği gibi imâmetin nass ve verâsetle değil ümmetin seçimi ve icmâsıyla daha uygun olacağı şeklinde çeşitli görüşlere sahip olduğunu tespit etmektedir. (s. 221-236) Ayrıca yazara göre Bağdâdî, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetini sahîh ve geçerli görmekte Hz. Ali'ye ise ayrı bir başlık açarak Hz. Ali'nin Sıffîn'deki uygulamalarının yerinde ve isabetli olduğunu ve ona karşı savaşanları Allah'ın gazâbına havale ettiğini söylemektedir. (s. 237-243)

Eser Bağdâdî'nin bütün görüşlerinin özeti mahiyetindeki "*Sonuç*" bölümü ile tamamlanmaktadır.

Daha sonra bu kısmı “Kaynakça” ve “Dizin” bölümleri takip etmektedir.

Müellife göre, yazdığı eserleri ile sistematik bir şekilde konuları ele almaya çalışan Bağdâdî'nin temel hedefi, kendi düşünce dünyasında tartışma konusu edindiği ana kelâmî problemleri çözmek veya bunlara katkı sağlamaktan çok, güçlü muhalifleri olan Mu'tezile'nin savunuları ve iddialarına cevap vermek, bunun sonucunda ise çizgisinden asla şaşmadığı Ehl-i Sünnet bilhassa da, Eş'arî kelâm anlayışını savunmaktır. (s. 249)

Bu eserde dikkat çeken ve ifade edilmesi gereken önemli bir husus da, klasik kelâm kaynaklarında yer alan konuların sırasının gözetilmiş olmasıdır. Bölüm başlıklarından ve içerikten de anlaşılacağı üzere eser, bilgi ile başlamakta âlem-Allah, nübüvvet ve sem'iyât bahisleriyle devam etmekte son olarak da imâmet meselesiyle neticelenmektedir. Bu şekilde eser klasik kelâmın temel itikâdî meselelerini bize sunmayı başarmıştır.

Müellif, kitabında ele aldığı konuları detaylı ve mukâyeseli bir biçimde işlemektedir. İrdelenmeye çalışılan konular önce Bağdâdî'nin “Usûlü'd-Dîn” adlı eserinde yer alan görüşlerle, daha sonra da mensubu olduğu Eş'ariyye mezhebinin, önde gelen kelâm âlimlerinin ve bazı kelâmî fırkaların görüş ve düşünceleriyle mukayese edilerek tartışılmaktadır.

Sonuç olarak Doç Dr. Hüseyin Doğan'ın, kısaca tanıtmaya çalıştığımız “**Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi**” adlı eserinin, dili, üslûbu, özgünlüğü ve izlediği metodoloji itibariyle akademik bir çerçevede kaleme alındığı açıkça ortadadır. Değerlendirmeye çalıştığımız bu eserin, Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye ve kelâmî konulara meraklı olanlar, bu alanda bilgi sahibi olmak ve akademik çalışmalar yapmak isteyenler için geniş ufuklar açacak faydalı ve nitelikli bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.

“Her türlü çaba, azim, gayret ve tedbir insandandır, ancak gerçek inâyet, hidâyet, kolaylık ve muvaffâkiyet ise sadece Allah'tandır.” (s. 17)



Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikler

Toprak, İbrahim. *Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikler*, Doktora Tezi, Konya, 2020.

İbrahim TOPRAK

Dr. Arş. Gör., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sinop/Türkiye
Dr. Research Assistant, Sinop University, Faculty of Theology, Sinop/Turkey
itoprak@sinop.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3877-5525 | ror.org/004ah3r71

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Doktora Tez Özeti	Doctoral Dissertation Summary
Geliş Tarihi	Date Received
14 Nisan 2021	14 April 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
27 Haziran 2021	27 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim Toprak)

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Toprak).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Özet

Nübüvvet, ulûhiyyet ve ahiret ile birlikte İslâm inanç esasının üç ilkesinden biridir. Peygamberliğe dair hususlar bilhassa diğer din mensuplarıyla girilen inançla ilgili tartışmaların ardından kelâmcıların en önemli konularından biri hâline gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak bütün kelâm ekolleri insanın peygambere duyduğu ihtiyacı öne çıkarmış ve bununla nübüvveti temellendirmeye çalışmıştır. Bu çalışmada fizikî ve ahlâkî özelliklerinin Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine delil oluşu ele alınmıştır. Kelâm'da nübüvvetin ispatında genellikle mucizelerden hareket edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlarken fizyonomisi ve üstün ahlâkî nitelikleri de gündeme gelmiş ve bilhassa müteahhir dönem kelâmında yaygın olarak kullanılmıştır. Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları açıklanmıştır. Birinci bölümde kelâm ekollerinin, mutasavvıfların ve Müslüman filozofların, Hz. Muhammed'in (sav) sahip olduğu fizikî ve ahlâkî özelliklerin nebevî delaletine dair düşüncelerine yer verilmiş ve nübüvvetin ispatında mucize dışında delil kabul eden bilginlerin görüşleri serdedilerek değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in şemâili ve yaşantısının, onun nübüvvetine delil kabul edilip edilemeyeceği, kabul edilecekse hangi kriterlerin geçerli olduğu; mucizeyi destekleyici deliller olarak mı kabul edileceği yoksa tek başına nübüvveti ispatta yeterli mi görüleceği ve bu özelliklerin mucize sayılıp sayılmayacağı mevzuları açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde öncelikle Hz. Peygamber'in bir beşer olduğu gerçeği ortaya konulmuştur. Ardından Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlamada delil kabul edilen fizikî ve ahlâkî üstünlükler detaylıca açıklanarak, bu hususiyetlerin nübüvveti kanıtlamadaki işlevi değerlendirilmiştir. Sonrasında ise Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil kabul edilen duyularına ait özellikler ile kokusu, teninin yumuşaklığı, boyunun uzun görünmesi, nübüvvet mührü, nûranî beyazlığı gibi bedenî özelliklerine dair hususlar ele alınarak bunların peygamberliği kanıtlamadaki geçerliliği izah edilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise Hz. Peygamber'in ahlâkî üstünlüklerine ve yaşantısına yer verilerek, bu özelliklerin onun nübüvvetini ispatlamadaki durumu açıklanmıştır. Hz. Peygamber'in doğru sözlü oluşu, güvenilirliği, zekiliği, her koşulda tebliğ görevine devam edişi, ismeti, merhameti, mütevazılığı, sabırlı oluşu, cesareti, hasbîliği, sade yaşantısı, yetkinleştirme gücü gibi özellikleri nübüvvetine delil olma bakımından ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Ardından oryantalistlerin Hz. Peygamber'in ahlâkına yönelik iddiaları genel çerçevede değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in bedenine ait bazı özelliklerini mucize kabul edip buradan hareketle peygamberliğini kanıtlama yönteminin isabetli olmadığını; ahlâkî özelliklerinin ise Kur'ân mucizesinin ardından onun nübüvvetini ispatlayan en güçlü ve kalıcı aklî deliller olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hz. Muhammed, Nübüvvetin ispatı, İnsanî özellikler, Fizyonomi, Şemâil, Ahlâk.

Abstract

Prophethood is one of the three Islamic belief principles, along with divinity (ulûhiyyet) and eschatology. Issues related to prophethood have become one of the most important themes of Mutakallim scholars, especially after belief discussions with members of other religions. As a result of this, all the schools of kalâm emphasized the need of man for a prophet and tried to base prophethood on it/this idea. In this study, the physical and moral characteristics of Prophet Muhammad (pbuh) as proofs for his prophethood are discussed. Miracles are generally used in the proof of prophethood in kalâm. However, to prove the Prophet Muhammad's prophethood, his physiognomy and superior moral qualities also discussed and were widely used, especially in the late period of kalâm. The study consists of an introduction and three parts. In the introduction, the subject, purpose, method, and sources of the study are explained. In the first part, the thoughts of the schools of kalâm, Sufis, and Islamic philosophers regarding the physical and moral characteristics of the Prophet Muhammad as evidence of his prophethood are included. In addition, the views of scholars who accepted other evidence besides miracles as the proof of prophethood are interpreted and evaluated. Moreover, whether the shamâil and life of the Prophet Muhammad can be accepted as evidence for his prophethood is discussed. If so, what kind of criteria is accepted, whether it is considered to be as the evidence supports the miracle or whether it is sufficient alone itself to prove prophethood, and finally, whether these features can be regarded as miracles have been tried to be clarified. In the second part, first of all, it is emphasized the fact that the Prophet Muhammad is a human being. Then, the Prophet Muhammad's physical and moral superiorities accepted as evidence of the proof of prophethood are extensively explained, and the function of these features in proving the prophethood is evaluated. Later, the characteristics of prophet Muhammad's senses, which are accepted as evidence for his prophethood, and his physical characteristics such as his odor, softness of his skin, his tall appearance, the seal of prophethood in his body, and his prophetic whiteness are discussed, then the validity of these features in proving the prophethood are evaluated. In the last part of the study, by mentioning the moral superiority and life of the Prophet Muhammad, the place of these features in proving his prophethood is explained. The qualities of the Prophet such as being truthful, reliable, intelligent, continuing his duty of preaching under all circumstances, his integrity, mercy, modesty, patience, courage, altruism, simple life, and his capacity to make up for the deficiencies are discussed and evaluated in terms of being evidence of his prophethood. Then, the orientalist's claims against the morality of the Prophet Muhammad are broadly evaluated. As a result, it can be said that the method of proving his prophethood by accepting some of the features of the Prophet Muhammad's body as a miracle is not correct; but his moral characteristics are the strongest and the most consistent rational evidence that proves his prophethood after the miracle of the Quran.

Keywords: Kalâm, Prophet Muhammad, Proof of prophethood, Humanitarian qualities, Physiognomy, Shamâil, Morality.



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 (dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç) 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde giriş, yöntem, bulgular, değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar dâhil olmak üzere araştırma içeriğini yansıtacak şekilde 500-700 kelime aralığında (boşluklar dahil 5000 karakteri geçmemeli) Türkçe ve İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ *Kader*'in yazı dili Türkçedir. Bununla birlikte her sayıda yayınlanan makalelerin üçte birini aşmayacak bir oranda İngilizce ve Arapça makaleler 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)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- ◆ 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 *Kader*'e 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 gönderilmesi gerekmektedir.
- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 4 cm boşluk bırakılarak, en az, 12nk’ satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “İsnad Font” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bu yazı karakteri İSNAD atıf sistemi sitesinden [indirilebilir](#). 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 İSNAD atıf sistemi 2. Edisyonu kullanılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazar telif hakkı devir formu imzalayarak sisteme yüklemelidir. ([Telif hakkı devir formu](#))
- ◆ **Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:**
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Bunun yanında yazarın çalıştığı kurumun ROR Id’si belirtilmelidir (<https://ror.org/>). Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.
- ◆ **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**
- ◆ KADER, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

YAYIN ARALIKLARI VE MAKALE KABUL TARİHLERİ

Haziran (30 Haziran)

Makale kabul tarihleri: 1 Ocak - 15 Nisan

Aralık (31 Aralık)

Makale kabul tarihleri: 1 Temmuz - 15 Ekim

ETİK KURALLAR

KADER’de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. KADER, yayın etiği kapsamında tüm paydaşlardan aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklemektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

1. Yazarların Etik Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen yazılar için telif hakkı talep edilemez.
- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir.
- Kaynakça listesi eksiksiz olmalı ve alıntı yapılan kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yayın için gönderilmiş çalışmalarını gecikme veya diğer bir nedenle dergiden çekmek isteyenlerin bir yazı ile başvurmaları gerekir.
- Yazar(lar)ın potansiyel çıkar çatışmaları belirtilmelidir.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.
- Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- Yayın kurulu, KADER için gönderilmiş yazılarda makale sahiplerinin bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayar.

- Yazarların KADER'e gönderdikleri çalışmalar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- **a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- **b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- **c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- **ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines](#)

for Journal Editors" ve "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors" rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliğı, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yönlerdeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değıştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editöryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körleme hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

Dergide yayınlanan esere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikayetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.
- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmalarını değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasal inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabii olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirilmelidir.

4. Yayıncının Etik Sorumlulukları

Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
- Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

5. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen kaderdergi@gmail.com adresine e-posta yoluyla bildiriniz. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılıyoruz, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](http://www.isnadsistemi.org) 2. Edisyonunu kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemini <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden inceleyebilir, yazım kılavuzu ve şablonlarını <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresinden indirebilirsiniz.

Genel Kısaltmalar

b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
bl.	Bölüm
bs.	Baskı
c.	Cilt
trc.	Tercüme eden
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
hk.	Hakkında
krş.	Karşılaştırmız
Ktp.	Kütüphane/Kütüphanesi
m.ö.	Milattan önce
m.s.	Milattan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
sy.	Sayı
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.
- ◆ Papers may not exceed 10.000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. (and excluding keynotes, bibliographies, abstracts and summaries in English). Papers must be submitted with abstracts comprising the introduction, methodology, findings, discussions and conclusion sections briefly, both in Turkish and English (500-700 words, may not exceed 5000 characters including space) along with key words (5-7 words).
- ◆ The language of KADER is Turkish. However, each issue may include papers in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of papers in the issue.
- ◆ The editorial board peruses the submitted paper 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 paper is sent to two referees. If the paper is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any paper 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 a paper to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their papers.
- ◆ A paper cannot be withdrawn by its author after the completion of the evaluation process without a reasonable justification within the scope of publication ethics. In case of such a request, the paper is removed from the system by rejection.
- ◆ The authors have to take notice of referees' report. The authors assume the responsibility of the paper with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. The 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 a member of KADER, by paper sent button.
- ◆ The texts submitted for publication should be written in A4 size with white space at the top, bottom, right 4 cm and 5 cm from the left side with at least 12nk line spacing, two sides, without line hyphenation and 10 points Isnad font (You can [download the font here](#)). However, the submitted tables, figures, pictures, graphics and etc. should not exceed 12X17 cm in order that they will not go beyond the edges of the page and will be for easy usage. Therefore, smaller points and single space could be used in tables, figures, pictures, graphics and etc. [the ISNAD Citation Style](#) 2nd Edition is highly required in footnotes and references.

- ◆ Papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not.

The information below must be given:

- ◆ The title of the paper (both in Turkish and English), the name and surname of the author, his/her title, institution, ROR ID of the institution (<https://ror.org/>) and ORCID ID number must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

Processing Charges

- ◆ KADER does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30th June)

Submissions: 1st January – 15th April

December (31th December)

Submissions: 1st July – 15th October

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style 2nd edition](#). For more information you can visit the website <http://www.isnadsistemi.org/en/guide/> and download the handbook and templates from <http://www.isnadsistemi.org/en/downloads/>.

ETHICS POLICY

Publication Ethics

The publication process at KADER is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. KADER expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

1. Ethical Responsibilities of Authors

The authors who submit their manuscripts to KADER are expected to comply with the following ethical responsibilities:

- There is no charge for the paper submitted to the journal.
- Author(s) must submit original studies to the journal.
- If author(s) utilize or use other studies, they must make the in-text and end-text references accurately and completely.
- People who have not contributed to the study at the intellectual level should not be indicated as author.
- If the manuscripts submitted to be published are subject of conflicting interests or relations, these must be explained.
- During the review process of their manuscripts, author(s) may be asked to supply raw data. In such a case, author(s) should be ready to submit such data and information to the editorial board.
- Author(s) should document that they have the participants' consent and the necessary permissions related with the sharing and research/analysis of the data that are used.
- Author(s) bears the responsibility to inform the editor of the journal or publisher if they happen to notice a mistake in their study which is in early release or publication process and to cooperate with the editors during the correction or withdrawal process.
- Authors cannot submit their studies to multiple journals simultaneously. Each submission can be made only after the previous one is completed. A study published in another journal cannot be submitted to KADER.
- Author responsibilities given in a study (e.g., adding an author, reordering of author names) cannot be changed if the review process has begun.

2. Ethical Responsibilities of Editors

The editors of KADER should hold the following ethical responsibilities that are based on the guides "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" and "[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" published as open Access by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

General duties and responsibilities

Editors are responsible for each study published in KADER. In this respect, the editors have the following roles and responsibilities:

- Making efforts to meet the demand for knowledge from readers and authors,
- Ensuring the continuous development of the journal,
- Managing the procedures aimed to improve the quality of the studies published in the journal,
- Supporting intellectual freedom,
- Ensuring academic integrity,
- Following the procedures without making concessions on intellectual property rights and ethical standards,
- Being transparent and clear in issues that require correction or explanation.

Relationships with Readers

Editors must make decisions taking into consideration the knowledge, skills and expectations of all readers, researchers and practitioners that they need. Editors must also ensure that the published studies should contribute to literature and be original. Moreover, they must take notice of the feedback received from readers, researchers and practitioners and provide explanatory and informative feedback.

Relationships with Authors

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with authors:

- Editors must make positive or negative decisions about the studies' importance, originality, validity, clarity in wording and suitability with the journal's aims and objectives.
- Editors must take the studies that are within the scope of publication into pre-review process unless there are serious problems with the study.
- Editors must not ignore positive suggestions made by reviewers unless there are serious problems with the study.
- New editors, unless there are serious issues, must not change the previous editor's decisions about the studies.

-
- "Blind Review and Review Process" must be published and editors must prevent possible diversions from the defined processes.
 - Editors must publish an "Author's Guide" that is comprehensive enough in answering queries by authors. This guide must be updated regularly.
 - Authors should be provided with explanatory and informative feedback.

Relationships with Reviewers

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with reviewers:

Editors must

- respect that their own papers are evaluated by appropriate independent referees from the editorial board.
- choose reviewers according to the subject of the study.
- provide the information and guidance reviewers may need during the review process.
- observe whether there are conflicting interests between reviewers and authors.
- keep the identities of reviewers confidential in blind review.
- encourage the reviewers to review the manuscript in an unbiased, scientific and objective tone.
- evaluate reviewers regularly based on criteria like performance and timing.
- develop practices and policies that increase the performance of reviewers.
- take necessary steps to update the reviewer pool dynamically.
- prevent unkind and unscientific reviews.
- make effort to ensure the reviewer pool has a wide range.

Relationships with the Editorial Board

Editors must make sure that the members of the editorial board follow the procedures in accordance with the publication policies and guidelines, and must inform the members about the publication policies and developments. The editors must also train new members of the editorial board and provide the information they need.

Moreover, editors must

- ensure that the members of the editorial board review the manuscripts in an unbiased and independent manner.
- select the new members of the editorial board from those who can contribute to the journal and are qualified enough.
- send manuscripts for review based on the subject of expertise of the editorial board members.

- regularly communicate with the editorial board.
- arrange regular meetings with the editorial board for the development of publication policies and the journal.

Relationships with the Journal's Owner and Publisher

The relationship between the editors and publisher is based on the principle of the independency of editors.

Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of "Blind Review and Review Process" stated in the journal's publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects' consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee's approval about the population given in such studies.

Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must

- pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism.
- grant the right of reply to the author(s) of the criticized study.
- not ignore or exclude the study that include negative results.

Complaints

Editors must examine the complaints from authors, reviewers or readers and respond to them in an explanatory and enlightening manner.

Political and Economic Apprehensions

Neither the owner of the journal, publisher or any other political or economical factor can influence the independent decision taking of the editors.

Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner.

3. Ethical Responsibilities of Reviewers

The fact that all manuscripts are reviewed through “Blind Review” has a direct influence on the publication quality. This process ensures confidentiality by objective and independent review. The review process at KADER is carried out on the principle of double blind review. Reviewers do not contact the authors directly, and the reviews and comments are conveyed through the journal management system. In this process, the reviewer comments on the evaluation forms and full texts are assigned to the author(s) by the editor. After the blind review process is completed, the accepted papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain

plagiarism or not, and they have been previously published or not. In this context, the reviewers doing review work for KADER are supposed to bear the following ethical responsibilities:

- Each paper submitted to the journal is evaluated by two referees at least.
- If one of the two referees rejects a paper while the other accepts it; the paper is sent to third referee or to the editor for making final decision.

Reviewers must

- agree to review only in their subject of expertise.
- review in an unbiased and confidential manner.
- inform the editor of the journal if they think that they encounter conflict of interests and decline to review the manuscript during the review process.
- dispose the manuscripts they have reviewed in accordance with the principle of confidentiality after the review process. Reviewers can use the final versions of the manuscripts they have reviewed only after publication.
- review the manuscript objectively and only in terms of its content and ensure that nationality, gender, religious and political beliefs, and economic apprehension do not influence the review.
- review the manuscript in a constructive and kind tone, avoid making personal comments including hostility, slander and insult.
- review the manuscript they have agreed to review on time and in accordance with the ethical rules stated above.

4. Ethical Responsibilities of Publisher

The Board of KADER is conscious of the fact that they must observe the ethical responsibilities below and act accordingly:

- KADER does not charge any article submission from authors.
- Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to KADER will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
- The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
- However, the journal has left the database open on the internet.
- The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

5. Unethical Behavior

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at kaderdergi@gmail.com.

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2nd edition. Articles that submitted to our journal should be written in accordance with this style. You can review ISNAD citation style at <http://www.isnadsistemi.org/guide/>.

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