

e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 20

Sayı | Issue : 1

Haziran | June : 2022

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



Kader

e-ISSN: 2602-2710
Cilt | Volume: 20
Sayı | Issue: 1
Haziran | June 2022

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 BULGEN

Editörler / Editors

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / duzgun@ankara.edu.tr
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Dr. Hasan CANSIZ / hcansiz@gmail.com
Şırnak University Faculty of Theology - Şırnak/Türkiye

Dr. Sibel KAYA / sibelkaya@erciyes.edu.tr
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Türkiye

Dr. Tuğba GÜNAL / t_gunal@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eyul980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Tarık TANRIBİLİR / tariktanribilir@osmaniye.edu.tr
Osmaniye Korkut Ata U. Faculty of Theology - Osmaniye/Turkey

Arş. Gör. Dr. Kamile AKBAL / kamileakbal@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Dr. M. Mustafa SANCAR / snr.mustafa@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Arş. Gör. A. İskender SARICA / iskendersarica@gmail.com
Niğde Ömer Halisdemir U. Faculty of Islamic Studies - Niğde/Turkey

Arş. Gör. Abdullah YILDIZ / abdullahyildiz111@gmail.com
Selçuk University Faculty of Islamic Sciences - Konya/Türkiye

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / afyavuz@istanbul.edu.tr
İstanbul University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / alisatilmis42@gmail.com
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / hamdiakbas83@hotmail.com
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunlahiyat04@gmail.com
Kırşehir Ahi Evran U. Faculty of Islamic Sciences - Kırşehir/Türkiye

Arş. Gör. M. Bilal GÜLTEKİN / mbilalgultekin@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Arş. Gör. Mehmet Akif KAHVECİ / mak743@hotmail.com
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA / mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / oguzbozoglu@gmail.com
Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Türkiye

Arş. Gör. Osman SEZGİN / osmansezginn@gmail.com
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

Arş. Gör. Semra CEYLAN / semraceylan19@gmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Zonguldak/Türkiye

Arş. Gör. Sercan YAVUZ / sercanyavuz2654@gmail.com
Eskişehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Türkiye

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / sezginelmali@gmail.com
Trakya University Faculty of Theology - Edirne/Türkiye

Dr. Recep ERKMEN / recep.erkmen@nyu.edu
Indiana University - USA

Bilal KIR (Doktora Öğr.) / bilal_086@hotmail.com
Marmara University - İstanbul/Türkiye

Zeliha ULUYURT (Doktora Öğr.) / zelihauluyurt89@gmail.com
Marmara University - İstanbul/Türkiye

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / duzgun@ankara.edu.tr
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Prof. Dr. İbrahim ASLAN / aslanteolog@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / metin.yurdaqur@isam.org.tr
Kastamonu University Faculty of Theology - Kastamonu/Türkiye

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

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

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / temelyesilyurt@erciyes.edu.tr
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Türkiye

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. Ali ÇETİN / alictetin@kku.edu.tr
Kırıkkale University Faculty of Islamic Studies - Kırıkkale/Türkiye

Doç. Dr. Enis DOKO / enisdoko@gmail.com
İbn Haldun University Humanities and Social Sciences School -
İstanbul/Türkiye

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / huseyinmaraz78@hotmail.com
Bilecik Şeyh Edebali U. Faculty of Islamic Sciences - Bilecik/Türkiye

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ / kqombeyaz@hotmail.com
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE / maytepe33@hotmail.com
Mersin University Faculty of Islamic Studies - Mersin/Türkiye

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

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

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH
/ sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / a_meguid@aucegypt.edu
The American University in Cairo - Egypt

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

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

*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / msaimyeprem@gmail.com
Marmara University (Emekli/Retired) - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ / ckaradas@uludağ.edu.tr
Uludağ University - Bursa/Türkiye

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI / cerdemci@yahoo.com
Siirt University - Siirt/Türkiye

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / hulusiarslan@inonu.edu.tr
İnönü University - Malatya/Türkiye

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

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

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

Prof. Dr. Mahmut AY / mahmutay@ankara.edu.tr
Ankara University - Ankara/Türkiye

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

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan University - Konya/Türkiye

Prof. Dr. Sinan ÖGE / sinanoag@atauni.edu.tr
Atatürk University - Erzurum/Türkiye

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / emcoosa1@nd.edu
University of Notre Dame - USA

Prof. Dr. Kelly James CLARK / clark84@yahoo.com
Grand Valley University - USA

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

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

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH /
sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / a_meguid@aucegypt.edu
The American University in Cairo - Egypt

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

Doç. Dr. Mehmet BULGEN
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 (350-400 kelime), muadil İngilizce özet, anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İsnad 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. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Yazarlar, Kader'de yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) lisansı ile lisanslanmıştır. Bu lisans, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına izin verir.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

VII	Editörden Editorial
-----	------------------------

Araştırma Makaleleri – Research Articles

1-22	Prof. Dr. Erkan YAR <i>Kur'an'ın Özgün ve Benzeşimli Ayetleri: Muhkem ve Müteşâbih</i> <i>Genuine and Resembling Verses of the Qur'an: Muhkam and Mutashâbih</i>
23-42	Dr. Öğr. Ü. Ömer SADIKER <i>Bir Muhaddisten Mu'tezile Manifestosu: Ebû Sa'd-es-Semmân'ın Vasiyeti</i> <i>The Mu'tazilite Manifesto of a Muhaddith: The Will of Abû Sa'd as-Sammân</i>
43-70	Dr. Öğr. Ü. Mehmet AKTAŞ <i>İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi</i> <i>Fakhr al-Dîn al-Râzî's Mu'tazilî Inclination on the Ontic Value of Divine Attributes</i> -
71-95	Arş. Gör. Kevser DEMİR BEKTAŞ <i>Mu'tezilî Kelâm'da Teklif-i Zâid</i> <i>The Concept of Additional Imposition (al-Taklif al-Zâid) in Mu'tazilite Kalâm</i>
96-112	Dr. Aykut Alper YILMAZ <i>Ruhçu Düşünceye Karşı Bir Argüman Olarak Ayırık-Beyin Vakası</i> <i>Split-Brain Cases as an Argument Against the Soul Theory</i>
113-133	Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU <i>İsbât-ı Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûrî Örnekleri</i> <i>The Eclecticism of Proofs on the Road to Demonstrate The Existence of Allah: Examples of Dawwânî and Aḥmad Nûrî</i>
134-159	Dr. Öğr. Ü. Yunus ERASLAN <i>Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları</i> <i>Anthropomorphic God Concepts in Kalâm Thought</i>



- 160-189 Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT
İbn Hazm'a Göre Keramet ve Mahiyeti
The Miracles of Saints (Karāmāt) and Its Natures According to Ibn Ḥazm
- 190-209 Arş. Gör. Emine Nur ERDEM
Sâbit ve Değişken: Cüveynî'de Sürekli ve Yeniden Yaratma
Constant and Variable: Continuous Re-Creation in al-Juwaynî
- 210-235 Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ
Borlevî'nin İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn İsimli Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi
The Analysis, Critical Edition and Translation of the Borlevî's İlzâm al-mu'ânidîn wa-ibtâl za'm al-hâsidîn
- 236-262 Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Ravzatü's-ş-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ - Aidiyet ve Muhteva Analizi -
The First Treatise on the Parents of the Prophet in Ottoman Turkish: Rawdat al-şafâ fi wâliday al-Muştafâ - A Study on Its Authorship and Content -
- 263-280 Doç. Dr. Murat AKIN
Ebü Hanîfe'nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansıması
Abū Ḥanīfa's View of Equality in Faith and its Reflection on Social Life
- 281-304 Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK
Kurucu Kök Metin Fikhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I
The Problem of Authenticity of Constitutive Root Text al-Fiqh al-Akbar and the Contribution of Ottoman Intellectuals I
- 305-322 Dr. Öğr. Ü. Ahmet Mekin KANDEMİR - Dr. Sibel KANDEMİR
İlahiyat Öğrencilerinin Kelâm Dersi ve Öğretimine Karşı Tutumları: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması
Attitudes of Theology Students towards Kalâm Course and Its Teaching: A Scale Development Study
- 323-344 Yüksek Lisans Öğr. Sultan YEŞİLTAŞ - Doç. Dr. Nurullah DENİZER
Özellikleri ve İlkeleri Bağlamında Kur'an'da Tenkit Üslûbu
The Style of Criticism in the Qur'an in the Context of Its Features and Principles



- 345-368 Dr. Zakir DEMİR
Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği
The Discussions Regarding The Belonging of Qur'anic Words in The Tradition of Tafsir and The Critique of Them
- 369-397 Dr. Mesut ERZİ
Kādî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri
The Role of Language in Qādî 'Abd al- Jabbâr's Thought
- 398-417 Arş. Gör. Zübeyir ÇETİN
Naklî/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları -Fahredden er-Râzî Örneği-
Reflections of the Problem of the Uncertainty of Textual Evidence on Kalâm -Fahr al-Dîn er-Râzî Example-
- 418-437 Doktora Öğr. İbrahim Babür GÜNDOĞDU
Alevîlik Bektâşîlik Hakkında Tartışmalı Kavramlar
Controversial Issues on Alevism and Bektashism
- 438-465 Kur'an Kursu Öğr. Emine BAYIR
Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri
The Change in Mizâj (Temperament) and Its Practical Value According to Jâhîz' s Moral Theory

Tercümeleler – Translations

- 466-494 Yüksel Lisans Öğr. Fatıma AKKAYA ÖĞE
Erken Dönem Eş'arî Kelâmı: Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Hidâyetü'l-müsterşidîn'i
- 495-516 Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN - Arş. Gör. Rumeysa UYSAL
Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem: Kültürel Hafıza ve Sünnîliğin Savunusu

Kitap Kritikleri – Book Reviews

- 517-528 Dr. Öğr. Ü. Zeynep Hümeysra KOÇ
Ahmet Mahmut Suphi. İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler
- 529-538 Arş. Gör. Büşra EDİS
Feyza Betül Köse. Müslüman Kadının Tarihi



Doktora Tez Özetleri – Doctoral Dissertation Summaries

539-543 Dr. Tuğba GÜNAL
Kelam'da Nefs Fenomenolojisi

544-548 Dr. Öğr. Ü. Zeynep Hümeysra KOÇ
Ebü'l-Kāsim el-Ka'bi el-Belhi'de Bilgi

Söyleşi – Interview

549-573 Yüksek Lisans Büşra YILDIZ - Yüksek Lisans Öğr. Mukaddes DURAK
Duayenlerimiz: Prof. Dr. Mustafa Sâim YEPREM ile Söyleşi

Düzeltilme – Correction

574-585 Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU
Düzeltilme: Mütekaddimîn Kelâm Dönemi Şiî Kaynaklarda Bedâ-Levh-i Mahfûz İlişkisi

586-604 Yayın Esasları
Publishing Policy



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli KADER okurları,

Tanrı'nın doğada yasa, insanda bilinç olarak tecelli ettiği söylenir. Bakıldığında, aslında bütün bilimsel etkinliklerin de bu iki alanda cereyan ettiği ve iddianın doğrulandığı görülür. Hangi alana dair olursa olsun bütün bilimsel etkinliklerde bir yöntem sorununa dikkat çekmek isterim: Farklı sonuçlara ulaşmak amacıyla yeni bir yaratımda bulunmak isteyen bir zihin, sonuçlara değil, o sonucu tetikleyen köklere ve süreçlere odaklanmalıdır. Normları değil değerleri, yasayı değil hukuku, teknolojiyi değil bilgiyi dikkate aldığımızda; sonuçlar üzerinde etkin olma imkânına kavuşmuş oluruz. Böylece dinin farklı disiplinlerle ilişkisinde 'alan aşımı' yaptığı iddiaları da boşa düşürülmüş olur. Ama daha da önemlisi bu köken tartışmasının insan için aslında düşünülmemeyeni, hakkında konuşulmayı; kısacası şimdiye kadar var olmayanı var etme imkân ve potansiyelini de içerme ihtimalidir. Yeni bir yaratımın imkânı ise ancak bu imkânın varlığının farkına varmakla mümkün olabilir.

M. Weber'in 1917'de meşhur *Wissenschaft als Beruf* (Bir Meslek Olarak Bilim) konferansında dile getirdiği can alıcı bir husus gözden kaçırılmamalı:

“Bilim, Tolstoy'un bize sorduğu 'Ne yapacağım ve nasıl yaşayacağım?' sorusuna cevap veremez. Ölüm ve hayat arasındaki gerilimde, yaşama dair bir anlam sorgulaması yapan bu nihaî soruların cevabı, bilimin çok uzağına düşmekte, dini bir kenara iten ve bütün ümidini bilime bağlayan insan da bu soruların cevabından mahrum bir yaşama mahkûm edilmektedir. Bu durumda insan, anlam kaynağı olarak yeniden dine yönelmek durumundadır; fakat din, onu anlamlı bir yaşama bağlamış olsaydı bu savrulmayı zaten yaşamazdı. Buna rağmen modernliğin yaşamı anlamsızlaştırmasının yarattığı krizden kurtulmak isteyen insan, hâlâ bir anlam bulma çabası içindedir.”

Burada doğanın ve insanın birer kaba kütle olarak ele alınmasının ötesine geçen daha rafine bir incelemeye davetiye vardır. KADER'in bu sayısı da dahil olmak üzere bütün çabamız, aslında şu ya da bu şekilde insanın; varlığını, bağlantılarını ve kaderini etkileyen kökleri ve süreçleri dikkatle takipten ibarettir.

Bu vesileyle öncelikle KADER'in değerli bir birikimle elinizde olmasını sağlayan yazarlarımız olmak üzere, büyük bir dikkati ve rikkati gerektiren süreç takibini yapan arkadaşlarıma müteşekkirim.

Selam, sevgi ve saygıyla,

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Editör



Kur'an'ın Özgün ve Benzeşimli Ayetleri: Muhkem ve Müteşâbih

Genuine and Resembling Verses of the Qur'an: Muḥkam and Mutashābih

Erkan YAR

Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye

Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Elazığ/Türkiye

eyar@firat.edu.tr | orcid.org/0000-0002-9231-7480 | ror.org/05teb7b63

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Nisan 2022 15 April 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

15 Haziran 2022 15 June 2022

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 (Erkan Yar).

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 (Erkan Yar).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Yar, Erkan. “Kur'an'ın Özgün ve Benzeşimli Ayetleri: Muhkem ve Müteşâbih”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 1-22. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1104319> ”

Öz

Muhkem ve müteşâbih; tarihsel süreçte dinsel bilimlerin her alanıyla ilişkili bir konu olarak gelişmiştir. Bu konunun dinsel bilimlerin her alanında tartışılmış olması, gerçekte Kur'an'ın ayetlerinin muhkem ve müteşâbih olduğu nitelenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu konunun kelâm ilminin alanında kabul edilmesi, muhkem ve müteşâbih kavramlarının yasayı nitelenmesindedir. Muhkem ve müteşâbihin anlamları hakkında yapılan yorumlar ve ortaya atılan anlayışlar, genelde salt bu kavramların anlamlarıyla sınırlı kalmış veya zikredildiği ayetlerin indiriliş nedeniyle ilgili rivayetlerin etkisinde geliştiğinden, bağlamdan uzaklaşmıştır. Bununla birlikte muhkem ve müteşâbihin Kur'an ayetlerinin anlamsal niteliği olarak kabul edilmesi, Kur'an'ın anlaşılabilir bir metin olduğu konusunda kuşku oluşturmuştur. Müteşâbih ayetlerin çeşitli anlamlara ihtimali olan ayetler olarak anlaşılması nedeniyle de, her ekolün kendi görüşlerini Kur'an ayetleriyle ilişkilendirmesini olası kılmıştır. Kur'an ayetlerinin güncel yorumlarının tarihsel bakış açılarından arındırılarak oluşmaması, tarihsel bilginin gücü nedeniyledir. Kur'an'da önceki elçilere iman emredildiği gibi, önceki yasalara iman da emredilmektedir. Muhkem; önceki yasalarda olmayan ve Kur'an'da var olan özgün yasalar ve müteşâbih ise Kur'an ayetlerinin önceki yasalara benzeşimli olan ayetleridir. Muhkem ve müteşâbih edebiyatında bu yaklaşım, yer almamıştır. Bu çalışmada; çözümleme, karşılaştırma ve eleştiri yöntem olarak kullanılmıştır. Kur'an ayetlerinin anlamları dilsel açıdan çözümlendiği gibi, bu bağlamda kullanılan kavramlar arasında ilişki kurulmaya gayret gösterilmiştir. Konuyla ilişkili ayetlerin yorumunda farklı ekollerin anlayışlarına atıf yapılmıştır. Eleştiri ise bağlam bütünlüğü ve Kur'an bütünlüğü gözetilerek konuyla ilgili önceki yorumlara yöneltilmiştir. Kur'an'ın muhkem ayetlerini inşa ederken nesh, insâ ve tebdîl yöntemini izlediği belirtilmiştir. Nesh olgusu, Kur'an'ın kendi ayetlerinin hükmünü kaldırması olarak değil; önceki yasaların hükümlerini kaldırması olarak anlaşılmalıdır. İnsâ; önceki yasalarda var olan ayetlerin hükümlerinin kaldırılmaması ve tekrar yeni yasada indirilmesi olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'da genel olarak zikredilen ilk muhatapların elçiyi "uydurmakla" nitelendirmelerinde de, kendi bilgilerinde var olan yasaların Kur'an'ın özgün yasalarıyla değiştirilmiş olması nedeniyle olduğu belirtilmiştir. Muhkem ve müteşâbih konusunun özgün ve benzeşimli ayetler olarak anlaşılması, Kur'an ayetlerinin anlaşılır olduğu yargısını güçlendirecektir. Muhkem ayetlerin Kur'an olarak adlandırılan yasanın temelini oluşturduğu ve müteşâbih ayetlerin ise önceki yasalarda bulunan ayetlere anlam yönünden benzeşen ayetler olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla bağlantılı olarak kalplerinde eğrilik olanların müteşâbih ayetlerin izini sürmeleri; onların söz konusu ayetlerin önceki yasalarda varlığının olup olmadığına dair araştırmaları, Allah'ın müteşâbih ayetlerin te'vilini bilmesi; ayetlerin ilk olarak hangi yasada indirildiğinin onun tarafından bilinmesi, ilimde derinleşmiş olanların müteşâbih ayetler konusundaki tutumlarının; vahiy konusunda derinlemesine bilgisi olanların bütün benzeşimli ayetlerin Allah tarafından indirildiğini itiraf etmeleri olarak yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Muhkem, Müteşâbih, Nesh, İnsâ, Tebdîl.

Abstract

Muhkam and *mutashâbih* have developed as two topics that are related to every field of religious studies throughout the historical process. The fact that this has been a topic of controversy in every field of religious studies is due to the fact that verses of the Qur'an were classified as *muhkam* and *mutashâbih* by the verses of the Qur'an. Discussions and suggestions regarding *muhkam* and *mutashâbih* generally tended to be limited to the studies about the semantic definitions of the terms or were shaped around the narratives about the circumstances of the revelation and thus digression from the actual context was inevitable. In addition, acknowledging *muhkam* and *mutashâbih* as semantic qualities of the Qur'an raised doubts over the Qur'an's status as an understandable text. As *mutashâbih* verses were considered by some as ambiguous, this enabled each school of thought to base their opinions on the verses of the Qur'an. The fact that current interpretations of the verses of the Qur'an are not made free from the historical points of view is due to the strength of the historical knowledge. Qur'an demands faith in the previous canons as well as demanding faith in the previous messengers. In this context, *muhkam* are the genuine commandments of the Qur'an which did not exist in the previous canons whereas *mutashâbih* are the commandments that resemble the ones in the previous canons. This research employs analysis, comparison and criticism methods for examining its subject matter. Meanings of the verses of the Qur'an are analyzed linguistically and the relations between the terms in this context are attempted to be shown. In interpreting the verses about the topic, arguments of different schools of thought are included. Criticism of the previous interpretations is carried out considering the contextual and semantic integrity of the Qur'an. It is also stated that while forming its *muhkam* verses, the Qur'an employed the methods of abrogation, adjournment and conversion. Abrogation is not an annulment of the own verses of the Qur'an but an annulment of a commandment in a previous canon. Adjournment means

not to abrogate a commandment of a previous canon but their inclusion in the new canon. The cases that the Qur'an mentions in which the messenger is accused of fabricating are stated to be due to the conversion of the commandments the interlocutors had already known by genuine verses of the Qur'an. To regard *muḥkam* and *mutashābih* as genuine and resembling verses would fortify the judgement that the verses of the Qur'an are comprehensible. This paper concludes that the *muḥkam* verses provide the fundamentals of the system of law which is the Qur'an, and *mutashābih* are the verses that are in the Qur'an and show resemblance to previous laws that were already present at the time. In relation to this, that those with crooked hearts tracing after the *mutashābih* is interpreted to mean that they investigated whether the *ayats* were included in the previous canons and that Allah knows the gloss of the *mutashābih ayats* is interpreted to mean that He knows in which canon the *ayats* were first included and finally the attitude of those with deep wisdom towards the *mutashābih ayats* is explained as that with their vast knowledge on revelation, they confess that all the resembling *ayats* were revealed by Allah.

Keywords: Theology, Muḥkam, Mutashābih, Abrogation, Adjournment, Conversion.

Giriş

Muhkem ve müteşâbih; dinsel bilimlerin her alanıyla ilişkili olsa da; tefsir usulü ilminin bir konusu olarak gelişmiştir. Kur'an'da yer alan ve ayetin niteliği olarak kullanılan bu sözcüklerin, anlam ve yorumla ilişkilendirilmiş olması bunun nedeni olarak kabul edilebilir. Bununla bağlantılı olarak da ekollerin ve müfessirlerin yorum yönteminin temelini muhkem ve müteşâbih anlayışlarının oluşturduğu varsayılmıştır. Bu iki kavram gerçekte ayetlerin anlam bakımından özelliklerini değil; yasaları oluşturan ayetlerin özgünlüğünü ve önceki yasaların ayetleriyle benzeşimliliğini ifade etmektedir. Bir yasanın muhkem yani özgün olması; önceki yasalarda olmayan ayetleri içermesi anlamındayken; müteşâbih yani benzeşimli olması önceki yasalarla benzer ayetleri içermesidir. Muhkem ve müteşâbih konusu Kur'an'ın önceki yasalardan özgünlüğünü ve benzerliğini ifade etmesi bakımından kelâm ilminin konusunu oluşturmaktadır.¹

Kur'an'ın bir *kitâb*/yasa olduğunu açıklayan bazı surelerinin girişleriyle Tevrat'ın Tekvin bölümü arasında anlatımın nesnesi ve biçimi yönünden var olan ilişki, Kur'an'da zikredilen muhkem ve müteşâbih sözcüklerini anlamamızı olanaklı kılmaktadır. Muhkem ve müteşâbih nitelemesinin yer aldığı ayet, sure başlangıcında yer almaktadır ve zikredildikleri surenin başlangıç anlatımlarının, gerçekte Tevrat'ın Tekvin bölümünün başlangıç ayetleriyle ilişkili olduğu söylenebilir. Âl-i İmrân suresi olarak adlandırılan bu sure kesik harfler/*el-hurûf el-mukattaa* ile başlamaktadır. Allah'ın diri ve varlığı devamlı² olduğu belirtilmekte, yasanın/*el-kitâb* kendinden öncekilerini doğrulayıcı/*tasdik* özelliğine vurgu yapılmakta ve önceki yasalar Tevrat ve İncil

¹ Kelâm sistemi geliştiren Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e göre *kitâb* yani yasa konusu iman nesnesi olmasına rağmen bağımsız bir konu olarak incelenmemiştir. Mu'tezile kelâmında bu konu adalet/*el-'adl* ilkesi içeriğinde kabul edilmiştir. Bk. Ahmed b. el-Hemedânî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 299-607; *Kitâb* konusu Ehl-i Sünnet kelâmında elçilik/*en-nübüvve* konusu içerisinde incelenmiştir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdü'l-Mun'îm Abdü'l-Habîb (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 302-357; ancak Râğîb İsfahânî kitap konusunu kelâm ilminin bir bölümü olarak incelemiştir. Bk. Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Râğîb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şimrân el-İclî (Beirut: Müessesetu'l-Eşrâf, 1988), 167-190; Muhkem ve müteşâbih konusunun bir kelâm problemi olarak tartışılması için bk. Tuğba Günel, *'Müteşâbih' Kavramının Kelâm Literatüründeki Anlam ve Değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 22-79.

² Kayyûm sözcüğünün bu anlamı için bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *İştikâkü esmâillâh*, thk. Abdülhuseyn el-Mubârek (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1968), 105; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 9/382-383.

olarak zikredilmektedir. İnsanlara yol göstericilik ve kurtarıcılık yönünden yasaların ortak özelliğine dikkat çekilmekte ve ayetleri inkar edenler için vaîd açıklanmaktadır. Yerde ve gökte Allah'a hiçbir şeyin gizli kalmaması, Tekvin'deki yaratılış anlatılarında yer alan Allah'ın bilgisinde eksikleri ima eden anlayışların, onun için geçerli olmadığına atıf yapmaktadır. Allah'ın, rahimlerde beşeri dilediği gibi biçimlendirmesi, onun insanı kendi suretinde yarattığı şeklindeki önceki yasalarda yer alan bir yargıyı olumsuzlamak içindir.³

Kur'an'ın önceki yasalarla ilişkisi bağlamında önemli bir kavram onun kendinden öncekileri doğrulamasıdır ki "öncekileri doğrulayıcı" bir yasa olması onun en temel özelliklerinden birisi olarak pek çok kez zikredilmiştir. Bu doğrulamanın neleri kapsadığı konusunda yorumcular farklı fikirler ileri sürmektedir. Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), Kur'an'ın önceki kitapları doğrulaması hakkındaki görüşleri; a) Onun daha önceden de haber verilenlere uygunluğu olduğu söylenmiştir. Onda elçinin işinin doğruluğu haber verilmiştir ki bu da ancak gaybları gerçekten bilen birinden gelir; b) Onların bazısını doğrulayan ve bazılarını da inkar edenlerin hilafına, nebilerin ve onların getirdiklerinin doğruluğunu haber verici olmasıdır; c) Onları tevhid, adl ve dinin asıllarında doğrulaması yani bu konuda onlara uygun olması⁴ şeklinde anmaktadır. Kur'an'ın kendinden önceki yasaları doğrulayıcı olması hakkındaki anlayışların oluşmasında, kelâm ekollerinin din anlayışının etkisi açıktır. Bu doğrulamanın; önceki yasaların da Allah tarafından gönderilmiş olduğu ve onlardaki anlatımların bütünsel anlamda gerçek olduğu; bununla birlikte bazı beşeri müdahalelerin varlığı nedeniyle tashih edilmesi gereğinin ifade edildiği şeklinde olduğunu değerlendirmekteyiz.

Kur'an'daki surelerin girişlerinde bu anlatımlar bir yasa olarak Tekvin'dekilerle benzeşim içerisindedir ki bu durumda aynı bağlamdaki belirlemeler arasında bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Başlangıca ait bu ayetlerin ardından Allah'ın bu yasayı indirdiği belirtilmekte ve yasanın temelini oluşturan muhkem ayetler yani bu yasaya özgü ayetler olduğu gibi diğer ayetlerin de genel olarak önceki yasalara benzeşimli/müteşâbih olduklarına dikkat çekilmektedir. Kalplerinde eğrilik olanların müteşâbihlerin önceki yasalardakine benzerliklerini bulmak için iz sürmeleri, fitne çıkarmak ve bu ayetlerin özgünlüğünü yani muhkemliğini kabul etmeyerek önceki yasalara götürmeleri/te'vîl bu nedenle eleştirilmektedir. Bu yasaların ilk defa ne zaman inzal edildiğini/te'vîl Allah bilmektedir. İlimde derinleşmiş olanlar, önceki yasalarda olanlara benzer ayetler Kur'an'da olsa da, bütün bunların hepsinin Allah katından indirildiğine iman etmektedirler.⁵

³ Âl-i İmrân 3/1-6; bu bağlamda yer alan *kitâb* sözcüğü "yasa" olarak anlamlandırılmıştır. Bazı müfessirler bu surenin iniş nedenleri hakkındaki rivayet edilen bazı haberlerin etkisinde kalarak bu surenin başlangıç anlatımlarını Hıristiyanlıkla ilişkili olarak yorumlamaktadırlar. Mukâtil b. Süleymân'a nispet edilen bir görüşe göre ise surenin başlangıcı Yahudilikle ilişkilidir. Bk. Ebu'l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Rağib el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğibi'l-İsfahânî*, thk. Âdil b. Alî eş-Şiddî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2003), 2/404; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 7/127.

⁴ el-Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî- Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018/2019), 2/1095.

⁵ Âl-i İmrân 3/7.

Yasanın özelliklerinin konu edinildiği “Allah, sözün en güzelini; tekrarlanan benzer bir yasa olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri ondan dolayı ürperir. Sonra derileri de kalpleri de Allah’ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Allah’ın hidayetidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah, kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur”⁶ ayetinde de yasa, tekrarlanan benzeşimli/müteşâbih olarak nitelenmektedir. Yasanın niteliği olarak muhkemlik zikredildikten sonra onun muhkem yasanın tekrarlanan/mesâni olduğu açıklanmıştır.⁷ Bu ayeti açıklarken yorumcular, Allah’ın Kur’an’ı övdüğünü onun ayetlerinin birbirine benzeştiğini ve tekrar ettiğini söylemektedirler.⁸ Halbuki bu ayette yasadaki benzerlikten sonra gelen “benzer olma” ve “tekrar etme” nitelikleri arasında “ve” bağlacı bulunmamaktadır. Bu ayette zikredilen yasanın benzer olması, onun önceki yasalarla benzeşimli olmasıdır ki bu niteliğiyle yasa tekrarlanmış olmaktadır.

Muhkem ve müteşâbih hakkında inceleme yapanlar, konunun tarihsel ve güncel olarak çok tartışıldığına ve bulanıklaştığına dikkat çekmektedirler.⁹ Bunun nedeni; bu kavramların yer aldığı bağlam bütünlüğünü görmezlikten gelmek ve belki de daha önemlisi bu anlatımların İslam öncesi dinsel geleneklerdeki karşılıklarını bilinçli olarak ya da bilgisizlik nedeniyle terk etmektir. Mustafa Öztürk, “Zira müteşâbih meselesi özellikle Ulûmü’l-Kur’ân kitaplarında tarihsel bağlam tamamen hafzedilmiş biçimde salt teorik, dolayısıyla anakronik bir çerçeve içinde ele alınmış ve bu anakronik yaklaşım müteşâbih kavramına tarihî ve lisânî karşılığı bulunmayan birçok anlam yüklenmesini kaçınılmaz kılmıştır”¹⁰ demektedir. Suyûtî’nin (ö. 911/1515) İbn Habîb Nisâbü’r-ye (ö. 406/1016) atfettiği muhkem ve müteşâbih konusunda üç görüşün olduğunu belirtmekte ve bunları da; a. “ayetleri sağlam kılınmış yasa”¹¹ ayetine göre tümünün muhkem, b. “benzer ikişerli yasa...”¹² ayetine göre tümünün müteşâbih, c. “Onda yasanın anası olan muhkemler vardır ve diğerleri de müteşâbihtir”¹³ ayetine göre de onda muhkem ve müteşâbihin olduğu şeklinde anmaktadır. Suyûtî’ye göre Kur’an’ın muhkemliğinden kasıt onun hükümlerinin sağlamlığı ve ona noksanlığın ve çelişkinin ilişmemesi, müteşâbihliğinden kasıt onun ayetlerinin hak olma, doğruluk ve icâz yönünden benzer olmasıdır.¹⁴ Muhkem ve müteşâbih kavramlarının anlamlarıyla birlikte ayetin bütünü içerisinde yer alan diğer sözcüklerin anlamlarını açıklamak konuyu anlamada elbette yardımcı olacaktır. Ancak bu ayetlerin indirildiği toplumlarda bu sözcüklerin anlamlarının

⁶ ez-Zümer 39/23.

⁷ Mesâni sözcüğü, tekrarlanan anlamındadır. Fâtiha suresi tekrarlandığından ötürü *es-sebu’l-mesâni* denilmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtih*, 1/158: Ancak burada “tekrarlanmak” yasanın özelliklerinden birisidir.

⁸ Bu şekildeki yorum için bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ü’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 14/124.

⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1098; Zekeriyya Pak, “Müteşâbih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2010), 1-28, s. 2; Zülfikar Durmuş, “Mu’tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife* 3/3, 259-273, 260.

¹⁰ Mustafa Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulumü’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimnâme*, 2 (2008), 29-46, 45.

¹¹ Hûd 11/1.

¹² ez-Zümer 39/23.

¹³ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁴ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: el-Heyetü’l-Mısriyyetu’l-Ammet’i li’l-Kitâb, 1974), 3/3.

herhangi bir çözümlenmeye gerek kalmadan bilindiğinde ve ayetin bütün olarak anlaşıldığında şüphe yoktur.

1. Muhkem ve Müteşâbihin Neliği Hakkındaki Görüşler

Muhkem ve müteşâbihin tanımı konusundaki görüşler o kadar çoktur ki bunları sınıflandırmak dahi olanaklı değildir. Muhkem ayetlerin “*kim mümini kasten öldürürse cezası cehennemdir...*”¹⁵, “*yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler...*”¹⁶ vb. ayetlerde olduğu gibi Allah'ın fâsıkları cezalandıracağını bildirdiği ayetler, müteşâbihlerin ise Allah'ın diğer kullarını cezalandıracağını bildirdiği ayetler olarak tanımlanması Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) nispet edilmektedir.¹⁷ Eş'arî (ö. 324/935-36), muhkem ve müteşâbih konusunda Mu'tezilenin ihtilaf ettiğini belirtmektedir. Buna göre Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, “*kim bir mümini kasten öldürürse...*” ayeti ve vâid bildiren diğer ayetlerde olduğu gibi Allah'ın fâsıkları cezalandıracağını bildirdiği ayetleri muhkem ve diğerlerini de müteşâbih olarak kabul etmişlerdir. Yine onlar müteşâbihlerin de Allah'ın kullarına azabını gizlediği, muhkemde açıklandığı gibi bunlarda onlara azap edileceği açıklanmamış ayetler olduğu görüşündedirler.¹⁸ Ebû Bekir Esam'a (ö. 200/816) göre muhkemler açık deliller anlamında olup bunların manasını araştırmaya ihtiyaç yoktur. Müteşâbihler ise zahirleri işitildiğinde çeşitli anlamlara ihtimali olan ayetlerdir. Bu tür ayetler insanların düşünmeden anlayamayacakları ayetlerdir.¹⁹ İskâfî'ye (ö. 240/854) göre indirildikleri anlamdan başkasına te'vil edilemeyen ve zahirlerinin değişik anlamlarda olma ihtimali olmayan ayetler muhkemdir. Bazı insanlara göre müteşâbihler Allah'ın “*elif-lâm-mîm*”, “*elif-lâm-mîm-râ*”, “*elif-lâm-râ*” ve “*elif-lâm-mîm-sâd*” gibi sözlerindeki Yahudilere benzer olanlardır. Bazılarına göre ise Kur'an'daki kıssaların benzer olmasıdır.²⁰ Mu'tezilenin muhkem ve müteşâbih anlayışını genel olarak beş temel ilke ve özel olarak da büyük günah işleyenin fâsik olarak adlandırılması ve onların da sonsuz olarak cezalandırılması görüşünü temellendirmek üzere geliştirdiği açıktır. Fakat en azından söz konusu tanımlar, ayetlerin anlamlarının muhataplar tarafından bilinmediği anlayışını yansıtmamaktadır.

Muhkemin, anlamı bilinen ayetler ve müteşâbihin ise anlamı bilinmeyen ayetler²¹ olarak tanımlanması vahyin anlaşılabilir bir söz olduğu dikkate alındığında tutarlı değildir. Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), “*muhkemin anlamı akılla bilinen ayet, müteşâbihin ise anlamı akılla kavranılmayan ve vahyin yardımıyla kavranılan ayet olduğu denilmiştir*”²² şeklindeki ifadesi de bu ayetteki muhkem ve müteşâbih anlatımıyla örtüşmemektedir. Çünkü Kur'an insana indirilmiştir ve amaçlarının gerçekleşmesi için de insanların geneli tarafından anlaşılması gerekmektedir. Bu

¹⁵ en-Nisâ 4/93.

¹⁶ en-Nisâ 4/10.

¹⁷ Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve maahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, Amman: Dâru'l-Feth, 2018), 279.

¹⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 222-223.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 223.

²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 223-224.

²¹ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/297.

²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/297.

tanımla yakınlık arz eden muhkemin, onunla kastedilenin kesin olarak bilinmesi ve açıklığından dolayı açıklamaya gereksinim duymaması; müteşâbihin ise kastedilenin benzerliğinden ötürü açıklamaya gereksinim duyması²³ tanımını için de söz konusu eleştirilerin yönlendirilmesi olasıdır.

Muhkemin nâsîh ve müteşâbihin ise mensuh olan ayetler şeklindeki görüş İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Katâde (ö. 117/735), Dahhâk (ö. 105/723), Rebî' (ö. 180/796) ve Suddî'ye (ö. 127/745) nispet edilmektedir.²⁴ Ancak bu tanımda nâsîh ve mensûh ayetler, Kur'an'ın ayetleri olarak kabul edilmektedir. Halbuki nesh; Kur'an'ın kendisinden önceki yasalarda yer alan bazı ayetlerin kaldırmasıdır.

Mucâhid'e (ö. 103/721) dayanan görüşe göre manaları benzer olmayanlar muhkem, anlamları benzer olanlar ise müteşâbihtir.²⁵ Bu şekildeki bir tanım sözcüklerin sözlük anlamlarına dayanmaktadır. Ancak bu ayette zikredilen muhkemin yasanın temelini oluşturması ve müteşâbihin ise kalplerinde eğrilik olanların uyduğu ayetler olarak nitelikleri dikkate alındığında bu tanımın uygun olmadığı açıktır.

Mucâhid ve İbnü'z-Zubeyr (ö. 73/692) de içerisinde bulunduğu bazı alimlere dayandırılan bir görüşe göre muhkem; "Allah kendisinden başka ilah olmayandır" ayetinde olduğu gibi tek bir yöne ihtimali olanlar; müteşâbih ise el/yed ve yüz/vech sözcüklerinde olduğu gibi pek çok yöne ihtimali olanlardır.²⁶ Bu görüşte olanların iddia ettiği ihtimal, gerçekte insanın anlayışında ortaya çıkmaktadır ki bu anlayışın oluşmasına etki eden sosyal, siyasal, kültürel vs. nedenler söz konusudur. Bu durumda söz konusu ihtimalin doğrudan sözcüklerin kendi anlamlarında olmadığı söylenebilir.

Muhkemin lafzı tekrar etmeyenler; müteşâbihin ise lafızları tekrar edenler şeklinde tanımlanması,²⁷ sözcüklerin tekrar edilmesi benzerliğin kaynağı kabul edilerek oluşturulduğundan, bu şekildeki bir tanım, söz konusu ayette dillendirilen müteşâbih ayetlerin nitelikleri dikkate alındığında tutarlı değildir.

Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre muhkem; çeşitli anlamlara ihtimali olan ve anlam karışıklığından korunmuş olan ayetler ve müteşâbihler de anlam karışıklığı olanlar ve farklı anlamlara ihtimali olan ayetlerdir. Muhkem ayetler kitabın anası yani aslı olduğundan müteşâbih olanlar muhkem olanlara hamledilirler ve döndürülürler.²⁸ Görüldüğü gibi Zemahşerî, muhkem ve müteşâbih ayetleri Kur'an'ın kendi ayetleri olarak kabul etmekte ve müteşâbihlerin anlaşılması için muhkemlere arz edilmesi gerektiğini söylemektedir. Kur'an ayetlerinin bu nitelikte olması da onların açık olmaması anlamına geldiği gibi, hangi ayetin muhkem ve hangisinin müteşâbih

²³ Gazâlî, muhkemi kendisinde işkal ve ihtimal olmadan açığa çıkan anlam ve müteşâbihi ise kendisinde ihtimal olan anlam olarak tanımlamaktadır. Bk. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed b. Abdusselâm eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 85.

²⁴ Taberî bu görüşü muhkemin kendisiyle amel edilen nâsîh ve müteşâbihi de kendisiyle amel edilmeyen ve iman edilen şekilde aktarmaktadır. Bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 6/174-176; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/304; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1099.

²⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1099.

²⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1099.

²⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1099.

²⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikî gevâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî 1407), 1/338.

olduğu veya hangi ayetin diğer hangisine götürülmek suretiyle anlaşılacağı da önemli bir sorun olacaktır. Bunun için de her mezhebin kendi görüşünü açık olarak ifade ettiği ayeti muhkem olarak kabul etme ve kendi mezhepsel görüşüne aykırılık olduğunu düşündüğü ayetleri de müteşâbih olarak kabul etmek olanaklı hale gelmektedir. Kadı Abdulcebbâr (ö. 415/1025), insanların muhkem ve müteşâbih konusunda tartıştığını ve hatta bir mezhep içerisinde bile bu konuda ihtilaf edildiğini belirtmekte; teşbihi savunan biri nezdinde muhkem olanın tevhidi savunan birisi nazarında müteşâbih olarak kabul edildiğini, tevhidi savunana göre muhkem olanın teşbihi savunana göre müteşâbih olduğunu, cebre ve adalete inanan için de aynı durumun geçerli olduğunu belirtmektedir.²⁹ Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de kendi mezhebinin görüşlerine uyan ayetleri muhkem, hasım mezhebin görüşlerine uyan ayetleri de müteşâbih olarak nitelemeyen hiçbir gurubun dünyada olmadığını söylemekte ve bunun insanların çoğunun nezdinde geçerli bir kural olduğunu belirtmektedir.³⁰

Cabir b. Abdullah'a (ö. 78/697) göre te'vili bilinenler muhkem; "sana saati soruyorlar, ne zaman duracak..." ayetinde olduğu gibi te'vili bilinmeyenler ise müteşâbihtir.³¹ Te'vilin bilinmesinin ölçütü belirsiz olduğundan, bu şekildeki bir yaklaşım doğru kabul edilemez. Asam'a göre herhangi bir düşünsel uğraş olmaksızın anlaşılabilir olanlar muhkem; düşünsel bir uğraş ile anlaşılabilir olanlar ise müteşâbihtir.³² Bu tanım, Kur'an ayetlerinin sözcüklerinin anlamlarının bilinmesinde muhatabın uğraşına atıf yapmaktadır, ancak kalplerinde eğrilik bulunanlar ve ilimde derinleşmiş olanların tutumlarını açıklamamaktadır. Bir topluluk; akılla açıklanabilir olanların muhkem ve vahiy ile bilenebilenlerin de müteşâbih olduğunu söylemiştir.³³ Bu yaklaşım, muhkem ve müteşâbihin akıl ve vahiy ile ilişkili olmaması nedeniyle tutarlı değildir. Kesik harflerin müteşâbih ve bunun dışındakilerin ise muhkem olduğu anlayışı,³⁴ müteşâbihin kesik harflere indirgenmesi, anlamlarının bilinmediğine ilişkin yargılardan ortaya çıkmaktadır. Muhkemin ilimde derinleşmiş olanların anlamını bildiği ve müteşâbihin de sadece Allah'ın anlamını bildiği ayetler³⁵ olarak anlaşılması, anlamını sadece Allah'ın bildiği ve muhatapların anlamını bilmediği ayetlerin inzal edilmesi, vahyin muhataplar tarafından anlaşılması gereği dikkate alındığında tutarlı olmadığı söylenebilir. Bazı kimselere göre de muhkem; va'd ve va'id, helal ve haram ve müteşâbih ise kıssalar ve mesellerdir.³⁶ Muhkemin va'd ve va'id, helal ve haram olduğuna ilişkin bir gerekçe olmadığı gibi, müteşâbihin de kıssalar ve meseller olduğuna ilişkin bir gerekçe de söz konusu değildir. Muhkem ve müteşâbih hakkında tarihsel süreçte ortaya çıkan bu tanımlardan farklı olarak günümüzde Zekeriya Pak, bir söz, beşerî alana ait bir olguyu, durumu veya nesneyi anlatıyorsa, o sözün muhkem nitelikli olduğu; söz, beşerî algı ve tasavvur alanının dışındaki bir olguyu anlatmak üzere kullanıldığında ise "sözün anlattığı" ile "sözden anlaşılabilir" birbiriyle

²⁹ Ahmed b. el-Hemedânî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnân Muhammed Zarzûr (Kâhire: Dâru't-Turâs, ts.), 2/8.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/144.

³¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1099.

³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/304; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1099.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/306.

³⁴ Bk. Gazâlî, *el-Mustasfa*, 85.

³⁵ Bk. Gazâlî, *el-Mustasfa*, 85.

³⁶ Bk. Gazâlî, *el-Mustasfa*, 85.

örtüşmeyeceğinden müteşâbih olduğu³⁷ anlayışının da Kur'an'da muhkem ve müteşâbih olarak anılan bağlamdan ve anlamdan uzak olduğu söylenebilir.

2. Kur'an'daki Ayetlerin Muhkem ve Müteşâbih Olmasının Yararına İlişkin Tartışmalar

Söylemin doğası ve amaçları dikkate alındığında Kur'an'ın muhataplar tarafından anlaşılması gereği açıktır. Bunun içindir ki yorumcular Kur'an'da muhkem ayetlerin değil de müteşâbih ayetlerin varlığının nedenlerini açıklama gereksinimi içerisinde olmuşlardır.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kur'an'ı kulları için hidayet ve açıklayıcı olarak indirmeyi irade edenin Kur'an'ı müteşâbih indirilmesiyle ne irade ettiği şeklindeki bir soruya şu şekilde cevap vermektedir: “Kur'an, Arapça sözcükler ve anlamlarla inmiş, kısalık ve kısaltma, uzatma ve pekiştirme, bir şeye işaret etme, hızlı bir şekilde anlayanlar için anlamların gizlenmesi ve bazılarının da açıkça ifade edilmesi, gizlemek için mesel söyleme gibi onların kabullerine göre indirildiği açıktır. Kur'an bir bütün olarak açık olsaydı, onu bilmede alim ve cahil eşit olur, bu durumda da insanlar arasındaki fazilet ortadan kalkar, denenme düşer, düşünceler ölür, herhangi bir konuda gereksinimle birlikte düşünce ve çözüm arayışları; yeterlilikle birlikte de güçsüzlük ve donukluk ortaya çıkardı.”³⁸

Kadı Abdulcebbar ayetlerin muhkem ve müteşâbih olmasında bir hikmetin olduğu ve Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağı genel ilkesini andıktan sonra hikmetleri şu şekilde sıralamaktadır: a) Allah bizi düşünmekle sorumlu tuttu ve teşvik etti. Taklitten bizi men etti. Kur'an'ın bazısını muhkem ve bazısı da müteşâbih kılmakla, bizi araştırma ve incelemeye çağırdı ve bilgisizlik ve taklitten uzaklaştırdı. b) İnsanın sorumluluğu daha zor olsun ve böylece daha çok sevap kazansın diye böyle yapmış olabilir. Bu yöntem yaygındır. Öncesiz olan Allah'ın teklif ile amacı ancak sorumlulukla ulaşılan bir dereceyi sunmak olduğuna göre, bu anlamda olan her şey de en güzeldir. c) Allah Kur'an'ın elçinin doğruluğuna delalet eden bir işaret olması için onun fesahat tabakalarının en üstünde olmasını istemiştir. O bunun soyut gerçekliklerle tamamlanmayacağını ve mecaz ve istiare yolunu takip etmek gerektiğini bilmiştir. Bu yolu izlemesinin nedeni, Arabın yoluna benzer olmasıdır ki bu nedenle de onu icazın içerisine koymuştur.³⁹

Zemahşerî'ye göre Kur'an'ın tümü muhkem kılınsaydı, insanlar ondan alacaklarını kolayca alırlar; irdeleme, araştırma, inceleme, istidlâl gibi gereksinim duydukları şeylerden yüz çevirirlerdi. Bunu yaptıklarında da sadece kendisiyle ulaşılan Allah bilgisi ve onun birliği gibi konularda herhangi bir çaba göstermezlerdi. Müteşâbihle ilişkili olarak da hak üzere sebat edenlerle gerçekten uzaklaşan kimseler birbirinden ayırt edilmektedir. Onların anlamlarının ortaya çıkarılıp muhkeme götürülmesi için alimler büyük çaba harcamakta ve böylece de çeşitli inceliklere ulaşmakta ve Allah katında derecelere elde etmektedirler. Allah sözünde çelişki ve tezat olmayacağına dair kesin inanç sahibi olan mümin; onun zahirinde çelişkiler görünce o ifadeler arasındaki uyumu ortaya koyma, hepsini aynı yolla yorumlama çabasına girer; bireysel olarak veya başkasıyla birlikte bu hususları düşünür ve neticede Allah onun zihnini açar; muhkem ile

³⁷ Pak, “‘Müteşâbih’ Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, 25.

³⁸ Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 58.

³⁹ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 599-600.

müteşâbih arasındaki uyuşmayı anlamasını sağlar. İşte bu durumda müminin inancındaki mutmainliği ve imanındaki kesinliğin gücü artar.⁴⁰

Mâtürîdî, bu ayetin Mu'tezile'nin aleyhinde bir delil olduğunu ve onların görüşlerinin olumsuzlanması anlamına geldiğini belirtmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah sadece dinde aslah olanı yapar. Eğer muhkem olanı olmayandan ayırmış olsaydı, dinde onlar için daha hayırlı olmuş olurdu. Bu da şuna işaret etmektedir ki Allah'ın, imtihan etmek ve sınamak için dinde onlar için aslah olanı yapmaması da caizdir.⁴¹ Mâtürîdî'nin bu ayetten Mu'tezile'nin aslah teorisinin aleyhinde bir delil oluşturmasını, muhkem olanın olmayandan ayırt edilmesi yerine doğrudan bütün ayetlerin anlaşılabilir olması yönünden muhkem olması ve çeşitli anlamlara ihtimali olan müteşâbih olmamasına dayandırması daha tutarlı olurdu. Çünkü bu bakış açısına göre müteşâbihler çeşitli anlamlara ihtimali olan ayetler olduğundan ihtilaf için bir neden olmaktadır. Bu da dinde insanlar için aslah olan değildir. Gerçekte bu ayet Mâtürîdî'nin iddia ettiği anlamda ve muhkem ve müteşâbih nitelikler ayetlerin anlamlarıyla ilişkili olmadığından, Mu'tezile'nin aslah teorisinin aleyhinde bir delil olma özelliğini de barındırmamaktadır.

Allah tarafından insana gönderilen yasanın bireysel ve toplumsal hedefleri olduğundan, yasanın en temel özelliğinin muhataplar tarafından anlaşılır olması olduğunda şüphe yoktur. Kur'an ayetlerinin de hangi inançsal kimlikten yani mümin, kâfir, müşrik, ehl-i kitâb olursa olsun ilk muhataplar tarafından anlaşıldığı açıktır. Anlaşılır olmayan veya çeşitli anlamlara ihtimali olan herhangi bir yasanın, toplumsal değişim ve dönüşümü gerçekleştirme mümkün değildir. Bununla birlikte elçinin vahyi insanlara ulaştırmasından sonra ona yöneltilen sorulardan hiçbirisi, vahyin anlaşılır olmaması veya çeşitli anlamlara ihtimali olmasıyla ilişkili değildir.

3. Ayetlerin Muhkem ve Müteşâbih Oluşu

Ayet sözcüğünün türediği köke ilişkin Arap sözlük yazarları ve Kur'an sözcüklerinin anlamlarını inceleyenlerin görüş birliğinde olmadıkları görülmektedir. Hangisinden hangisinin açığa çıkması nedeniyle *eyyu*/hangisi sözcüğünden, *evâ ileyh* sözcüğünden, sağlamaştırma ve üzerinde durma anlamında *teyyu* sözcüğünden türediğine ilişkin görüşler mevcuttur.⁴² Arthur Jeffery (ö. 1956), ayet sözcüğünün Arapçada herhangi bir kökünün olmadığını iddia etmektedir.⁴³ Ancak çoğunlukla ayet sözcüğünün alamet anlamında olduğuna işaret edilmektedir.⁴⁴ Kur'an'da ayet sözcüğü; Allah'ın varlığına gönderme yapan tabiattaki olgu ve olay, bir elçinin doğruluğuna gönderme yapan olgu ve olay, bir anlama gönderme yapan ilahî söz anlamında kullanılmaktadır.⁴⁵ Ancak ayet; işaret, simge ve alametten farklıdır. İşaret; herhangi bir olgu veya olay karşısında insanda bir eylem oluşturmak üzere geliştirilmiş atfa denilmektedir. Simge; insanda herhangi bir zihinsel anlam oluşturan atıftır. Alamet; bir şeyin varlığına delalet eden atıftır. Bu nedenledir ki ayetin

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/338.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/305-306.

⁴² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmîrrâî (b.y.: Dâru ve Mektebet'u Hilâl, ts.), 8/441; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Rağîb el-İsfahânî, *Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, h. 1412), 100-101; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Münîr el-Baalbekî (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/250-251.

⁴³ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 72.

⁴⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/441; İsfahânî, *el-Müfredât*, 100-101; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/250-251.

⁴⁵ Mustafavî, *et-Tahkîk*, 1/202-204.

düşünenler, işitenler, inananlar vs. için bir anlam ifade edeceğine Kur'an'da çok sık gönderme yapılmaktadır.⁴⁶ Ayet ise; göndermesi ancak zihinsel bir eylem sonucu açığa çıkan atıftır. Ayet sözcüğü bu anlamı dışında herhangi bir hükme delalet eden Kur'an tümcelerine de denilmektedir ki bu bir sure, bir bölüm veya surenin bir bölümü de olabilir. Bazen de herhangi bir sözcük ayracıyla ayrılan Kur'an'dan herhangi bir söze de ayet denilmektedir.⁴⁷

Kur'an'da *kitâb* sözcüğü yasa anlamında kullanıldığına göre yasanın tümceleri ayet sözcüğüyle ifade edilmektedir. Özellikle de Kur'an surelerinin başlangıcında yasanın tümceleri için ayet sözcüğü kullanılmaktadır.⁴⁸ Kur'an'ın tümceleri ayet olarak adlandırıldığı gibi önceki kitapların yani yasaların tümceleri de ayet olarak adlandırılmaktadır.⁴⁹

Muhkem sözcüğünün edilgin ortaç/*ism-i mefûl* oluşu, bu sözcüğün bir failin fiili sonucu oluşan bir olguya delalet ettiğini göstermektedir. Ayetin *ihkâm* edilmesi kavramı, bu bağlamın dışında şeytanın elçinin temennisine attığı bazı sözlerin giderilmesinin ardından ayetin indirilmesi⁵⁰ ve yasanın özelliklerinin açıklandığı surelerin başlangıcında "*ayetleri sağlamlaştırılmış yasa*"⁵¹ biçiminde yer almaktadır. Muhkem sözcüğü inananların bir sure indirilmesi isteklerine karşılık kendisinde savaştan söz edilen bir sure indirildiğinde kalplerinde eğrilik olanların psikolojisinin anlatılmasında⁵² surenin niteliği ve burada inceleme konusu edindiğimiz Kur'an ayetleri içerisinde muhkem ve müteşâbihlerin olduğu anlatımında⁵³ ayetin niteliği olarak yer almaktadır.

Arap dilinde muhkem sözcüğü asıl olarak engellemek anlamına gelen *hukm* sözcüğünden türetilmiş edilgin ortaçtır.⁵⁴ Kök anlamında, bir olay hakkında hüküm vermek, zulümden engellemek anlamındadır.⁵⁵ Bir işi *ihkâm* etmek, onu sağlamlaştırmak demektir.⁵⁶ Bir ayetin muhkem kılınması, onun sağlamlaştırılması ve özgün kılınması anlamındadır.

Hukm sözcüğü ayetle ilişkili olarak farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. "*Elif Lâm Râ. Yasa; ayetleri, hikmet sahibi ve haberdar olan Allah tarafından sağlamlaştırılmış sonra da açıklanmıştır*"⁵⁷ ayetinde; sure başlangıcında yasanın özellikleri açıklanırken, yasanın sahibi olan Allah tarafından sağlamlaştırılmış ve açıklanmış olmasına atıf yapılmıştır. Cüşemî, *ihkâm* sözcüğünün bir şeyin bozulmasının engellenmesi ve *tafsîl* sözcüğünün de açıklamak anlamında olduğuna atıf yaparak onun *ihkâm* edilmesi hakkındaki görüşleri anmaktadır.⁵⁸ "*Senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki, bir şey temenni ettiğinde, şeytan onun bu temennisine bir vesvese vermiş olmasın. Allah,*

⁴⁶ Örneğin bk. er-Rûm 30/21-24.

⁴⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 100-101; ayet sözcüğünün terim anlamları için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/230-231.

⁴⁸ Bk. Yûnus 10/1; Yûsuf 12/1; er-Ra'd 13/1 vd.

⁴⁹ ez-Zümer 39/71.

⁵⁰ el-Hac 22/52.

⁵¹ Hûd 11/1.

⁵² Muhammed 47/20.

⁵³ Âl-i İmrân 3/7.

⁵⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/66; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/564; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisu'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/91.

⁵⁵ İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luga*, 2/91.

⁵⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/66.

⁵⁷ Hûd 11/1; krş. Fussilet 41/1-3.

⁵⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3450.

şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, ayetlerini sağlamlaştırır. Allah, bilendir, hikmet sahibidir”⁵⁹ ayetinde şeytanın elçinin zihinde oluşturduğu vesvesenin giderilmesinin ardından kendi ayetlerinin sağlamca zihnine yerleştirilmesi ifade edilmektedir. Bu anlatımda kalplerinde hastalık olanlar ile Müslüman gözükenler, kalpleri katılaşmış olanlar ile de müşriklere işaret edilmektedir. Müşriklerin inançsal kimlikleri belirgin olduğundan onlar kalpleri katılaşmış kişiler olarak nitelenmiştir. “Kendilerine ilim verilenler” ile ilmin Kur'an'da vahiy anlamında kullanılmasından ötürü ehl-i kitabın kastedildiği söylenebilir. Çünkü kitap ehlinin onun Allah'tan gelen hak bir ilim olduğunu bilmeleri, ona iman etmeleri, kalbi olarak sevgi duymaları için olduğu görülmektedir.

Muhkem ayetlerin kitâbın anası/ümmü'l-kitâb olması, yasanın temelini yani iskeletini ve aslına oluşturması anlamındadır. Bu yasada her ne kadar öncekilerine benzer ayetler olsa da, bu yasaya özgün ayetler onun temelini oluşturmaktadır. “Ümm/ana” sözcüğü Arap dilinde “kendisini izleyen şeylerin kendisine eklemlediği her şey”⁶⁰ için kullanılmaktadır. “Bir şeyin varlığı, tertibi, ıslahı ve başlangıcı için asıl olan her şeye”⁶¹ ana denilmektedir. Kur'an'da bu sözcük etrafında köylerin olduğu merkez köy anlamında köylerin anası/ümmü'l-kurâ⁶² ve yasaların kendisinden doğduğu ana yasa/ümmü'l-kitâb⁶³ bağlamında kullanılmaktadır. Muhkem ayetlerin yasanın anası olması hakkında çeşitli yorumlar oluşmuştur. Cüşemî, bunun muhkem ayetler ve müteşâbihlerin döndürüldüğü kitabın aslı anlamında olduğunu belirtmektedir. Ona göre ümm sözcüğünün tekil olarak gelmesi iki nedene dayanmış olabilir. Onlardan ilki; “Zeyd'in benzeri kimdir?” denildiğinde “biz onun benzeriyiz” denildiği gibi “ümmü'l-kitab nedir?” denildiğinde “onlar kitabın anasıdır” denildiğinde cevabın takdirini anlatmak için olmasıdır. Diğeri de; “Meryem'in oğlu ve annesi ayettir” şeklinde anlaşılması durumunda bunun takdiri bütün ayetler yani işaretler kitabın anası olduğudur.⁶⁴

Müteşâbih sözcüğü eş-şibh mastarından türetilmiş olup “iki şeyin birbirine benzer olması”⁶⁵ veya “renk, tat adalet ve zulüm gibi nitelik yönünden iki şey arasındaki benzerlik”⁶⁶ anlamında etken ortaçtır. Bu sözcüğün kök anlamında iki şey arasındaki karışıklık olması veya ayırt edilememe durumu söz konusudur. Bununla ilişkili olarak şüphe “kendisi olsun veya anlamı olsun iki şey arasındaki benzerlik yönünden birinin diğerinden ayırt edilememesi”⁶⁷ olarak tanımlanmaktadır.

Kur'an'da bu sözcük bir bahçede yetişen ağaçlardaki türsel benzerlik olmasına rağmen tat bakımından farklılık ve çeşitliliği,⁶⁸ insanın inekleri benzer algılanmasından ötürü boğazlanması emredilenin ayırt edilememesi,⁶⁹ Allah'a ortak kılınan varlıkların yaratmasının Allah'ın

⁵⁹ el-Hac 22/52.

⁶⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/76; İsfahânî, *el-Müfredât*, 85.

⁶¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 85.

⁶² el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7; el-Kasas 28/59.

⁶³ er-Ra'd 13/39; ez-Zuhrûf 43/4.

⁶⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1099-1100.

⁶⁵ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, thk. Mektebu't-Tahkîki't-Turâsi fî Müesseseti'r-Risâle (Bejrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1247.

⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 43.

⁶⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 43.

⁶⁸ Bk. el-En'âm 6/99, 141.

⁶⁹ el-Bakara 2/70.

yaratmasına benzer olamayacağı,⁷⁰ elçiden istekleri yönünden öncekilerle sonrakilerin düşüncelerinin benzerliği⁷¹ çarmıha gerilmiş olan İsa'nın ölüye benzer olarak algılanması⁷² ve yasaların benzerliği bağlamında kullanılmaktadır. “Allah, sözün en güzelini; tekrarlanan benzer yasa olarak indirmiştir...”⁷³ ayetinde “müteşâbih” yasanın sıfatı olarak kullanılmıştır. Bu ifade Kur'an ayetlerinin tekrarlanması ve benzer olması anlamında değil; öncekilerin yasa olduğu gibi Kur'an'ın da bir yasa olduğu ve önceki yasalara benzer olduğu anlamındadır. Kur'an'daki müteşâbihin anlamıyla ilgili bir yorum İbn Abbas'a nispet edilmektedir ki buna göre müteşâbih, kesik harfler ve benzeri ayetlerin Yahudiliğe benzemesidir.⁷⁴ Bununla birlikte Ezherî (ö. 370/980) bu rivayetin İbn Abbâs'a isnadını zayıf görmekte; onun muhkemi nesh edilmemiş ayetler ve müteşâbihi de nesh edilmiş ayetler olarak kabul ettiğinin rivayet edildiğini belirtmektedir.⁷⁵ Kitaplar yani yasaların benzerliği bağlamında kullanılması durumunda müteşâbih sözcüğü, herhangi bir yasanın diğeriyle benzerliğini ifade etmektedir ki burada diğeriyle kastedilen öncekilerdir. Yasanın aslını oluşturan muhkemler ve diğer ayetleri de bezer olan yasa tanımlaması, yasanın kendi ayetlerinin müteşâbih yani ayetlerinin birbirine benzer olması anlamında değil; yasanın muhkem ayetlerinin dışındaki ayetlerin önceki yasalarla benzer olmasıdır.

4. Müteşâbih Hakkında Kalbinde Eğrilik Olanların Tutumu

Kalplerinde eğrilik olanlar ifadesinin yorumu hakkındaki görüşler, bu ayette yer alan diğer ifadeler hakkındaki görüşler gibi çeşitlidir. İbn Abbas'a dayandırılan bir görüşe göre bu ümmetin ömrünün ne kadar olduğunu bilmek isteyen ve bu bilgiyi de bu sözcüklerin sayısal değerlerinden elde etmek isteyen Yahudiler olduğu söylenmiştir ki onlar böylece gerçek olandan eğri olana yönelmişlerdir. Rebi'in görüşüne göre İsa hakkında tartışan Hıristiyanlardır. İbn Cüreyc'e göre; münafıklardır. Katâde'ye göre; Harûriyye ve Sebeyye gibi müteşâbihlerden kendi batıl görüşlerine delil getirmek isteyenlerdir. Her dalalet ve bidatin zeyğ olduğu söylenmiştir. Bu da gerçekten sapmaktır ki ya bilgisizlik ya da şüphe ile olmaktadır.⁷⁶

Kur'an, yasanın ayetleri konusunda farklı inanç kimliklerinin tutumlarını dile getirmektedir. İman edenlerin, münafıkların, müşriklerin ve kitap ehlinin tutumlarından Kur'an'da söz edilmektedir. Muhkem ve müteşâbih konusunda iki tutum ortaya çıkmıştır. Bunlar da kalplerinde eğrilik olanlar ve ilimde derinleşmiş olanların tutumudur. İnançsal kimliklerini belirginleştirmemiş olanların Kur'an'da “kalplerinde hastalık olanlar” veya “kalplerinde eğrilik olanlar” olarak nitelenmesi, onların zihninde gerçek anlamda imanın yerleşmemesinin ötesinde eylemlerinde hastalık ve

⁷⁰ er-Ra'd 13/16.

⁷¹ el-Bakara 2/118.

⁷² en-Nisâ 4/157.

⁷³ ez-Zümer 39/23.

⁷⁴ Ebu İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Ubde Çelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/376; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Avd Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 6/58; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, ed. Abdulhamid Hendâvi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4/139; Esîruddîn el-Endülüsi, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1420), 3/22.

⁷⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/58; krş. Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, h. 1414), 13/504.

⁷⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1100.

eğrilik olduğuna işaret etmektedir. Bunun anlamı, onların sağlıklı ve düzgün bir eylemde bulunmamalarıdır. Sözlükte *zeyğ*; hedeften, istikametten, hidayetden sapma anlamındadır.⁷⁷ Dişlerin düzgün olmaması durumunda dişlerdeki sapmaya/*et-temâyül'ü fi'l-esnân* da *zeyğ* denilmektedir.⁷⁸ Gözün baktığı yönden başka bir yönü görmesi olarak göz kayması veya sapması/*zeyğü'l-basar* olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da *ez-zeyğ/sapma* sözcüğü gözün sapması⁷⁹ ve kalbin sapması⁸⁰ gibi iki biçimde kullanılmaktadır.

Kalplerinde eğrilik olanların müteşâbih ayetlerle ilgili tutumu, onların izini sürmeleridir. Burada müteşâbih ayetlerin izini sürme veya ardına düşme, fitne çıkarmak ve onların daha önce hangi yasalarda var olduğunu bulmak içindir. Bu bağlamın dışında da müşriklerin ve münafıkların vahyin kaynağına ilişkin çeşitli iddialarının varlığından söz edilmektedir. Vahyin Allah sözü olmadığını iddia eden müşrikler, onun elçi tarafından yazıldığını veya ona başka birisi tarafından öğretildiğini öne sürmektedirler. Bu iddialar Kur'an tarafından onun ümmî olduğu yani yasa/*kitâb* bilmediği ve öğrettiği iddia edilen kişinin dilinin yabancı olmasıyla reddedilmektedir.⁸¹

5. Müteşâbih Bir Ayetin Te'vilini Allah'ın Bilmesi

Eş'arî, Mu'tezile içerisinde müteşâbihlerin anlamlarını Allah'tan başka kimsenin bilmeyeceğini söyleyenler olduğu gibi, onların anlamlarını ilimde derinleşmiş olanların da bilebileceğini söyleyenlerin var olduğunu belirtmektedir.⁸² Gerçekte bu anlayışın sadece Mu'tezile kelâm ekolüne özgü olmadığı ve diğer ekoller içerisinde de bazı alimlerin Kur'an'ın genel ve özel amaçlarından hareketle bu şekilde bir yorum yaptıkları görülmektedir. Geleneksel olarak müteşâbihlerin anlamlarını sadece Allah'ın bilmesi yorumu, vahyin genel hedefleri ile çelişmektedir. Bu nedenle bazı yorumcular ilimde derinleşmiş olanların onları bilmesini olanaklı hale getirmek için durak yerini değiştirmektedirler. Bu ayetteki durak yeri hakkında İbn Kuteybe şunları söylemektedir:

"Allah 'Onun te'vilini ancak Allah bilir, ilimde derinleşmiş olanlar ona iman ettik derler' demektir ki sen derinleşmiş olanları bilmede ortak edersen 'onlar dediler' sözünden ilişkisini kesmiş olursun. Çünkü burada derinleşmiş olanlar için iki fiili gerektiren nesak vavı mevcut değildir. Bu nedenle bazı te'vilciler bunda hata mı yaptılar?" şeklindeki bir soruya cevap olarak 'biz deriz ki, bu ayetteki 'onlar derler ki' ifadesi hal anlamındadır. Sanki o ilimde derinleşmiş olanlar 'biz ona inandık' dedikleri halde bilirler demektir. Bunun örneği sözde şu şekildedir. 'Sana sadece Abdullah ve seni ziyaret etmekle sevinçliyim diyerek Zeyd geldi' denildiğinde o da 'ben senin ziyaretinle sevindim' dediğinde bundan kastedilen "Abdullah'ın ve seni ziyaret etmekle sevinçliyim diyerek Zeyd'in geldiğidir".⁸³

Müteşâbihlerin te'vilini Allah'tan başkasının bilmemesi, Kur'an'daki benzeşimli yasaların başlangıcını yani ilk defa ne zaman indirilmiş olduğunun gerçek anlamda sadece ayetleri indirilen Allah'ın bilmesi anlamındadır. Çünkü bu konu hakkındaki bilgi, ancak yasayı elçilerine indiren

⁷⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/434; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/564; İsfahânî, *el-Müfredât*, 387; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/432.

⁷⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/434.

⁷⁹ Bk. el-Ahzâb 33/10; Sad 88/63; en-Necm 53/17.

⁸⁰ Bk. Âl-i İmrân 3/8; et-Tevbe 9/117; Sebe 34/12; es-Saf 61/5.

⁸¹ Bk. eş-Şûra 42/52; en-Nahl 16/103.

⁸² Eş'arî, *Makâlât*, 224.

⁸³ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 67.

tarafından bilinmektedir. Bu ifadedeki te'vil; ayetlerin anlamıyla ilgili değil; onların başlangıcı yani ilk defa ne zaman indirildiği ile ilişkilidir. İsfahânî, te'vilin *evvel*/ilk sözcüğünden geldiğini ve “asla dönmek” anlamında olduğunu söylemektedir. Ona göre “*me'vîl* dönülen yer anlamındadır. Bununla ilişkili olarak bir şeyi bilgi veya fiil olarak istenilen şeye döndürmek anlamına gelmektedir. Bilgi “anlamında onun te'vilini Allah'tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilemez”⁸⁴ ayetinde mevcuttur. Fiil olarak döndürmek ise “*onun te'vilini mi bekliyorlar, onun te'vilinin geldiği gün*”⁸⁵ ayetinde vardır ki bunun anlamı “onunla kastedilen amacı olan açıklaması”⁸⁶ demektir.

Te'vil sözcüğünün Kur'an'daki diğer kullanımları incelendiğinde, bu anlamın başlangıçla ilişkili olduğu görülecektir. Geleneksel yorumlar te'vili sözün anlamıyla ilişkilendirdiklerinden, bu ayetin okuyuşundaki durak hakkında çok çeşitli yorumlar geliştirmişlerdir. Hatta neredeyse bu konudaki görüş, ekolleri belirleyici bir özellik içermiştir. Ayetlerin okunuşu sırasında durmanın anlamla ilişkili olduğunda şüphe yoktur. Allah sözcüğünde duranlar, müteşâbih ayetlerin te'vilini sadece Allah'ın bildiğini belirtmiş olmaktadır. Bu tutum *tefvîd* olarak adlandırılır ki bu durumda insan da kendisinin bu ayetlerin anlamını bilmediğini kabullenmiş olmaktadır. Allah sözcüğünde durak yapmayanlar, müteşâbih ayetlerin yorumunu Allah ile birlikte ilimde derinleşmiş olanların bilebileceğini isbât etmiş olmaktadırlar. Te'vîl, söz konusu ayette müteşâbihlerle ilişkilendirilmiştir. Çünkü muhkem ayetler Kur'an'a özgü olduğundan başlangıcı bilinmektedir. Müteşâbih ayetler benzeşimli olduğundan benzeştiği ayetlerin ilk defa ne zaman indirildiği insan tarafından bilinmemekte, sadece Allah tarafından bilinmektedir. Bu ifadenin, Kur'an'ın benzeşimli ayetlerinin ilk muhataplar tarafından bilinen Tevrat, İncil ve Zebûr gibi yasalardan başka yasaların varlığına da gönderme yaptığı söylenebilir.

6. Muhkem ve Müteşâbih Ayetler Konusunda İlimde Derinleşmiş Olanların Tutumu

İlm masterından türeyen fiil Kur'an'da öznenin nesnelerin gerçekliğini kavraması anlamında kullanıldığı gibi, *el-ilm* şeklinde isim olarak kullanıldığında Allah tarafından insana verilen yani vahiyle sabit olan bilgiyi ifade etmektedir. Bu olguyu açıklamak için “ilmin gelmesi”, “ilmin verilmesi” gibi ifadeler kullanılmakta; bazen de “Allah katından” denilerek verilen ilmin kaynağına işaret edilmektedir.⁸⁷ Bir şeye kök salmak; mecazî anlamda o şeyi derinlemesine kavramak anlamına gelmektedir. Ancak “ilimde derinleşmiş olanlar” ifadesi vahiy konusunda derinlemesine bilgi sahibi olanlara gönderme yapar ki bu kavramla ifade edilen kendilerine kitap verilen yani önceki yasaları bilen din adamlarıdır. Müslüman din adamlarının bu kavramın içeriğinde yer almamış olması, vahyin henüz tamamlanmış bir metin olması nedeniyle iman edenlerin vahiy konusunda bilgi sahibi olanlarından söz edilemeyecek olmasındandır. İlimde derinleşmiş olanlar önceki yasaları da bildiklerinden -ki bu önceki yasalar Tevrat, Zebur ve İncil'dir- öncekilerin ve Kur'an olarak indirilen bu yasanın hepsinin Allah tarafından indirildiğini kabul etmektedirler. Ayette ifade edilen “hepsinden” kasıt Musa'ya (a.s.) indirilen Tevrat; Davud'a (a.s.) indirilen Zebûr ve İsa'ya (a.s.) indirilen İncil olmak üzere önceki yasalar ve Muhammed'e (a.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/7.

⁸⁵ el-A'râf 7/52.

⁸⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 99.

⁸⁷ el-Ankebût 29/49; er-Rûm 30/56; el-Mülk 68/26; el-Kehf 18/65 vd.

s.) indirilen Kur'an yasasıdır. Bütün bunlar Allah tarafından indirildiğinden, onlardaki benzerlik de kaynağının tek olmasından dolayıdır. Nitekim ilimde derinleşmiş olanlar ifadesi, “*Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz*”⁸⁸ ayetinde de Yahudiler içerisinde ilimde yani vahiy konusunda derinleşmiş olanlardan söz edilmektedir. Çünkü bu ayetin bağlamında, Yahudilerin zulmünden ve insanları Allah yolundan döndürmelerinden; yasaklandıkları ribayı almalarından ve insanların mallarını haksız yere yemelerinden ötürü onlara temiz olan şeylerin haram kılındığı belirtilmektedir.⁸⁹

Kur'an'ın muhkem veya müteşâbih olarak nitelenen ayetlerini yorumlarken müfessirler çelişkiye düşmektedirler. Sözelimi Râzî, “bil ki Kur'ân, kendisinin tamamıyla muhkem, tamamıyla müteşâbih ve bir kısmının muhkem ve bir kısmının da müteşâbih olduğuna delâlet etmektedir” demektedir ki onun tümüyle muhkem oluşunu “ayetleri sağlamlaştırılmış yasa”⁹⁰ ayetiyle, tamamıyla müteşâbih oluşunu “Allah, sözün en güzelini; tekrarlanan bezer bir yasa olarak indirmiştir...”⁹¹ bir kısmının muhkem ve bir kısmının da müteşâbih olduğunu da “O, sana yasayı indirendir. Onun bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir...” ayetiyle temellendirmektedir.⁹²

Bu ayette “İsrail Oğullarının alimleri” denilmemesi ve “ilimde derinleşmiş olanlar” ifadesinin kullanılması, müteşâbih ayetlerin ilk defa ne zaman indirilmiş olduğunu bilenlerin kastedilmiş olmasındandır. İsrailoğullarının alimleri ifadesi, Kur'an'ın alemînin Rabbi olan tarafından ve güvenilir ruh tarafından uyarıcılardan olması için apaçık Arap dilinde elçinin kalbine indirildiğini ifade eden ayetlerde, Kur'an'ın önceki kitaplarda da olduğu ve İsrail Oğullarının alimlerinin onu bilmelerinin onlar için bir ayet olması gerektiği ifade edilmektedir.⁹³ Bu anlatımlarda Kur'an'ın kendisinden öncekilerle birlikte anılması konusunda Ebû Muslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) öncesinde elçilerin kıssalarından haber verilmesinden hareketle bütün bunların güvenilir Cibrîl'in indirdiği söz olduğu, onların iddia ettiği gibi onun beşer sözü, sihir veya kehanet olmadığını açıklanması olarak yorumlaması bağlamla uyum içerisinde.⁹⁴ Bu ayetlerde ifade edilen Kur'an'ın öncekilerin kitaplarında da olduğu açıklaması, elçinin önceki kitaplarda müjdelenmesini değil,⁹⁵ bir yasa olarak onun önceki yasalarla benzeşimli olduğuna atıf yapmaktadır.

7. Muhkem Ayetlerin İnşası

Kur'an kendinden önceki yasaların Allah tarafından indirildiğini ve onlardaki hükümleri tasdik edici olduğunu belirtse de, vahyin indirildiği dönemde yaşayan insanların ellerindeki yasalara insanlar tarafından bazı etkilerin olduğunu da belirtmektedir. Burada amacımız Kur'an'ın

⁸⁸ en-Nisâ 4/162.

⁸⁹ en-Nisâ 4/160-161.

⁹⁰ Hûd 11/1.

⁹¹ ez-Zümer 39/23.

⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/137-138.

⁹³ eş-Şuarâ 26/192-197.

⁹⁴ Cuşemî, *et-Tehzîb*, 7/5388.

⁹⁵ Bu şekildeki yorumlar için bk. Cuşemî, *et-Tehzîb*, 7/5389.

kendisine özgün ayetleri incelemek olduğundan, Kur'an'ın yasanın temelini oluşturan özgün ayetlerini benzeşimli ayetlerle ilişkili olarak inşasının; onların hükümlerini kaldıran yeni ayetler indirmek, önceki yasalarda var olanları yeni yasada da indirmek ve önceki yasalarda var olan ayetleri tebdil ederek indirmek şeklinde gerçekleştiği söylenebilir.

7.1. Nesh

Terim olarak nesh; “başka bir söylemle sabit olan bir hükmün, kaldırıldığına delalet eden bir söylem”⁹⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Daha önceden var olan bu hükmü kaldıran sonraki bir söylem var olmadığı durumda önceki hüküm varlığını sürdürmektedir.⁹⁷ Bunun anlamı sonra indirilen ilahî söylemlerin, daha önce indirilmiş ilahî söylemlerle sabit olan bir hükmü kaldıracağı ve yeni bir hükmün sabit olacağıdır. Bu durumda daha önceki hangi hükmün kaldırıldığına açık bir işaretin var olması gerekmektedir. Cüveynî (ö. 478/1085), Muhammed'in (a.s.) nübüvvetini inkar edenleri iki guruba ayırmakta ve onlardan birinin neshin imkansızlığı ve diğerinin de onun ayet ve mucizelerini inkara dayandıklarını; neshi inkar edenlerin de Yahudilerin büyük bir kısmının olduğunu ancak onlardan Iseviyye adından bir gurubun Araplara özel olmak üzere Muhammed'in elçiliğinin geçerli olduğunu kabul ettiklerini ileri sürmektedir.⁹⁸ Yahudilerin neshi kabul etmemeleri, Kur'an'ın sonra inzal olunan ilahî bir söylem olması nedeniyle Tevrat'ın hükümlerini kaldıracağı şeklindeki bilgilerinden kaynaklanmaktadır.

Kur'an'ın yorum yönteminde nesh olgusu, önceki ilahî söylemlerde var olan hükmün kaldırılması ve yerine yeni bir söylem indirilmesi olarak anlaşılmamış; Kur'an'ın önceden indirilmiş bir ayetinin sonra indirilen bir ayet ile hükmünün kaldırılması olarak anlaşılmıştır. Bununla bağlantılı olarak da Kur'an ayetleri *nâsîh* ve *mensûh* olarak nitelenmiştir. Fahreddin Râzî, Ebû Müslim İsfahânî'nin bu şeriatte neshin caiz olmadığına dair görüşünü nakletmektedir.⁹⁹

Kur'an'da önceki elçilere ait anlatımlarda söz konusu elçilerin kendilerinden önceki yasaları doğruladıkları ve onlardaki bazı hükümleri kaldırarak yeni hükümler getirdiklerine atıf yapılmaktadır. Sözelimi “*Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayan ve size haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildim ve Rabbiniz tarafından size bir ayet de getirdim. Artık Allah'ın kurallarına uyun ve bana itaat edin*”¹⁰⁰ ayetinde İsa'nın kendisinden önceki Tevrat'ı doğrulamakla birlikte, haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için geldiği açıklanmıştır. Onun İsrailoğullarına haram kılınan bazı şeyleri helâl kılması ancak ona indirilen ayetlerin önceki ayetleri nesh etmesi ile mümkün olmaktadır.

Neshin varlığı “*herhangi bir ayetin hükmünü kaldırırsak veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz*”¹⁰¹ ayetiyle sabittir. Bu ayette nesh olgusu *insâ* ile birlikte zikredilmiştir ki nesh bir ayetin kaldırılması ve *insâ* da bir ayetin kaldırılmaması olgusudur. “Ondan daha hayırlısı” nitelemesi, kaldırılan bir ayetle ilişkili, “misli” nitelemesi kaldırılmayan ayetle ilişkilidir. Bir hükmün kaldırılmasını gerekli kılan şey, sosyal değişim olgusudur. Kaldırılan herhangi bir ayet

⁹⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrsâd*, 339.

⁹⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrsâd*, 339.

⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrsâd*, 338.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/270.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/50.

¹⁰¹ el-Bakara 2/106.

daha önceki ilahî söylemlerde var olan bir ayettir. Sözelimi, Müslümanlar Medine'deki yaşamlarının başlangıcında Beytü'l-Makdis'e yönelerek salat etmişken, kıblenin değiştirildiğine ilişkin ayet ile kible Mescîdü'l-Harâm yönüne çevrilmiştir.¹⁰²

7.2. İnsâ

Bir ayetle ilişkili olarak kullanılan *insâ* sözcüğü nesh ile birlikte yer almakta ve anlamı da gerçekte yorumcuların nesh anlayışıyla birlikte şekillenmektedir. Neshi Kur'an bütünlüğü içerisinde kabul edenler *insâ* sözcüğünün "unutturmak" anlamında olduğuna atıf yapmaktadır ki bu durumda daha önce indirilen bir ayetin elçinin zihninde ilahî bir güçle silinmesi anlamında olduğu belirtilmektedir. Nesh sözcüğü daha önceki bir yasada indirilen bir ayetin hükmünün kaldırılması olarak anlaşılması durumunda *insâ* da söz konusu ayetin kaldırılmadan bırakılması ve yeni yasada mislinin indirilmesi olarak anlaşılmaktadır. Ancak nesh Kur'an bütünlüğü içerisinde kabul edilecek olursa *insâ* sözcüğü anlamsız kalacaktır.

İnsâ sözcüğü Arap dilinde ertelemek anlamındadır. Bir kimse borcunu ertelediğinde *enseetu'r-racul'e fi'd-deyn* denilir. "Allah onun ecelini erteledi" de denilir. *en-Nesîe*; buradan türemiştir.¹⁰³ İbn Düreyd'e (ö. 321/923) göre *en-nesîe*; vadeli satıştır. Her erteleyene "nesi yaptı" denilmektedir. Ayette takvimle ilişkili olarak anılan *nesî* veya *nesiyyu*, cahiliyede yapılan bir şeydi. Muharrem bir sene öne çekilir, diğer bir sene ertelenirdi. Muharrem cahiliyede bilinmezdi. Muharreme ve Sefer ayına iki Sefer denilirdi. Haram aylardan olan Sefer aylarının ilkinde yani Muharremde savaş haram kabul edilirdi. Arap savaşa gereksinim duyduğunda onu erteler ve onda savaşırdı. Bu durumda da onun yerine ikincisi haram kabul edilirdi.¹⁰⁴ Cahiliye döneminde bir uygulama olarak haram ayların ertelenmesi, bu kavramla yani *nesî* sözcüğüyle ifade edilmiştir. *Nesî*; bir şeyi ertelemek ve vaktinden ötelemektir. Arap cahiliyede haram aylardan birini erteliyordu. *Nâsî*; işleri erteleyen adam için kullanılmaktadır.¹⁰⁵ Ragıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *nesî* sözcüğünün unutmak anlamında nisyandan geldiğini belirtmektedir ki bu nedenle de ayetin *insâ* edilmesini "ilahî bir güçle onun zihinlerde hatırlanmasının engellenmesi" olduğunu belirtmektedir. İkinci olarak ise bir vakitteki erteleme anlamına gelen *en-nes'u* sözcüğü altında zikretmekte ve bu ayetin "*nenseha*" şeklinde okunduğundan hareketle anlamının unutturmak veya hükmünü iptal etmek suretiyle ertelemek anlamında olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶ Bu durumda *insânın*, daha önceki bir yasada olan bir ayetin kaldırılmasının ertelenmesi ve aynı işlevlere sahip bir ayetin yeni yasada indirilmesi olarak anlaşılması mümkündür.

7.3. Tebdîl

Tebdîl; "Bir şeyi başkasıyla değiştirmek"¹⁰⁷ veya "bir şeyi başkasının yerine koymak"¹⁰⁸ anlamına gelmektedir ki bu sözcüğün aslında iki anlamı vardır. Bunlar da; başkasıyla/*gayr* değiştirmek ve yerine/*mekân* koymak suretiyle değiştirmektir ki mübâdele buradan gelmektedir. Mübâdele de bir

¹⁰² Bk. el-Bakara 2/144, 149, 150.

¹⁰³ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 2/1086.

¹⁰⁴ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 2/1086.

¹⁰⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/306.

¹⁰⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 803-804.

¹⁰⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/45; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/300.

¹⁰⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 111; Cüşemî, *tebdîl* sözcüğünün "bir şeyi kaldırmak ve kendi yerinden başka bir yere koymak" anlamında olduğunu belirtmektedir. Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4114.

şeyi başkasıyla değiştirmek anlamındadır. Kur'an'da bedel sözcüğü kötülüklerin iyiliklerle değiştirilmesi,¹⁰⁹ yerin başkasıyla değiştirilmesi,¹¹⁰ Allah'ın sözlerinin başkalarıyla değiştirilmesi,¹¹¹ çocuğun başkasıyla değiştirilmesi,¹¹² elçinin eşlerini değiştirmesi¹¹³ vb. bağlamlarda kullanılmaktadır ki bütün kullanımlarda bir şeyi başkasıyla değiştirmek ve bir şeyi bir başkasını onun yerine koyarak değiştirmek anlamı vardır.

Kur'an veya ayetlerle ilişkili olarak tebdîl sözcüğünün kullanılması iki bağlamda yer almaktadır ki bunların birisi olan “Biz bir ayetin yerine bir ayet değiştirdiğimiz zaman -ki Allah, ne indireceğini iyi bilir- onlar ‘Sen ancak uyduruyorsun’ derler. Hayır, onların çoğu bilmezler. De ki: ‘Ruhu'l-Kudüs, inananları sağlamaştırmak, teslim olanlara da yolu göstermek ve müjde olmak üzere onu Rabbinden hak olarak indirdi”¹¹⁴ ayetinde bir ayetin yerine başkasının konulmasını ifade etmektedir. Taberî (ö. 310/923), “bir ayetin diğeriyle değiştirilmesi”ni Kur'an'ın bir ayetinin hükmünün diğeriyle değiştirilmesi ve “Allah ne indireceğini daha iyi bilir” ifadesini de Allah tebdîl ettiğinde ve hükmünü değiştirdiğinde insanlar için en yaralı olanı daha iyi bildiği şeklinde yorumlamaktadır.¹¹⁵ Mâtürîdî, bu ayetle ilişkili iki yorumun muhtemel olduğunu, bunlardan birinin te'vil ehlinin bunu tenasühe haml ederek; bir ayetin kendisinin kaldırılması değil de hükmünün diğeriyle değiştirilmesi ve diğerinin de onun risaleti için bir delilin başkasıyla değiştirilmesi, bir ayetin başkasıyla değiştirilmesi şeklinde olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶

Bu ayette zikredilen tebdîl hakkında çeşitli görüşler ileri sürüldüğünü belirten Cüşemî, Ebû Müslim'in bu ayeti öncesiyle ilişkili olarak biri; “onu dost edinenler” sözünde şeytanın dostlarının tümü yani şeytanı dost edinerek şirk koşanlar bir ayet diğeriyle değiştirildiğinde “sen ancak uyduruyorsun” demeleri ve diğeri de; önceki ayetlerle bağlantısını koparıp sonraki ayetlerle ilişkilendirmek suretiyle kafirlerin fiillerinin ve onların inkarlarının ve iftiralarının nitelenmesi olduğu şeklindeki görüşünü zikretmekte ve her iki görüşün de caiz olmakla birlikte birincinin kendi görüşüne daha yakın olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷ Cüşemî, bir ayetin başkasıyla değiştirilmesi konusunda; neshte maslahat olmasından ötürü biz bir ayeti başkasıyla nesh ettiğimizde; diğer bir ayetle onun okunuşunu ve hükmünü kaldırdığımızda; onun okunuşunu ve hükmünü var ettiğimizde; Kur'an'da nesh ve hükümlerinin caiz olmadığı görüşüne istinaden Ebû Muslim'den aktarılan değiştirilenlerin önceki kitap ehlinde amel edilenler olduğu ve Allah'ın bu dinde ve Muhammed'in (a.s.) diliyle onlara bedel olan ve onları nesh edenleri getirmesi şeklinde çeşitli görüşleri zikretmektedir.¹¹⁸

¹⁰⁹ el-A'râf 7/95; el-Furkân 25/70; en-Neml 27/11 vd.

¹¹⁰ İbrâhîm 14/48.

¹¹¹ el-Kehf 18/27.

¹¹² el-Kehf 18/81.

¹¹³ el-Ahzâb 33/52.

¹¹⁴ en-Nahl 16/101-102.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 17/297; aynı şekilde bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 3/214; Râzî, *Mefâtih*, 2/270.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 6/572; bu ayetin Kur'an'ın bir ayetinin diğeriyle nesh edilmesi olarak yorumlanması hakkında bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/214; Râzî, *Mefâtih*, 2/270.

¹¹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4115.

¹¹⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4114.

Bu ayette ifade edilen bir ayetin bir başkasıyla değiştirilmesi/*tebdil*, Kur'an'ın bir ayetinin diğer bir başka ayetiyle değiştirilmesi anlamında değildir.¹¹⁹ Kur'an'da anlatılan olaylar, daha önce de diğer topluluklara da inzal edilmişti. Daha önce indirilen yasalarda var olan ayetler, Kur'an adlı kitapta/yasa değiştirildiğinde yani farklı öğelerle anlatıldığında, muhatapların önceden var olan bilgilerinden farklılık arz etmekte ve bu nedenle de onu “uydurma” ile nitelemektedirler. Bu yorumu “Ayetlerimiz kendilerine apaçık olarak okunduğunda, bize kavuşmayı ummayanlar, ‘Ya bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir’ dediler. De ki: ‘Onu kendiliğinden değiştirmem olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım’¹²⁰ ayeti de desteklemektedir. Putperestler, kendi bilgilerinde olan ayetler kendilerine okunduğunda, başka bir yasa veya okunan yasanın değiştirilmesi önerisinde bulunmaktadırlar. Bu ayette ifade edilen müşriklerin talepleri gerçekte farklı iki talep değil; biri yasanın bütünü ve diğeri de yasanın kendi içerisindeki değişimdir.¹²¹

Sonuç

Muhammed (a.s.), kendinden önce gönderilmiş elçiler gibi bir elçidir. Ona indirilen yasanın da önceki yasalar ile ilişkisi vardır. Muhkem ve müteşâbih kavramları bir yasa olarak Kur'an'ın, bilinen önceki yasalar olarak Tevrat, Zebûr ve İncil ile ilişkisini ifade eden kavramlardır. Kur'an'da, Muhammed'e (a.s.) indirilen yasanın önceki yasalarla ilişkisi bağlamında ilk muhataplar nezdinde var olan anlayışlara işaret edilmektedir. Genel olarak da yasa hakkındaki belirlemeler ve yasanın özellikleri surelerin başlangıç ayetlerinde yer almaktadır. Bununla bağlantılı olarak da Kur'an ayetlerinin özgünlüğü ve benzeşimli olmasına ait belirlemeler, konu edinildiği surelerin başlangıcında yer almaktadır.

Kur'an'ın indirildiği dönemde muhataplar tarafından anlaşılması hem yasanın doğası ve hem de amaçları doğrultusunda kaçınılmazdır. Kur'an'da anılan bazı konuların, tarihsel süreçte çeşitli amaçlar doğrultusunda farklılaştığı ve başkalaştığı bir gerçektir. Kur'an'ın özgün ve benzeşimli ayetlerine gönderme yapan muhkem ve müteşâbih kavramlarının anlamlarının da indiriliş sonrası dönemde başkalaştığı görülmektedir. Bu amacın; Kur'an ayetlerinin bazılarının farklı anlamalara ihtimalinin olduğu ve bununla bağlantılı olarak her mezhebin kendi anlayışının Kur'an'da var olduğunu ispatlayabilmesi olası hale getirmesi olduğu düşünülmektedir.

Bir yasa olarak Kur'an ayetleri özgün ve benzeşimlidir. Önceki yasalarda olmayan muhkem ayetler, bu yasanın temelini oluşturmaktadır. Onun bazı ayetleri de önceki yasalardaki ayetlerle benzeşimlidir. Benzeşimli ayetlerin ilk olarak hangi yasalarda indirildiğini Allah bilmektedir. İnanıldığı halde kalplerinde eğrilik olanlar, Kur'an adlı yasanın ayetlerinin özgün olmadığını ileri sürmek suretiyle fitne çıkarmak istemekte ve onların önceki yasalardaki izlerini sürmektedirler. Vahiy konusunda derin bilgiye sahip olanlar ise Kur'an'ın benzeşimli ayetlerinin ve bu ayetlerin benzeştiği önceki yasalardaki ayetlerin de Allah tarafından indirildiğine inanmaktadırlar.

¹¹⁹ Kelamcıların *tebdil* hakkında bk. Ramazan Biçer, “Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hristiyanlara Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007): 169-171, 181-183.

¹²⁰ Yûnus 10/15.

¹²¹ Bu ayetin yorumu hakkında bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 12/136; Mâtürîdî, *Te'vilat*, 6/19; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3333; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/334; Râzî, *Mefâtih*, 17/223-224; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/426-427.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Ahmed b. el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Abdülcebbar, Ahmed b. el-Hemedânî. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnân Muhammed Zarzûr. Kâhire: Dârü't-Turâs, ts.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım. *Kitâbu'l-Makâlât ve maahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, Amman: Dâru'l-Feth, 2018.
- Bıçer, Ramazan. "Kelim Bilginlerinin Yahudi ve Hristiyanlara Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 169-171.
- Cüşemî, el-Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî. *et-Tehzîb fi't-tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî- Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018/2019.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdu'l-Munîm Abdu'l-Habîb. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Durmuş, Zülfikar. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Marife* 3/3, 259-273.
- Endülüsi, Esîruddîn. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1420.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fîruzâbâdî, Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu't-Tahkîki't-Turâsi fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrût: Müessesetü'r Risâle 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed b. Abdüsselâm eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Günel, Tuğba. *'Müteşâbih' Kavramının Kelâm Literatüründeki Anlam Ve Değeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. İbrâhim es-Sâmîrrâî. b.y.: Dâru ve Mektebet'u Hilâl, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretu'l-luga*. thk. Remzî Münîr el-Baalbekî. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsu'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1979.

- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, h. 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. ed. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Fadl er-Rağıb. *Tefsîru'r-Râğıbi'l-İsfahânî*. thk. Âdil b. Alî eş-Şiddî, Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2003.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Fadl er-Rağıb. *el-İtkâdât*. thk. Şimrân el-İclî, Beyrut: Müessesetu'l-Eşrâf, 1988.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Fadl er-Rağıb. *Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, h. 1412.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009/1430.
- Öztürk, Mustafa, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulumü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimnâme* 2 (2008), 29-46.
- Pak, Zekeriyya. "'Müteşâbih' Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2010), 1-28.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâu Turâsi'l-'Arabî, h. 1420.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyet'i li'l-Âmme, 1974.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmî'ü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabüh*. thk. Abdülcelil Ubde Çelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *İştikâku esmâillâh*. thk. Abdulhuseyin el-Mubârek. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1968.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gevâmidit-tenzil*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, h.1407.



Bir Muhaddisten Mu'tezile Manifestosu: Ebû Sa'd es-Semmân'ın Vasiyeti

The Mu'tazilite Manifesto of a Muḥaddith: The Will of Abū Sa'd as-Sammān

Ömer SADIKER

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye
Assistant Professor Dr., Çukurova University, Faculty of Theology, Adana/Türkiye
01sadiker@gmail.com | orcid.org/0000-0001-7937-1901 | ror.org/05wxkj555

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2022	15 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
20 Haziran 2022	20 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Ömer Sadiker).

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 (Ömer Sadiker).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sadiker, Ömer. “Bir Muhaddisten Mu'tezile Manifestosu: Ebû Sa'd es-Semmân'ın Vasiyeti”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 23-42. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010378> ”

Öz

Kaynaklarda Ebû Sa'd es-Semmân şeklinde anılan İsmail b. Ali, 370/981-983 yılları arasında İran'ın Rey şehrinde doğmuş, ömrünün büyük bölümünü başta hadis olmak üzere ilmi seyahatlere ayırmış ve hayatının sonlarına doğru tekrar memleketine dönerek 1053 yıllarında Rey şehrinde vefat etmiştir. İsmail b. Ali yağ ticareti yapan bir aileden gelmesi itibariyle yağcı anlamında Semmân lakabıyla meşhur olmuştur. Vasiyetinde bıraktığı menkul-gayrimenkullere bakılırsa variyetli bir çevrede yetiştiği aşikârdır. Mu'tezilenin on ikinci tabakasında gösterilen Semmân, kelâm ilminde Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşlerini benimsemiş, döneminde Mu'tezile'nin önderi olarak görülmüştür. Hadiste Ebû Tâhir el-Muhallîs (ö. 393/1004), İbn Ebû Nasr et-Temîmî ve Abkasî'den (ö. 405/1014-15) eğitim almıştır. Hanefî fikhî ve âlimlerine, Hanefîlik-Şafîlik arasındaki görüş ayrılıklarına hâkim olan Semmân, Zeydiyye fikhında da söz sahibi biridir. Bunların yanı sıra kıraat, hadis ricâli, ensâb, ferâiz ve aritmetik konularında kendini yetiştirmiştir. Çok sayıda kitap yazdığı dile getirilen Semmân'ın Hz. Ali ve ilk üç halife arasında muhabbet ve saygı olduğunu ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü'l-Muvâfaka beyne ehli'l-beyt ve's-sahâbe vemâ ravâhü küllü ferîkan fi hakkı'l-âhar* adlı kitabının dışındaki eserlerinin henüz günümüze ulaştığı tespit edilememiştir. Bu yüzden kelâmî ve fikhî görüşlerine detaylı bir şekilde hâkim olma imkânımız söz konusu değildir. Fakat İbnü'l-Adîm'in (ö. 660/1262) *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* adlı eserinde aktarılan vasiyeti bize bu konularda fikir vermektedir. Vefatından yaklaşık 2 sene önce verdiği vasiyetinde Semmân, kelâmî-fikhî temayülünün Mu'tezile-Zeydiyye özelinde Ehlü'l-âdl ve't-tevhîd üzere olduğunu ifade etmekte, vasiyetini Mu'tezilî paradigma üzerine kurgulamaktadır. Bu minvalde Semmân'a göre Allâh tektir ve kadimdir. O'nun kudret, ilim, hayat, işitme, görme, ğınâ sıfatları zât ile kaimdir. Allâh cisimlere ve arzulara benzemez. Allâh'ın bütün fiileri iyidir ondan kötü ve çirkin fiiller sadır olmaz. Allâh günahı dilemez, işlenmesinden hoşnut olmaz ve rıza göstermez. O, kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sınamaz. Kullarına zulmetmez ve günahsız hiçbir kimseye azap etmez. İyilik yapanlara ödül (va'd) kötülük yapanlara da ceza (va'id) vereceğine dair sözüne sadıktır. Tercihli fiillerinin yaratıcısı kulun kendisidir. Kıyamet ve ahirete dair haller hakıdır. Dirilerin ölmüşler adına ardından yaptıkları hac, umre, sadaka, Kur'ân okuma ve kabir ziyaretleri fayda verir. Günahların affı tevbe, pişmanlık ve bir daha işlememeye azmetmek iledir. Semmân, i'tizâlî fikirleri sebebiyle eleştiriye maruz kalmış fakat güvenilirliği, gayreti ilmiyyesi ve kabiliyeti muhalifleri tarafından dahi dile getirilmiştir. Hayatındaki mücadeleci yapısı vasiyetine yansımış, itikâdî-amelî düşüncesini bir manifesto edasında dile getirmekten geri kalmamıştır. Bu çalışma muhaddis bir âlimin i'tizâlî fikirlerini tespit etmeyi ve vasiyetinde i'tizâlî düşüncesini vurgulamasının muhtemel nedenlerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Çalışmada şahıs üzerine derinleşme yöntemi kullanılmış; şahsın ilmi şahsiyeti, eserleri, kullandığı kavramlar ve görüşleri, içinde yetiştiği dinî, ilmî, sosyo-kültürel şartlar müvacehesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Muhaddis Mu'tezilî, İnsan fiilleri, Vasiyet, Ebû Sa'd es-Semmân.

Abstract

İsmâ'îl b. 'Ali, who is referred to as Abû Sa'd as-Sammân, was born in Ray, Iran, between 981 and 983 and he devoted most of his life to educational travels, especially for hadith and he returned to his city of birth towards the end of his life and died there in 1053. İsmâ'îl b. 'Ali is well-known with the name of as-Sammân, meaning butter trader, because of he was grew up in a family of butter traders. The movables and real estates in his inheretence show that he belongs to a wealthy family. As-Sammân, who seems to be in the twelfth generation of Mu'tazilite tradition, approve the thoughts of Abû Hâşim al-Jubbâî (ö. 321/933) and Abu'l-Husayn al-Basrî (ö. 436/1044) and he was accepted as the leader of the Mu'tazila in his own period. He had education from scholars such as Abû Tâhir al-Muhallîs, İbn Abû Nasr at-Tamîmî and Abkasî (ö. 405/1014-15) in the discipline of hadith. As-Sammân, was an authoritative figure both in the fiqh of Hanafi and disagreements between thoughts of Hanafism and Shafi'ism as well as in the fiqh of Zaydism. In addition, he educated himself in the topic of Qur'anic recitation, scholars of narrators, genealogy, law of inheritance and arithmetic. Among the works of as-Sammân, who are stated as many, only one record seem to be extant until today: "Kitâb al-Muvâfaqa bayn ahl al-bayt wa's-sahâba wa mâ ravâhu kullu fariqin fi haqq al-âhar", which was written to point out the fondness and respect between the first three caliphs and 'Ali. Thus, it is not possible for us to have a detailed knowledge about his thoughts in kalam and fiqh. However, İbn al-'Adîm (ö. 660/1262) gives us some ideas about thoughts of al-Sammân through his will narrates in his "Buğhyat at-Talab fi târihi Haleb". As-Sammân states that his thoughts of kalam and fiqh are formed on the school of Ahl al-'âdl wa't-tawhîd, in particular parallel with Mu'tazila-Zaydiyya and he designed his will, which he gave about two years before his death, according to the Mu'tazilite theological paradigm. In this context, according to as-Sammân, Allah is one and eternal. Attributes of Allah such as Power, Knowledge, Life, Hearing, Sight and Wealth are by

virtue of His essence. Allah does not resemble anything, nor a body or an accident. All actions of Allah are good, and He never do evil. Allah does not wish for a sin nor have any consent to sin. Allah does not test people with what they cannot afford. Allah does not oppress people nor punish anyone with no justice. Allah is faithful to his promise that he will reward people who are good and will punish people who do evil. Voluntarily actions are created by people themselves. Revelation regarding the doomsday and the hereafter are true. Also, worships performed by the living on behalf of the dead such as hajj, 'umrah, charity, reciting the the Qur'an and visiting the graves of them are useful for the dead. Repentance which is the forgiveness of sins is the decisiveness of not to commit it again with regret. As-Sammân has been criticized because of his Mu'tazilite thoughts, but his credibility, his intellectual effort and his abilities have been appreciated even by his opponents. The combative and dynamic nature of his life was reflected in his will are analysed in this work and it is concluded that he expressed his thoughts on belief and deeds in his will as a true Mu'tazilite manifesto.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Muḥaddith Mu'tazilite, Human actions, Legacy, Abū Sa'd as-Sammân.

Giriş*

Mu'tezile kelâmcıları içerisinde hayatı ve fikirlerine dair geniş malumat bulunanların yanında hakkında sınırlı bilgiye sahip olduklarımız da vardır. Bunlardan biri de Ebû Sa'd es-Semmân'dır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun biri dışında günümüze ulaşan eseri bulunmamaktadır. Eserlerinin günümüze ulaşmayışı Semmân'ın düşüncelerini kendinden öğrenme imkânını ortadan kaldırmıştır. Hayatına ve düşüncelerine dair sınırlı bilgiler sika ve hafız bir muhaddis olması sebebiyle hadis, tabakât ve tarih kaynaklarında bulunmaktadır. Nitekim Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*,¹ Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tezkiratü'l-huffâz*,² *Siyerü a'lâmü'n-nübelâ'sı*³ gibi klasik kaynaklarda ve Yaşar Kandemir tarafından hazırlanan "Semmân İsmail b. Ali"⁴ başlıklı ansiklopedi maddesi ile Hüseyin Hansu tarafından hazırlanan *Mu'tezile ve Hadis*⁵ adlı günümüz çalışmalarında hadisçiliğine dair malumat verilmiştir. Ayrıca Hacı Çiçek ve Osman Kaya tarafından günümüze ulaşan kitabı hakkında "Ebû Sa'd es-Semmân İsmâil ve "el-Muvâfakat Beyne Ehli'l-Beyt ve's-Sahâbe"⁶ adlı makaleyle eserin içeriği ve metodolojik özellikleri ele alınmıştır.

Mu'tezile'nin sünnet ve hadise değer atfetmediği düşüncesi yaygın bir kanaattir. Bu sebeple de onlar eleştirilere ve suçlamalara maruz kalmışlardır. Oysa Ebû Sa'd es-Semmân bu yaygın kanaati çürüten örneklerden biri özelliğini taşımaktadır. Zira Mu'tezile mezhebine aidiyetiyle birlikte kaynaklarda daha çok hadisçi kimliği ile ön plana çıkmaktadır. Bu da yaygın kanaatin temelsiz ve haksız bir iddia olduğunu göstermektedir.⁷ Bununla beraber Semmân'ın hadisteki konumunun Mu'tezile'nin hadis anlayışı içerisindeki yeri ve etkisi ise ayrı bir çalışma konusudur.

* Bu makale Çukurova Üniversitesi BAP biriminin 14644 kodlu bireysel araştırma projesi tarafından desteklenmiştir.

¹ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1977), 7/210.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/1122.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., I-XXV, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988), 17/581.

⁴ Yaşar Kandemir, "Semmân İsmâil b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/496-497.

⁵ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 179, 213.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Hacı Çiçek-Osman Kaya, "Ebû Sa'd es-Semmân İsmâil ve "el-Muvâfakat Beyne Ehli'l-Beyt ve's-Sahâbe", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6/34 (Mart 2019), 709-721.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 179, 213.

Semmân'ı tanımak adına tabakât kitapları içerisinde İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* adlı eseri diğerlerinden ayrılmaktadır. Zira bu eserde bilinen hayat hikâyesine ve hadisçiliğine ilaveten Semmân'ın vasiyetine yer verilmiştir.⁸ Vasiyet büyük oranda kelâmî unsurlar barındırmaktadır. O sebeple vasiyetin içeriğinin tahlil edilmesi onun genel olarak bilinen kelâmî yaklaşımının detaylandırmasına imkân sunacaktır.

Çalışmanın amacı hadisçi yönüyle bilinen bir şahsiyetin Mu'tezile'ye dair görüşlerini açığa çıkarmak ve onları tahlil etmektir. Ayrıca hadisçi yönüne rağmen Mu'tezile mezhebine aidiyyetine yaptığı vurgunun muhtemel nedenleri üzerinde durmaktır.

Çalışmamızda şahıs üzerine derinleşme yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda öncelikle Semmân'ın hayatı ve eserleri üzerine durulmuş ardından da vasiyeti aktaran raviler tanıtılmıştır. Böylece vasiyetin Semmân'a aidiyeti ve vasiyetin güvenli bir şekilde intikaline dair kanaat ortaya konmuştur. Vasiyetin tercümesi verildikten sonra da değerlendirme kısmında eldeki veriler üzerinden kelâma dair görüşleri detaylandırılmaya çalışılarak sonuca gidilmiştir.

1. Semmân'ın Hayatı ve Eserleri⁹

Semmân lakabıyla meşhur İsmail es-Semmân'ın tam ismi; İsmail b. Ali. B. Hüseyin b. Muhammed b. Hasan b. Zenceveyh er-Râzî'dir. Eserlerde Ebû Sa'd es-Semmân terkiibiyle daha çok anılmaktadır. Ebû Sa'd künyesi, es-Semmân da lakabıdır. Semmân lakabıyla anılmasının sebebi ailecek sade yağ ticareti ile uğraşmalarından gelmektedir.¹⁰

Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında gösterilen Semmân,¹¹ 981-983 yılları arasında İran'ın Rey şehrinde doğmuştur. Doğduğu şehirde 990'dan sonra başlayan eğitim hayatı, İbn Ebû Hâtîm'in (ö. 327/938) takipçileriyle, Ebû Tâhir el-Muhallîs, İbn Ebû Nasr et-Temîmî ve Ebû'l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm el-Abkasî (ö. 405/1014-15) gibi hadisçilerle devam etmiştir. Hadis öğrenmek için pek çok yere seyahat eden Semmân'ın gittiği ülkelerin başında Irak, Suriye, Hicaz ve Mağrib gelmektedir.¹²

Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb adlı eserinde eğitim için gittiği şehirleri ve hocalarını detaylı bir şekilde aktaran İbnü'l-Adîm, Semmân'ın dinamik kişiliğine ve ilim öğrenmek için uzun yolculuklara katlandığına dikkat çekmiştir. İlimi seyahatleri sırasında Suriye şehirlerine de uğradığını söyleyen İbnü'l-Adîm, Haleb'te on yedi, Maarratü'n-Nu'mân'da on sekiz, Bağdat'ta dokuz, Mekke'de dört kişiden hadis aldığını ve bunların dışında Dımaşk, Sur, Vâsıt, Ahvaz, Kazvin, Kayseriyya, Tikrit, Erciş, Rey, Hemedan, Trablus, Küfe'de de istifade ettiği ilim adamlarının bulunduğu işaret etmiştir.¹³

⁸ İbnü'l-Adîm Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, ts.), 4/1714-1716.

⁹ Hakkında geniş malumat olmaması sebebiyle hayatına dair bilgilerde Semmân ile alakalı kaleme aldığımız kitap bölümünden de istifade edilmiştir. Ömer Sadıker, "Ebû Sa'd es-Semmân", *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 443-447.

¹⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/209-210; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, 4/1706, 1713.

¹¹ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil / Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 404; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi/el-Munye ve'l-Emel*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 122.

¹² İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, 4/1706-1708.

¹³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, 4/1706-1708.

Kıraat, hadis, hadis ricâli, ensâb, ferâiz, aritmetik alanında kendini yetiştiren Semmân,¹⁴ Hanefî fikhî ve Hanefî âlimler biyografisi, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Şafî (ö. 204/820) arasındaki görüş ayrılıkları ve Zeydiyye fikhına dairengin bilgi sahibi biridir. Hattta İbnü'l-Adîm onu Hanefî fikhında imam olarak nitelemiştir.¹⁵

Semmân aynı zamanda mahir bir kelâmcıdır.¹⁶ Zira vasiyeti içerisinde ustalıklı serpiştirmiş olduğu detaylar bunu teyit eder niteliktedir. Kaldı ki kelâm anlayışında Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin mezhebini benimsemiş, döneminde Mu'tezile'nin lideri görülmüştür.¹⁷

Kâbe'yi haccedip, Hz. Peygamber'in kabrini ziyarette bulunan Semmân, hadis tahsili için İsfahan'a gitmiş ve ilmi seyahatlerini tamamlayıp memleketine dönmüştür. 9 Aralık 1053 tarihinde Rey'de vefat eden Semmân, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) Taberek dağındaki kabrinin yakınına defnedilmiştir. Vefat tarihinde de farklı rivayetler bulunan Semmân'ın, 1053'ten birkaç yıl önce veya sonra vefat ettiği de zikredilmektedir.¹⁸

Çok sayıda kitap yazdığı dile getirilen Semmân'ın tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece *Kitâbü'l-Muvâfaka beyne ehli'l-beyt ve's-sahâbe vemâ ravâhü küllü ferîkın fi hakkı'l-âhar*¹⁹ adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Eserde Ehli beyt ile sahabenin fazileti ve onların birbirleri hakkında söyledikleri güzel sözler ele alınmıştır. Ehli beyt ile Hz. Ali soyundan gelenler, sahabe ile de özellikle ilk üç halife kastedilmiştir. Bununla taraflar arasında düşmanlık olduğuna yönelik iddiaların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Eser, Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından *el-Muhtasar min Kitâbi'l-muvâfaka beyne ehli'l-beyt ve's-sahâbe* adıyla ihtisar edilmiştir. Bunların dışında kendisine *el-Bustân fi tefsiri'l-Kur'ân* (on ciltlik bir tefsir), *Kitâbü'r-Reşâd* (fikh), *el-Medhal fi'n-nahv*, *Kitâbü'r-Riyâz* (hadis), *Sefînetü'n-necât* (imamet), *Kitâbü's-Salât*, *Kitâbü'l-Hac*, *Kitâbü'l-Misbâh* (ibadetler), *Kitâbü'n-Nûr* (vaaz), *Cüz'ün fi'l-kader*, *Mu'cemü'l-ş-şüyûh* (1430 âlimin biyografisi), *Mu'cemü'l-büldân* ve *el-Mecâlisü'l-mieteyn* adlı eserler nispet edilmiştir.²⁰ Fakat henüz bunların varlığına dair herhangi bir veriye ulaşamamıştır.

2. Vasiyet Zincirinde Geçen Ravîler

Semmân'ın vasiyeti, İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* adlı eserinde yer almaktadır. O da vasiyete Zeyneb binti Abdurrahman (ö. 615/1218) kanalıyla Zemahşerî'den ulaştığını haber vermektedir. Zemahşerî de Semmân'ın *Mu'cem*'inden almıştır. Ayrıca İbnü'l-Adîm vasiyeti

¹⁴ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil*, 404; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi/el-Munye ve'l-Emel*, 122.

¹⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, 4/1706. Hanefîlik Mu'tezile etkileşimi için bkz. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); a.mlf vd., "Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö.388/998) ve Horasan'da Hanefîlik-Mu'tezile Etkileşiminin İlk Tezahürleri", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Güz 2019), 203-210.

¹⁶ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil*, 404; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi/el-Munye ve'l-Emel*, 122.

¹⁷ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim, I-II, (Bağdad: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1975), 2/376.

¹⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1713-1714.

¹⁹ Hacı Çiçek-Osman Kaya, "Ebû Sa'd es-Semmân İsmâil ve "el-Muvâfakat Beyne Ehli'l-Beyt ve's-Sahâbe", 709-721.

²⁰ Ferîd b. Ferîd el-Hâce, "Mukaddime", *Kitâbü'l-Muvâfaka beyne ehli'l-beyt ve's-sahâbe*, mlf. Ebû Sa'd es-Semmân (Kuveyt: Meberrattü'l-Âl ve'l-Eshâb, 2017), 12.

Bağdat'taki Ebû Hanîfe türbesi vakfiyesinde bizzat görerek Zemahşerî'nin kendi el yazısından teyit etmiştir.²¹

Vasiyete geçmeden önce rivayetin sıhhati için rivayet zincirinde geçen raviler hakkında malumat vermek yerinde olacaktır. Kaynaklarda hayatıyla ilgili genişçe malumat olan İbnü'l-Adîm ve Zemahşerî hakkında raviler arasındaki tarihsel irtibatı tespit edecek bilgiler ile yetindik. Çalışmamızla irtibatı olan ve hayatına dair bilgi bulunmayan Zeyneb binti Abdurrahman hakkında ise bazı bilgiler toplamaya ve aktarmaya çalıştık.

Vasiyetin son ravisi İbnü'l-Adîm, 588/1192 yılında Halep'te doğmuş ve 660/1262 yılında vefat etmiştir. O devlet adamı, şair ve âlim bir kişiliğe sahiptir. Diğer eserlerinin yanı sıra daha çok Halep tarihini, coğrafyasını ve orada yaşayan meşhur şahsiyetlerin biyografilerini ele aldığı *Buğyetü't-taleb* ile meşhurdur.²² Eserinde Semmân'a yer vermesi onun hadis talebi için Halep'e gelmesi sebebiyledir.

İbnü'l-Adîm, Semmân'ın vasiyetinin bulunduğu *Buğyetü't-taleb* adlı eserinde şahısların biyografisini verirken Hadis usulünde var olan bir metodu benimsemiş ve rivayet senedi kullanmıştır. Onun bilgiler aktarırken isnad usulünü ehemmiyetle uyguladığı görülmüştür.

Vasiyet zincirinde İbnü'l-Adîm'den sonraki kişi Zeyneb binti Abdurrahman'dır. Zeyneb binti Abdurrahman'ın künyesi Ümmü'l-Müeyyed Zeyneb binti Abdurrahman b. Hasan eş-Şa'riyye'dir. 524/1129 tarihinde Nisâbur'da doğan Zeyneb binti Abdurrahman, Cürcan asıllı olup yaşamını Nisâbur'da sürdürmüş ve orada vefat etmiştir. Fakih olan Zeyneb binti Abdurrahman aynı zamanda hadis ile de ilgilenmiş sufi biridir. Birçok kimseden hadis rivayet etmiş²³ ve içlerinde Zemahşerî'nin de bulunduğu birçok âlimden icazet almıştır.²⁴

Zeyneb, Ümmü'l-Müeyyed, Zeyneb eş-Şa'riyye isimlendirmesiyle meşhurdur. Kaynaklar manasının kapalılığından dolayı özellikle Şa'riyye kelimesinin izahına yer vermişlerdir. Bu minvalde Şa'riyye nisbesi ayın harfinin fethası ya da sükûnuyla okunabilmektedir.²⁵ Nitekim İbn Hallikân (ö. 681/1282) iki şekilde de okunabileceğini söylemekte, nispetin “yün işiyle uğraşan ve ticaretini yapan” anlamına geldiğini belirtmektedir. Fakat Zeyneb binti Abdurrahmân'ın ailesinden böyle bir işle uğraşan birilerini tanımadığını da sözlerine ekleyen İbn Hallikân yine de eş-Şa'riyye isimlendirmesiyle tanındığını ifade etmektedir.²⁶ İbn Hallikân'ın “yün işiyle uğraşan ve onun alışverişini yapan” ifadesinden şa'riyyenin bir meslek nisbesi olduğu anlaşılmaktadır. Bölge ekseninde şa'riyye kelimesi ile kullanılan meslekler irdelendiğinde iki meslek öne

²¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1714.

²² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 7/275.

²³ Zirîklî, Zeyneb binti Abdurrahman'ın ölümüyle âlî isnadın sona erdiğini söylemiştir. Hayreddin Zirîklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 2002), 3/66.

²⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977-1978), 2/344. Bu bilgileri bize aktaran İbn Hallikân küçük yaşta Zeynep binti Abdurrahman'dan icazet aldığını ifade etmekte buradan da küçük yaşta da olsa onunla görüşen birisi olduğu anlaşılmaktadır.

²⁵ Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâci'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: et-Türâsü'l-'Arabî, 1965-2001), 7/261; 11/ 449.

²⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, 2/344.

çıkmaktadır. İlki “kıl eğirme/dokuma işi yapıp bunun ticaretini yapma”²⁷ ikincisi de örtünme amacıyla kullanılan bürgü/burgu/peçe işiyle uğraşmadır.²⁸ O döneme yakın tarihçilerden İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücumü'z-zâhire* adlı eserinde şa'riyye kelimesini gözler hizasına takılan siyah, ince bir peçe anlamına kullanıldığı görülmektedir.²⁹ Buradan da kelimenin yaygın anlamına dair ipucu çıkmaktadır.

Bütün bunların dışında Zeyneb binti Abdurrahman'la ilgili İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn* adlı eserinde “Zeyneb binti Abdurrahman b. Hasan el-Eş'ariyye” ibaresinde geçen “el-Eş'ariyye” ilavesi dikkat çekmektedir. Bu ilave eş-Şa'riyye kelimesinin hatalı yazımı olarak yorumlanabileceği gibi Zeyneb binti Abdurrahman'ın mezhebî aidiyetini açıklama olarak da düşünülebilir.³⁰

Zeyneb binti Abdurrahman da vasiyeti Zemahşerî'den aldığını haber vermektedir. Çok yönlü bir âlim olan Zemahşerî 467/1075 tarihinde doğmuş 538/1144 yılında da vefat etmiştir. Daha çok el-Keşşâf adlı tefsiri ile tanınmış olan Zemahşerî, Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları olan Mu'tezile âlimidir. Yaklaşık olarak Semmân'ın vefatından 20 sene sonra dünyaya gelen Zemahşerî, onun eserlerinin bazılarında ulaşmış hatta onun *el-Muvâfaka* adlı eserini de ihtisar etmiştir. Bu veriler ışığında vasiyet zincirindeki şahıslar arasında tarihsel açıdan bir kopukluk bulunmadığı dolayısıyla rivayet silsilesi kronolojik açıdan vasiyetin sıhhatini doğrular nitelikte olduğu tespit edilmiştir.

3. Vasiyetin Tercümesi

Vasiyetin girişle beraber tercümesi şu şekildedir:

Zeyneb binti Abdurrahman b. Hasan eş-Şa'rî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'den naklen haber vermiştir. Ben (İbnü'l-Adîm) vasiyeti Zemahşerî'nin kendi hattıyla yazdığı Semmân'ın *Mu'cem*'inde okudum. Bu nüsha Bağdat'taki İmam Ebû Hanîfe türbesine vakfedilmiştir. Zemahşerî hattıyla gördüğüm ve aktardığım vasiyet mektubu nüshası şöyledir:

“Bu, Ebû Sa'd künyesiyle meşhur, İsmâil b. Ali b. Hüseyin es-Semmân'ın zihinsel ve bedensel açıdan sağlıklı; edimsel ehliyetinin de farkında olarak gerçekleştirdiği vasiyetidir. Vasiyet 443 senesi Rebûlâhîr ayında verilmiştir.

Semmân, şahitlik eder ki Allâh'tan başka ilah yoktur, Allâh, tektir, ortağı yoktur. Mülk onundur. Övgü onundur. O, diriltir ve öldürür. Hayır onun kudretiyledir. O, her şeye gücü yetendir.

Semmân şahitlik eder ki Allâh tektir, ezelden onun bir ikincisi yoktur. Allâh ezelen ve ebeden zâtıyla kadir, zâtıyla âlimdir. Diri, işiten, gören ve zengin olandır. O, cisimlere de arazlara da benzemez.

²⁷ Zebîdî, şa'r ya da şaarın genel olarak insan kılı/tüyünü ifade ettiğini fakat Zemahşerî'nin kelimenin insanın dışında diğer canlıların da kılı/tüyünü içine aldığı ifade ettiğini söylemektedir (Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* (Kuveyt: Matbaatü Hükümet, 1973), 12/183.

²⁸ Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Şifâü'l-galîl fîmâ fi kelâmi'l-'Arab mine'd-dahîl*, thk. Muhammed Keşşâş (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/189; Recep Abdülcevvad İbrahim, *el-Mu'cemü'l-Arabî li-esmâi'l-melâbis fî dav'î'l-meâcim ve'n-nusûs el-müsega mine'l-câhiliyye hatte'l-asri'l-hadîs* (Kâhire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2002), 1/268.

²⁹ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *e-Nücumü'z-zâhire* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 11/4.

³⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer b. Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn*, thk. Abdulhafiz Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), 1/440.

Hiçbir şey onun gibi değildir. O, işiten ve görendir. Gözler onu idrak edemez. Oysa o, gözleri idrak eder. O, lütuf sahibi ve her şeyden haberdardır.

Semmân şahitlik eder ki Allâh'ın bütün fiilleri güzeldir. O, çirkin eylemler işlemekten münezzehtir. Allâh Teâlâ kullarının günah işlemesini irade etmez ve dilemez. Aynı şekilde rıza göstermez, tercih etmez ve sevmez. Allâh kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutmaz. Günah işlemeyen hiçbir kimseyi de azap etmez. O, kullarına zulmetmekten yücedir. Va'd ve va'de dair verdiği bütün sözlerini yerine getirir.

Semmân, şahitlik eder ki; Muhammed Allâh'ın kulu ve peygamberidir. Allâh'ın ve meleklerinin salavatları onun üzerine olsun.

Semmân şahitlik eder ki; ölüm, günahlardan hesaba çekilme, cennet ve cehennem haktır. Kıyamet gelecektir, bunda hiçbir şüphe yoktur. Elbet Allâh kabirdekileri diriltecektir. Semmân'ın namazı, ibadetleri, dirilişi ve ölümü ortağı olmayan âlemlerin rabbi Allâh içindir. Zaten Semmân da bununla emr olunmuştur. O, Müslümanlardandır.

Semmân, rab olarak Allâh'tan, din olarak İslâm'dan, peygamber olarak Muhammed'den, rehber olarak Kur'ân'dan, kardeş olarak Müslümanlardan razı olmuştur. Bu anlayış üzere yaşamış ve bunun üzerine de ölecektir. Allâh'ın dilemesiyle bu hal üzere de kabirden dirilecektir.

Semmân geride kalanlara kulluk eden kulları içerisinde Allâh'a kulluk etmelerini; hamdedenler içinde hamdetmelerini, bütün Müslümanlara öğütte bulunmalarını ve ancak Müslüman olarak gözlemlerini hayata kapamalarını tavsiye etti.

Semmân ayrıca Allâh'ın kulları arasında (hiç ayırım göstermeden gelmesi itibarıyla) adaletin nişanı ve canlılığın sonu olarak yarattığı ölüm hali gelip çattığı zaman vasiyet etti. O, teçhizine mirasından kefeninin, çeşitli kokuların, bunların hazırlanmasında ihtiyaç duyulacak şeylerin alınması, sünnete uygun ve güzel bir şekilde hazırlanmasıyla başlanmasını istedi. Sonra borcunun ödenmesi, alacaklıların gönlünün alınmasını arzu etti. Sonra nakitler, alacaklar ve kitaplar da dâhil bütün mallarının tespit edilmesi, ölümünün ardından üzerindeki ev, arazi ve benzeri varlıkların da belirlenip tam olarak üçte birinin bölünmeden ayrılmasını talep etti. Ayrılan bu üçte birin ehlü'l-adil ve t-tevhîd'e mensup fakir Müslümanlara özellikle de Mu'tezile, Zeydiyye ve Hârûniyye gruplarına tasadduk edilmesini istedi.

Geri kalan mallardan hayatta iken fakirlere verilmesi gereken zekât, nezir, keffaret, sadaka-i fitır gibi yükümlü olduğu hukukullâhın yanı sıra az ya da çok, miktar konsun ya da konmasın Allâh'a yakınlık amacıyla verilmesi gereken diğer hakların da verilmesini istedi.

Semmân, bu vasiyetini falan ve falan kişiye emanet etti. O vasiyette bulunan iki kişiye ve bütün Müslümanlara şeriatın izin verdiği ölçüde ölümünden sonra kendisine fayda verecek olan hac, umre, Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin, imamların, salih kişilerin kabirlerini ziyaret etme, sadaka verme, Kur'ân okuma ve diğer ibadet çeşitlerinden imkân dairesinde kendi adına yapılmasını da vasiyet etti. Ya da salih, güzel dualar ile anmalarını istedi. Ta ki Allâh, terk ettiği vaciplerden, tekrar dönmeye azmettiği ve çirkin olduğunu bilerek işlediği günahlardan tevbe edip pişmanlık duyduktan sonra küçük ve büyük günahları affetsin.

Sorumlu olduğumu ya da bende hakkı olduğunu bilen veya düşünen herkesin haklarını helal etmelerini; Allâh'ın hakkını ve vasiyet ettiklerini yerine getirmelerini, hemen yapılması mümkün olan şeyleri ertelemekten; ciddiyet ve sıklığın gerektiği şeyleri basite alıp ihmal etmekten kaçınmalarını vasiyet etti.

Huzurda bulunan iki kişi kendilerine mektup okunduktan sonra belirtilen bütün hususları kabul ettiler. İçeriğini anladılar ve doğru bir şekilde anladıklarını teyit ettiler. Vasiyette bulunan iki kişi herhangi bir baskı altında olmadan istekli bir şekilde zihinsel, bedensel ve ehliyet açısından sağlıklı durumda idiler. Vasiyet 443 senesi Rebiülâhir ayında gerçekleşmiştir.

Ben bu vasiyeti Zemahşerî'nin metninden aktardım. Bu sebeple kalemimden sadır olan sünnete muhalif ve bid'ate dair her anlayış/yaklaşım sebebiyle Allâh'tan mağfiret dilerim.”

4. Değerlendirme

Semmân'ın vasiyet metnine tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'i dışında herhangi bir eserde rastlanılmamıştır. Bu sebeple vasiyeti başka varyantları ile karşılaştırma imkânı olmamıştır. Bununla beraber ravilerin kronolojik açıdan irtibatı, vasiyetin hadis usulünde kullanılan yöntemle aktarılması ve şahitler huzurunda icra edilmesi metnin ve içeriğinin sıhhatinin kanıtlarındandır.

Vasiyetin Semmân'ın meşhur künyesini ve ismini vererek başladığı görülmektedir. Semmân, özellikle vasiyet hükmünün geçerliliği için aranan vasiyetin sağlık şartını taşıdığını ortaya koymak ve vasiyetin sıhhatine bir engel bulunmadığını vurgulamak adına hem kendisinin hem de vasiyete şahitlik edenlerin birçok açıdan sağlıklı olduğunu dile getirmiştir.³¹

Semmân vasiyeti esnasında vasiyetin hükümlerini yerine getirmenin yanında adabına da riayet ettiği görülmektedir. Zira sözlü ve yazılı olarak yapılması, iki adil şahit tutulması, vasiyet edilecek miktarın şeriat tarafından belirtilen sınırına riayet edilmesi, zayıfların gözetilmesi, Allâh hakkı ya da kul hakkına yönelik borçların sıralanması, varislere Allâh ve resulüne itaat etmelerinin tavsiye edilmesi ve güzel ahlakın teşvik edilmesi bunlar arasında sayılabilir.³²

Vasiyetin içeriği bizim ana meselemizi oluşturmaktadır. Zira Semmân'ın vasiyeti fıkha/miras hukukuna dair uygulamalara örnek teşkil eden ifadelerin yanı sıra itikâdî ve kelâmî muhtevayı da haizdir. O, vasiyet içerisinde itikâdî-kelâmî mefkûresini yansıtan hususlara yer vermiştir. Bizim daha çok üzerine duracağımız husus da bu yöndür. Zira daha çok hadisçi yönüyle bilinen Semmân bu vasiyetinde bir Mu'tezilî doktrini ortaya koymuştur.

Semmân vasiyetini künye, sağlık beyanı, vasiyetin yapıldığı tarih ile başlatmış beş şahadet ve dört vasiyetten oluşan nasihatler ile tamamlamıştır.³³ Böylece vasiyeti icra ederken bilinçli ve kasıtlı bir eylemi yerine getirdiğini açıkça izhar etmiştir.

³¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1714.

³² Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/555.

³³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1714-1716.

Vasiyetin ilk şهادeti, Kur'ân ayetlerinden iktibaslarla Allâh'ın birliği, ortağı olmadığı, mülk ve hamdin kaynağının, hayat ve ölümün yaratıcısının O olduğu, iyiliğin ancak O'nunla olabileceği ve kudretinin sonsuzluđu³⁴ üzerine kurulmuştur.

İslam düşüncesinde şهادetlerin ilkini ifade eden Allâh'ın bir olduğuna tanıklık ifadesinden sonra ikinci şهادette vasiyetinin içeriği İslâm Kelâm mezheplerinden Mu'tezilî düşünceyi yansıtan söylemlerle doludur. Onun kaynaklarda Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin içlerinde olduğu Basra ekolünün görüşlerini benimsediği belirtilmektedir.³⁵ Elimizde kelâmî görüşlerini detaylandıracağımız kaynaklar olmamakla beraber vasiyette geçen ifadeler anılan i'tizâlî düşünce hakkında bize ipuçları vermektedir. Biz de vasiyeti bu pencereden değerlendireceğiz.

Yaratıcının zâtı ve sıfatları meselesi Kelâm ilminin temel konularından birini teşkil etmektedir. Zât-sıfat ilişkisindeki tavırları Mu'tezile'yi diğer mezheplerden ayırt eden alamet-i farika konumundadır. Mu'tezile'de özellikle kıdem ve vahdaniyet daha da önem arz etmekte, zira kıdem ilah anlamına gelmekte ve ulûhiyyetin temel vasfı olarak görülmektedir. Nitekim Mu'tezilî metinlerde kıdem ve ulûhiyet "Ennehû taâlâ vâhidün lâ sâniye leh fi'l-kıdem ve'l-ilâhiyyât"³⁶ ibaresinde de görüleceği üzere atf-ı tefsir/bir mana olarak kullanılmaktadır.

Semmân da geleneği takip etmiş, Allâh'ın kıdemini ve birliğini ifade ederken "Ennehû taâlâ vâhidün lâ sâniye leh fi'l-ezel" ibaresini³⁷ kullanmıştır. Anılan metin "Yüce Allâh, ezelde tektir, onun ikincisi yoktur." anlamına gelmektedir. Cümle Allâh'ın hem kıdemini hem de tevhidini ifade etmektedir. Bu yüzden meseleyi kıdem ve tevhid yönüyle üzere iki açıdan ele almak gerekir.

Vasiyetin metninde geçen "fi'l-ezel" sözcüğü gelenekte kullanılan (Ennehû ... vâhidün ... fi'l-kıdem ve'l-ilâhiyyât) ibaresindeki kıdem sözcüğüne tekabül etmektedir. Dolayısıyla ezel ve kıdem eş anlamlı olarak kullanılmıştır. "Vâhidün fi'l-ezel" terkibi Mu'tezilî gelenekte Allâh'ın kıdemini belirtmek için serdedilen bir terkip olması itibariyle mana kıdemi ifade etmektedir.

"vâhidün fi'l-ezel" terkibi kıdemi belirtmesinin yanında Allâh'ın vahdaniyetini; ezelde ve ebedde tek olduğunu da belirtmektedir. Şöyle ki ibarede geçen fi'l-ezel kaydıyla ezelde birlik, vâhid sözcüğünden anlaşılan ebediyet anlamıyla da ebedî birlik anlaşılmaktadır. Vâhid, ismi fail olması itibariyle doğrudan zamanı ifade etmese de fiilden müştak olması yönüyle zımnem zamanı yansıtır. Nitekim bazı âlimlere göre vâhid sözcüğü ebediyet/gelecek zaman diliminde birlik ifade eder.³⁸ Bu durumda vâhid sözcüğünün zımnem geleceği, fi'l-ezel sözcüğünün de sarahaten geçmişini ifade etmesiyle, terkipten geçmişte ve gelecekte tektir anlamı anlaşılmaktadır. Böylece kıdem ile birlikte ezelde ve ebedde birlik de ifade edilmiş olur.

³⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1714.

³⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1713.

³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Hızır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 4/230. "Ennehû taâlâ vâhidün lâ sâniye leh fi'l-kıdem ve'l-ilâhiyyât"; Ca'fer b. Ahmed, *Mi'râcü'l-küsâlâ ilâ ma'rifetillâhi taâlâ* (b.y: y.y., 2020), 16.

³⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1714.

³⁸ Bekir Topaloğlu, "Ahad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/484.

Kaynaklarda Allâh'ın vahdaniyyetini ifade etmek için vâhid kelimesinin yanı sıra ehad kelimesi de kullanılmaktadır. Fakat bazı dilcilere göre vâhid ve ehad sözcükleri arasında muhteva açısından farklılık vardır. Ehad zâtın sayı ya da birleşme açısından çokluğu doğuracak cismiyyet özelliklerini ortadan kaldırmak biçiminde Allâh'ın teklîğini; vâhid ise zâtına nispet edilen sübûtî sıfatların gerçekte teaddüdü/çokluğu gerektirmediğini, onun sıfatlarıyla birlikte bir ve yegâne olduğunu ifade eder.³⁹ Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki tartışma zâtın cismiyyeti açısından birliğiyle değil sıfatlar üzerinden yapılan tanımlamaların teaddüde/çokluğa neden olması ile alakalıdır. Bu yüzden sıfatların zât ile kaim olduğu ve bunun da teaddüde yol açmayacağı düşüncesini vurgulamak adına sıfatların zâta teaddüde neden olmadığını ifade için vâhid sözcüğünün vurgulanması daha anlamlı olacaktır. Bu yorumlar dikkate alındığında "vâhidün ... fi'l-ezel" ibaresinde görüldüğü üzere Mu'tezile tarafından vâhid sözcüğünün kullanılmasının bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Zira vâhid sözcüğü taaddüde neden olmayan zât ile kaim sıfat anlayışını yansıtmaması açısından daha elverişlidir.

Allâh'ın kıdemi ve vahdaniyyetini ifadeden sonra vasiyyet, sıfatların müstakil bir varlığının olmayıp onların zât ile kâim olduğunu ifade eden "ve ennehû kâdirün lizâtihi, âlimün lizâtihi ..." cümlesi ile devam etmektedir.⁴⁰ Bu yaklaşım Mu'tezilî gelenekte benimsenen sıfatların zât ile aynılığı prensibini yansıtmaktadır. Sübûtî sıfatların kudret, ilim, hayat, semî', basar ve gînâ gibi gerçek varlıkları olmadığı ancak anılan manaların ismi fail sığasıyla zâta nispet edilen zihni varlıklar düşüncesini yansıtmaktadır.

Allâh'ın cisimlere ve arazlara benzemediğini belirterek tenzihçi yaklaşımı ortaya koyan Semmân, "O'na benzer hiçbir şey yoktur, O işiten ve görendir."⁴¹ ve "Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır."⁴² ayetiyle de bu düşüncesini delillendirmiştir.⁴³

Allâh'ın zâtına ait tanımlamaları barındıran ikinci şahadetten sonra Semmân üçüncü şahadetini Allâh-insan ilişkisine yönelik görüşlerini dile getirdiği ifadeleriyle sürdürmüştür. Burada salah, irade, teklif-i mâ lâ yutak, adalet ile ilgili konulara temas vardır. Bu bağlamda o, adalet prensibi gereği Allâh'ın bütün fiillerinin iyi ve güzel, aynı zamanda O'nun çirkin/kötü fiilleri işlemekten de münezze olduğunu belirtmiş böylece genel Mu'tezilî yaklaşımı benimsemiştir. Zira Mu'tezile'ye göre Allâh'ın bütün fiilleri iyi, doğru ve faydalı bir gayeye matuftur. Allâh kötü ve zararlı olanı dilemez. Bu minvalde Semmân'ın ifadesince de Allâh kötü, zararlı ve faydasız olanı irade etmez, dilemez, hoşnut olmaz, tercih etmez ve sevmez.⁴⁴

Mu'tezilî anlayışın temel konularından biri de teklif-i mâ lâ yutaktır. Semmân da Mu'tezile yaklaşımında olduğu üzere Allâh'ın kullarına güç yetiremeyeceği yükümlülükleri

³⁹ Adnan Zerzur, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fi't-tefsîr* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.) 179; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi't-tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 1/338; Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, thk. Muhammed Azîmüddin-M. Habîbullah el-Kâdirî (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 22/363; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330), 5/162.

⁴⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1714.

⁴¹ eş-Şûrâ 42/11.

⁴² el-En'âm 6/103.

⁴³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

⁴⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

yüklemeyeceğini belirtir. Adalet prensibi çerçevesinde hareket eden Semmân, günah işlemeyen hiçbir kimseye Allâh'ın azap etmeyeceğini ve kullarına zulmetmekten uzak olduğunu sözlerine ekler. Üçüncü şehadetini Allâh'ın bütün va'd ve va'dinde sadık olduğunu belirterek va'd ve vâid ilkesine işaretlerle bitirir.⁴⁵

Dördüncü şehadet nübüvvetle ilgilidir. İçeriğini Hz. Muhammed'in Allâh'ın kulu ve resulü; Allâh ve meleklerinin salavatlarının onun üzerine olduğuna dair sözleri oluşturmuştur.⁴⁶

Beşinci şehadet ahiret ahvaline dairdir. Ölüm, hesap, cennet ve cehennem hak olduğunu belirten Semmân, kıyametin gerçekleşmesi ve öldükten sonra dirilmeyi de ayet metinlerinden alıntılarla dillendirmektedir. Kulluk görevlerine de temas eden Semmân amellerinin amacını En'âm suresinde belirtilen üslupta serdetmiştir. O, "De ki: Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allâh içindir. O'nun ortağı yoktur. Bana sadece bu emr olundu ve ben (hak dine) teslim olanların ilkiyim." mealindeki ayeti, üçüncü şahıs kalıbında kendine irca ile "Onun (Semmân) namazı, her türlü ibadeti, hayatı ve ölümü Âlemlerin rabbi olan Allâh içindir. O'nun ortağı yoktur. O bununla emr olundu ve (hak dine) teslim olanlardandır." şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷ Böylece ayette belirtildiği veçhile ve ona iktibasla kulluk görevlerini yerine getirmeye çalıştığını belirtmektedir.

Beşinci şehadetini öldükten sonra hesaba çekilecek konular ile bitiren Semmân, Allâh'ı rab, İslâmı din, Hz. Muhammed'i nebi, Kur'ân'ı rehber, Müslümanları kardeş olarak gördüğünü vurgular. Yaşamın, ölümün ve öldükten sonra dirilişin de İslam üzere olmasını niyaz eder.⁴⁸

Semmân şehadetlerden sonra biri toplum diğeri kendisiyle alakalı olmak üzere bazı öğütlerde bulunur. Bunlardan ilki Mu'tezile'nin emr-i ma'ruf nehy-i münker yaklaşımıyla doğrudan ilgilidir. Mu'tezile emr-i maruf ile bireyden başlayıp topluma nüfuz eden bir iyilik ve güzelliği amaç edinmişlerdir. Semmân da buna uygun olarak insanlara, bireysellikten öte birlik ve beraberlik içerisinde olmaya vurgu yaparak "kulluk yapanlarla kul, şükredenlerle şükreden olmayı ve bütün Müslümanlara öğütte bulunmayı" vasiyet etmiştir.⁴⁹

Kendisiyle alakalı vasiyeti ise teçhiz-ü tekfîne dairdir. Sünnete uygun ve doğru bir biçimde teçhiz görevinin yerine getirilmesini isteyen Semmân, menkul ve gayri menkul varlıklarının toplamının üçte birini eksiksiz ve tam olarak Müslüman fakirlere tasadduk edilmesini istemiştir. Manifesto olarak adlandıracağımız kısma tam da burada açıkça temas edilmiştir. Zira anılan tasaddukun yerinin ehlü'l-adl ve't-tevhid yani Mu'tezile mensupları hatta onlardan da Zeydiyye ve Hârûniyye olması gerektiğini açıkça dile getirmiştir.⁵⁰

Zeydiyye Zeyd b. Ali'ye nispetle kurulmuş menzile ilkesinin dışında Mu'tezile'nin esaslarını benimsemiş bir fırkadır.⁵¹ Hârûniyye ise el-Müeyyed Billâh Ahmed b. Hüseyin b. Hârûn'un (ö.

⁴⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

⁴⁶ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

⁴⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

⁴⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

⁴⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

⁵⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

⁵¹ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/329.

411/1021) nispeti olup onun takipçilerini ifade için kullanılmıştır. Ahmed b. Hüseyin Bağdat Mu'tezilî kelâmı, Zeydî fikhının yanında Hanefî fıkhi da tahsil eden, hadis rivayeti icazeti alan aynı zamanda Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) takdir ettiği birisidir. Fakat daha çok siyasi mücadele ile hayatını geçirmiş, imam olacak kişinin imametini ortaya koyması ve zalimlerle mücadele etmesi gerektiği prensibi ile başarılı-başarısız isyan girişimlerinde bulunmuştur.⁵² Bu yönüyle Hâruniyye'nin Zeydiyye'nin aktif ve dinamik yönünü yansıttığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşımın Semmân'ı da etkilediği aşikârdır. Zira Semmân'ın sözlerindeki vurgu onun mücadelecî yönünü açıklar mahiyettedir.

Hadisçi kimliğiyle bilinen Semmân'ın vasiyetindeki i'tizâlî vurgular, onun kelâmî paradigmasını net bir şekilde yansıtmaktadır. Dikkat çeken de muhaddis bir şahsiyetin açıkça i'tizâlî yönüne vurgu yapmasındadır. Vasiyetteki Mu'tezile vurgusu iki açıdan değerlendirilebilir. İlki yaşadığı dönemde bölgede i'tizâlî fikirleri söylemenin sakıncalı görülmemesidir. Zira Semmân'ın yaşamış olduğu dönem Büveyhîlerin düşünsel anlamda henüz etkilerini tamamen yitirmediği bir döneme rastlamaktadır. Sâhib b. Abbâd ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî düşünceyi benimseyen şahsiyetlerin devlet kademelerinde görev yaptıkları dönemi takip eden yıllardır. Nitekim Semmân'dan eğitim almış öğrencilerin ona ait bir kitabı başkaları görecektir şekilde taşımaları⁵³ bu yönde bir baskı olmadığını gösterebilir. Bu atmosferde Semmân i'tizâlî kimliğini vasiyetinde açık bir şekilde ortaya koymakta bir mahzur görmemiştir.

İkincisi de kendi ve kendi gibi düşünenlerin maruz oldukları baskı karşısında düşüncelerinde değişme olmadığı ve fikirlerinde ısrar ettiğini açıkça ortaya koymadığıdır. Döneminde Mu'tezile kimliği sebebiyle bizzat kendisinin eleştiriye maruz kalıp kalmadığına dair herhangi bir tespit söz konusu değildir. Lakin Gazneli Mahmûd (ö. 421/1030) Rey şehrini fethettiğinde Sahib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) eserlerinin bulunduğu yeri Râfızîlere ve bid'at ehline ait kitapların olduğunu söyleyerek özellikle kelâm kitaplarını yakılmasını emrettiği bilinmektedir.⁵⁴ Bu, toplumda i'tizâlî fikri benimseyenlerin Râfızî damgası yiyeceği ve toplumdan dışlanacağı kanaatini güçlendirmektedir. Böyle bir atmosferde Semmân takipçilerinin kuvve-i maneviyelerini zinde tutmak için Mu'tezile'ye aidiyet tavrını net bir şekilde ortaya koyma ihtiyacı hissetmiş olabilir.

Semmân'ın yaklaşımını vasiyet bırakmanın gerekliliğine dair sünnete uyma hassasiyeti olarak görmek de mümkündür. O da vasiyet bırakırken maddi varlıklarını taksimi esnasında kendisini ait hissettiği grubu beyan etmiş ve takipçisi olduğu ekolün değerlerine de temas etmiştir. Her şeye rağmen mirasın belirli bir gruba tahsis edilmesi mezhep taassubu olarak yorumlanmaktan hali değildir.

İkinci vasiyet içerisinde Semmân hayatta iken yapması gerekirken yerine getiremediği zekât, adak, keffâret, fitre gibi Allâh'a ait hakların yine kurbiyyet amacıyla verilmesi gereken hayırların da mirastan verilmesini vasiyet etmiştir.⁵⁵

⁵² Mustafa Öz, "Müeyyed Billah Ahmed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/480.

⁵³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/210.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbad (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2/697.

⁵⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1715.

Üçüncü vasiyet başlığı altında Semmân'ın vasiyette bulunduğu iki kişiden ve diğer inananlardan ölümünden sonra yapılmasını istediği bazı talepleri olmuştur. Bunları, vefatından sonra ölünün ardından yapılmasına şeriatın izin verdiği haccetme; umre yapma; Hz. Peygamber, diğer peygamberler, imamlar ve salihlerin kabirlerini ziyaret etme; sadaka verme, Kur'ân okuma ve güzel dualardan bulunma olarak sıralamıştır. İbadetlerde niyabet başlığı altında ele alınan bu talepler İslâm mezhepleri arasında farklı yaklaşımların görüldüğü bir alandır. Genel olarak Ehl-i sünnet kaynaklarında Mu'tezile için "İnsan için çalıştığından başka eline geçecek yoktur"⁵⁶ ayeti fehvasınca dirilerin ölümlerine adına yapacaklarından fayda göremeyeceği fikrini benimsedikleri belirtilmiştir. Oysa konunun bu denli genel olmadığı çalışmalarda ortaya konmuştur.⁵⁷ Fakat Mu'tezilî-Zeydîler için durum daha farklıdır. Zira onlar itikatta Mu'tezilî iseler de fıkhıta Hanefîlerdir. Hanefîler de hayatta olanların ölümlerine adına yapacakları iyiliklerin fayda vereceği görüşünü benimserler. Bu taleplerinde Semmân'ın Hanefî fıkhını takip ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu vasiyet Mu'tezilî-Zeydîlerin konuya yaklaşımını ortaya koymasından örnekte teşkil etmektedir. Zira Semmân taleplerinde hem mali hem de mali-bedeni mürekkep ibadetlere yer vermiş ve hukukî açıdan Hanefî mezhebinin yaklaşımını benimsemiştir.

Semmân'ın iyiliklerin gerekçesini açıklarken dile getirmiş olduğu unsurlar Mu'tezile'nin tevbe görüşünü yansıtmaktadır. Zira Semmân bu iyiliklerin küçük ve büyük günahların affı için yapıldığını belirtmektedir. Fakat affın olabilmesi için de terk ettiği yükümlülükler ve işlediği günahlardan tevbe edilip pişmanlık duyulanlar kaydını düşmektedir.⁵⁸ Böylece o, aslında satır arasında Mu'tezile'nin günahlar ancak tevbe ile af olur temel yaklaşımına temas etmektedir.

Dördüncü vasiyet başlığı altında üzerinde hakkı olan ya da kendini sorumlu tutan herkesin haklarını helal etmesini, vasiyetinde dile getirdiklerinin yerine getirilmesini, erteleme ve ilgisizlikten kaçınmalarını istemektedir.⁵⁹

Vasiyeti nakleden yazarların Semmân ya da onun düşünceleri hakkındaki kanaatlerine de temas etmekte yarar vardır. Zemahşerî, Semmân'a olumlu yaklaşmış, onun vasiyetini aktarmış hatta *el-Muvâfaka* adlı eserini ihtisar etmiştir. Bunda itikadî açıdan Semmân ile Zemahşerî'nin itizâlî fikirlerde paydaş olmasının etkisi olduğu açıktır.

İbnü'l-Adîm de Semmân hakkında bilgi vermekte ve vasiyetini aktarmaktadır. Fakat Semmân hakkındaki yorumunda onu onaylamadığını içeren ifadeler yer vermiştir. Mesela Semmân'ın hayatına dair bilgi verdiği yerdeki "Hıfz ve sikada seçkin bir düzeyde iken bu halini Mu'tezile mezhebine intikaliyle ifsad etti."⁶⁰ cümlesi ile vasiyeti aktardıktan sonra kullanmış olduğu "Kalemimim icra ettiği sünnete muhalif ve bid'ati haiz bütün söylemlerden Allâh'a sığınırım."⁶¹

⁵⁶ en-Necm 53/39.

⁵⁷ Konu hakkında geniş malumat için bkz. Mehmet Erdem, "İbadetlerde Niyabet Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (Mayıs 2007), 220-223; Semmân'ın hadisçi yönü onun nakle de önem verdiğini göstermektedir. Bu bağlamda Mu'tezile anlayışında aklın ve naklin rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (yaz 2018), 55-76.

⁵⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1716.

⁵⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1716.

⁶⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1706.

⁶¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1716.

ifadesi onun Semmân'ın i'tizâlî yönünü tasvip etmediğini göstermektedir. O, özellikle ikinci cümlede sünnî anlayışa muhalif olan bir şeyi alıntılama yoluyla dahi olsa aktarmaktan dolayı Allâh'a sığınmaktadır. Bu tutum, İbnü'l-Adîm'in itikatta Ehl-i Sünnet'i benimsemiş olması ile açıklanabilir. Kaldı ki kendisi Eyyûbî yönetiminde etkili ve göz önünde bir şahsiyettir. Eyyûbîler dönemi Sultan el-Melikü'l-Azîz (1216-1237) hem de II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf döneminde (1237-1260) vezirlik görevi yürütmüştür.⁶² Bu sebeple olsa gerek İbnü'l-Adîm, Ehl-i Sünnet'e muhalif bir anlayışı aktarmakla beraber onun Mu'tezilî olduğuna vurgu yapıp bid'atına da dikkat çekmiştir.

Hadisçilik yönleri ile bilinen bazı âlimlerin Semmân'a yaklaşımının daha keskin olduğu görülmektedir. Sem'ânî ve Zehebî bunlardandır. Sem'ânî, hadis ilminde güvenilir, hafız konumunda olduğunu belirtmesine rağmen tercihli fiillerini insanın kendisinin yarattığı düşüncesi sebebiyle Semmân'ı zararlı bir Kaderiyye mensubu olarak nitelemiştir.⁶³

Hadis hafızı Zehebî de Semmân'ın "hadis yazmayan imanın tadını tatmamıştır."⁶⁴ sözüne tarizde bulunmuş ve onun hadisle ilgilenmesinin beyhude olduğunu ima edencesine "imanın tadını alsaydı hadisten faydalanırdı."⁶⁵ demiştir. Bu yaklaşımlar mezhebi temayüllerin insanları konumlandırmada ne kadar etkili olduğunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Sonuç

Semmân'ın kelâmî mezhebi kaynaklarda Mu'tezile olarak belirtilmiştir. O, bırakmış olduğu vasiyette mirasının Mu'tezile mensuplarına bırakılmasını istemekle bunu açıkça göstermiş ayrıca Mu'tezilî paradigmanın temel unsurlarını taşıyan söylemlerde bulunmuştur. Semmân, vasiyetinde Allâh'ın vahdaniyeti ve kıdem sıfatı üzerinde durmuş, kudret, ilim, hayat, semî, basar ve ğınâ sıfatlarının müstakil varlığının bulunmadığını, onların zât ile kaim olduğunu dile getirmiştir. Allâh'ın cisimlere ve arzulara benzemediğini belirterek tenzihçi bir yaklaşımı öne çıkarmıştır. Allâh'ın zatı ve sıfatları meselesinin dışında Mu'tezile mezhebinin görüşlerinin belirginleştiği irâdî fiillerin yaratılması, hüsün-kubuh problemi, adalet, va'd-vaîd, teklif-i mâ lâ yutak ve günahların affı gibi konularda da Mu'tezile mezhebinin yaklaşımını benimsediği tespit edilmiştir. Bununla beraber Mu'tezilî doktrinden ayrıldığı yerler de olmuştur. Fıkıhta Hanefî olması sebebiyle olsa gerek hayatta olanların ölmüşler adına yaptıkları iyiliklerin ölmüşlere fayda vereceği fikrini destekleyen taleplerde bulunmuştur.

Daha çok sika bir hadis hafızı olarak anılan Semmân, Mu'tezile mezhebi mensuplarının hadisle ilgisini ortaya koyması açısından iyi bir örnektir. Zira o, Mu'tezile'ye nispet edilen hadise değer vermedikleri kanaatini çürütenlerden biri olmuştur. Bununla beraber bazı hadisçiler tarafından

⁶² Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 495; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986-2000), 48/424.

⁶³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/210.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995-2000), 9/22; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1712.

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/57.

da tenkit edilmiştir. O, i'tizâlî fikirleri sebebiyle eleştiriye maruz kalmış fakat güvenilirliği, gayreti ilmiyyesi ve kabiliyeti sebebiyle muhalifleri tarafından dahi övgü ile anılmıştır.

Çıkar Çatışması

Makale yazarı Dr. Ömer SADIKER, Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayınlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

Vasiyetin Arapça Metni

أبنا زينب بنت عبد الرحمن بن الحسن الشعري قالت: أخبرنا أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، وقرأته بخط الزمخشري على النسخة التي بخطه من معجم السمان، والنسخة موقوفة على تربة الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ببغداد، وصورة ما شاهدته بخط الزمخشري نسخة كتاب وصية نقلتها من خطه:

هذا ما أوصى اسماعيل بن علي بن الحسين السمان، المعروف بأبي سعد، في صحة من عقله وبدنه وجواز أمره، وذلك في شهر ربيع الآخر من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة.

وهو يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير.

ويشهد أنه تعالى واحد لا ثاني له في الأزل وأنه قادر لذاته، عالم لذاته، حي، سميع، بصير، غني فيما لم يزل ولا يزال، وأنه لا يشبه الأجسام ولا الأعراض، «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير».

ويشهد أن أفعاله كلها حسنة، وأنه منزه عن فعل القبائح وأنه تعالى لا يريد المعاصي ولا يشاؤها ولا يرضاها ولا يختارها، ولا يجبها، ولا يكلف العباد ما لا يطيقونه ولا يعذب أحدا بغير ذنب، وأنه متكبر عن ظلم عبده صادق في جميع وعده ووعدته.

ويشهد أن محمدا عبد الله ورسوله، صلوات الله عليه، وصلوات ملائكته.

ويشهد أن الموت حق، والحساب حق، والجنة حق، والنار حق، وأن «الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور» وأن صلواته ونسكه وحياه وماتته لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمر، وهو من المسلمين، وأنه قد رضي بالله ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله نبياً، وبالقرآن إماماً، وبالمسلمين إخواناً، على ذلك حيي، وعليه يموت، وعليه يبعث حياً إن شاء الله.

وأوصى من خلف بعده أن يعبدوا الله في العابدين، وأن يحمده في الحامدين، وأن ينصحوا لجماعة المسلمين، وأن لا يموتن إلا وهم مسلمون.

وأوصى أنه إذا حدث به حدث الموت الذي جعله الله عدلاً بين عباده، وحثاً على خلقه أن يبدأ من تركته بكفنه وحنوطه، وما لا بد منه في تجهيزه بالسنة، والمعروف، ثم يقضى دينه، ويترضى غرمائه، ثم يخرج من جميع ما خلفه من العين والدين والكتب جميع ماله مما مات عنه من سائر أملاكه من دور وأراض، وغير ذلك، ثلث جميعه تاماً وافياً كاملاً فيصدق به على فقراء المسلمين من أهل العدل والتوحيد، المعتزلة منهم، والزيدية، والهارونية (و) يخرج ذلك عن سائر حقوق الله الواجبة كانت عليه، اللازمة له من زكاة واجبة، أو نذر، أو كفارة أو صدقة واجبة، لزمه في حال حياته صرفها إلى الفقراء، وعن سائر القرب اللازمة كانت له، قل أو كثر، مما سمي أو لم يسم، وأسند وصيته هذه إلى فلان، وفلان.

وأوصى إليهما وإلى المسلمين عامة بأن يبروه بما أمكنهم من وجوه البر من حج، أو عمرة، أو زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، أو غيره من قبور الأنبياء، والأئمة، والصالحين، أو صدقة، أو قراءة قرآن، أو غير ذلك مما يجوز أن يبر به الميت بعد وفاته على ما يسوغه الشرع، أو يدعو له بأدعية حسنة صالحة، ليغفر الله ذنوبه من صغير أو كبير بعد ما تاب وندم على جميع ما ترك من الواجبات، أو أتى من المقبحات لقبحها، وعزم أن لا يعود إليها.

وأوصى أن يستحلوا له كل من عرفوا، أو ظنوا أن له تبعه أو حقاً عنده، وأن يقوموا بحق الله، وكل ما أوصى به، وأن يحذروا تأخير ما يمكن تعجيله، والتهاون بما يجب الجد والانكماش فيه.

فقبل ذلك كله فلان وفلان بعد أن قرئ عليهما الكتاب، فعرفا ما فيه، واعترفا بصحته، وذلك في صحة من عقلهما وبدنهما، وجواز أمرهما، طائعين غير مكربين وذلك في شهر ربيع الآخر من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة.

هذا ما نقلته من خط الزمخشري وأنا أستغفر الله من إجراء قلبي بكل ما هو على خلاف السنة، وعلى موافقة البدع.

Kaynakça

- Adnan Zerzur. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fi't-tefsîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Akın, Murat." Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (Yaz 2018), 55-76.
- Alibekiroğlu, Fatmanur vd. "Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö.388/998) ve Horasan'da Hanefilik-Mu'tezile Eetkileşiminin İlk Tezahürleri". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Güz 2019), 203-210.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Arı, Abdüsselam. "Vasiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/555. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bikâ'î, Ebû'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Muhammed Azîmüddin-M. Habîbullah el-Kâdirî. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330.
- Ca'fer b. Ahmed, *Mî'râcü'l-küsâlâ ilâ ma'rifetillâhi taâlâ*. b.y: y.y., 2020.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Şerhu Uyûni'l-mesâil / Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Çiçek Hacı - Kaya Osman. "Ebû Sa'd es-Semmân İsmâîl ve "el-Muvâfakat Beyne Ehli'l-Beyt ve's-Sahâbe". *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6/34 (Mart 2019), 709-721.
- Erdem, Mehmet. "İbadetlerde Niyabet Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (Mayıs 2007), 220-223.
- Ferîd b. Ferîd el-Hâce. "Mukaddime". *Kitâbü'l-Muvâfaka beyne ehli'l-beyt ve's-sahâbe*. mlf. Ebû Sa'd es-Semmân. 7-12. Kuveyt: Meberratü'l-Âl ve'l-Eshâb, 2017.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Şifâü'l-galîl fimâ fi kelâmi'l-'Arab mine'd-dahîl*. thk. Muhammed Keşşâş Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I/189;
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbad. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-2000.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977-1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*. thk. Abdulfazî Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004.

- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücâmü'z-zâhire*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi/el-Munye ve'l-Emel*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Hızır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Kandemir, Yaşar. "Semmân İsmâil b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/496-497. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed Billah Ahmed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/480. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Recep Abdülcevvad İbrahim. *el-Mu'cemü'l-Arabî li-esmâi'l-melâbis fî dav'i'l-meâcim ve'n-nusûs el-mûsega mine'l-câhiliyye hatte'l-asri'l-hadîs*. Kâhire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2002.
- Sadiker, Ömer. "Ebû Sa'd es-Semmân". *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1977.
- Sem'ânî Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-kebîr*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. I-II Bağdad: Rîâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1975.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Matbaatü Hükümet, 1973.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986-2000.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 2002.



İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi

Fakhr al-Dîn al-Râzî's Mu'tazilî Inclination on the Ontic Value of Divine
Attributes

Mehmet AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hakkari/Türkiye
Assistant Professor Dr., Hakkari University, Faculty of Theology, Hakkari/Türkiye
aktashmehmet@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4058-9791 | ror.org/00nddb461

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
06 Mart 2022	06 March 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
19 Haziran 2022	19 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 Aktaş).

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 Aktaş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Aktaş, Mehmet. “İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 43-70. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1083781> ”

Öz

Bu makale müteahhirîn dönem Eş'arî kelâm âlimlerinden Fahreddîn er-Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değeri hususunda Mu'tezilî eğilim gösterdiğini ve onu bu hususta haleflerinin de takip ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Kelâm ilminin en hararetli tartışma sahasına sahip olan ilâhî sıfatlar problemi itikadî mezhepler bazında ve dönemsel olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî öncesi Mu'tezilî âlimler Allah'a nisbet edilen sıfatları nominal tarzda değerlendirmiştir. İlk defa Ebû Hâşim'le beraber bu nisbete gerçekçi bir tavırla yaklaşım gösterilmiş; ilâhî sıfatların tikel bir gerçekliği kabul edilmesine de bunlar kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller şeklinde kabul edilmiştir. Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcılar ise bu tümel modeli benimsiyor olsun ya da olmasın ilâhî sıfatlara tikel özellikler şeklinde gerçek varlık atfında bulunmuştur. Herhangi bir şekilde tümel kategorisine yer vermeyen Eş'arîlik mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Tanrı'nın zâtı tarafından taşınan sıfatlar tikel özelliklerden ibarettir. Ebû Hâşim gibi hâller/ahvâl adı altında tümellere yer açan Bâkîllânî ve Cüveynî Eş'arî mezhebine uyumlu bir sistemde tümel sıfatlara yol açan tikel özellikleri kabul etmişlerdir. Düşünce sistemini tikeller ve tümeller ikili kategorisi çerçevesinde inşa eden Müteahhirîn Eş'arî kelâmcıları ise "sıfatlar zâtın ne ayıdır ne de gayrıdır" meşhur sözünün yol açtığı paradoksu aşmak için tümel ve yüklem teorilerine başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Tikel özelliklere nispetle daha düşük bir varlık derecesine sahip olan tümel özellikler esas alınarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin tikel sıfat teorisi Ebû Hâşim'in tümel teorisine (hâller) bağdaştırılmak istenmektedir. Bu bağlamda mütekaddimîn kelâmcılar tarafından ontik zeminde tartışılan ilâhî sıfatların değeri Müteahhirîn dönemde epistemik zemine çekilmiştir. Fahreddîn Râzî ilk kelâm eserlerinden son kelâm eserlerine değin ilâhî sıfatların ontik değerine karşı mesafeli olmuştur. Özellikle önerme yapısında yüklem olmaya elverişli olan "âlim" türetilmiş kelimesi ile yüklem olmaya elverişli olmayan "ilim" mastarının aynı maksadı karşıladığının ifadesi ve manevî sıfatların nefsî sıfatlar sayılması bu mesafenin en önemli belirtisidir. Bu makale Fahreddîn Râzî, İcî, Teftâzânî, Cürçânî ve Devvânî gibi müteahhir dönemin öne çıkan düşünürlerinden hareketle ilâhî sıfatların ontik bağlamda tikel gerçeklikten tümel gerçekliğe doğru değerlendirilmeye tabi tutulduğu ve Ebû Hâşim'in ontik bağlamda ilâhî sıfatlara bakışına bu dönemin kelâmcıları tarafından sıcak bakıldığını göstermeye çalışmaktadır. Tanrı'nın âlim olma yüklemi baz alınarak Ebû Hâşim el-Cübbâî öncesi Mu'tezile'nin "Tanrı âlimdir" önermesinin ontik bağlamda ne anlama geldiği tahlil edilecek, ardından da tümeller çerçevesinde müteahhir Eş'arî kelâmcıların söz konusu önermeye bakışı tahlile tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, ilâhî Sıfatlar, Hâller, Tümeller, Tikeller, Mu'tezile, Râzî.

Abstract

This article tries to show that Fakhr al-Dîn al-Râzî, one of Ash'arî theologians of the contracting period, showed a Mu'tazila tendency regarding the ontic value of divine attributes and his successors followed him in this regard. The problem of divine attributes, a heated discussion area of theology, has been interpreted differently by the theological sects over centuries. Mu'tazila scholars before Abu Hâshim al-Jubbâî regarded those attributes as nominally attributed to God. For the first time, with Abu Hâshim, this relation was approached with a realistic attitude: Although divine attributes are not accepted as particular realities, they are viewed as states/ahwâl, the universal model of kalam atomism. The pre-Gazzâlî Ash'arî theologians, on the other hand, ascribed real existence to divine attributes as particular properties, whether they adopted this universal model or not. According to Abû al-Hasan al-Ash'arî, the founder of Ash'arism, which does not include the universal category in any way, the attributes carried by God's essence consist of particular qualities. al-Bâqillânî and al-Juwaynî, who, like Abu Hâshim, made room for universals under the name of states, accepted particular qualities that led to universal attributes in a system compatible with Ash'arism. Muta'akhhirûn Ash'arî theologians, building their thought system within the framework of the particular-universal dichotomy, felt the need to apply the theories of universals and predication to overcome the paradox caused by the famous motto "Attributes are neither Him nor other than Him". On the basis of universal properties that have a lower degree of existence compared to particular properties, Abû al-Hasan al-Ash'arî's theory of particular attributes is intended to be associated with Abu Hâshim's theory of universal (state). In this context, the value of divine attributes discussed on the ontic ground by the muta'akhhirûn theologians was drawn to the epistemic ground in the muta'akhhirûn period. From the first kalâm works of Fakhr al-Dîn al-Râzî to the last kalâm works, he was distant from the ontic value of divine attributes. The statement that the derived word "knower", which is appropriate for being a predicate in the propositional structure, and the infinitive "knowledge", which is not appropriate for being a predicate, meet the same purpose, and that divine attributes are considered divine essence are the most important indications of this distance. Reviewing the works of prominent theologians, scholars of

the time such as Fakhr al- Dîn al-Râzî, Ađud al-Dîn al-Ijî, Sa'd al-dîn al-Taftâzânî, al-Jurjânî, and al-Dawâni, this article aims to demonstrate that Abu Hâšim's view of the divine attributes in the ontic context was welcomed and that the evaluation of divine attributes shifted from particular realities to universal ones in the ontic context. The meaning of "God is knower" proposition according to the pre-Mu'tazila in the ontic context will be analyzed. Then, its meaning according to Ash'arite theologians from their framework of universals, will be investigated.

Keywords: Kalam, Divine attributes, Ahwâl (states), Universals, Particulars, Mu'tazila, al-Râzî.

Giriş

Müteahhir dönem Eş'arî kelâmında tümele dayalı sistemin sağladığı avantajla ilâhî sıfatların ontik açıdan tümeller şeklinde bir yoruma dayandığı ve Ebû Hâšim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) sıfatlara bakışının model alındığı bu makalenin temel iddiası olarak öne çıkacaktır. Bu iddia doğrultusunda teorinin daha açık şekilde anlaşılması için bir dizi kelâmcının sıfatlara bakışı spesifik bir örnek üzerinden tanıtılmaya çalışılacaktır. Spesifik örnekler arasında en yaygın kullanılan *ilim* ve *âlim* olduğundan bu iki terim merkeze alınacaktır. Dolayısıyla tahlile tabi tutulacak önerme "Tanrı âlimdir" şeklinde bu makalede karşımıza çıkacaktır.

Klasik felsefe ve mantığın kavram haritasıyla ilerlemeye çalışan dönemin kelâmcıları bir yandan tevarüs ettikleri kelâm geleneğinden kopmamaya gayret eder öbür yandan da klasik mantığa bağlılıklarının altını çizerler. Büyük ölçüde tikel bir varlık anlayışının ve buna bağlı bir akıl yürütme metodunun hâkim olduğu klasik anlayış ile felsefî kelâm anlayışını bağdaştırma girişiminde bulunurlar. Bu girişimin en önemli aktörleri arasında Râzî (ö. 606/1210) ve Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) yer aldığı gözlerden kaçmamaktadır. Söz konusu aktörlerin yorumlarından hareketle klasik dönemin en hararetli tartışmalarından biri olan ilâhî sıfatlara atfedilen ontik değerlerin felsefî kelâm döneminde nasıl bir yoruma dayandırıldığı açıklığa kavuşturulması gereklilik arz eder. Bu makale sayesinde "felsefî kelâm" geleneğine mensup Eş'arî düşünürlerin ilâhî sıfatlara atfedilen gerçek ve tikel varlık atfından nispeten daha düşük bir varlık derecesine sahip olan tümel varlık atfına temayül gösterdiği; nihayetinde de bu konunun çözümünün zorluğundan ötürü çekimser bir tavır takındığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Makalenin odak noktası Râzî tarafından ilâhî sıfatlara atfedilen ontik değerlerin derecesidir. Ancak bunun daha sağlıklı bir şekilde belirginlik kazanması için klasik dönem ile Râzî ve sonrası dönemin bu husustaki mukayesesi gereklidir. Söz konusu mukayese dolayısıyla bu makalede geniş bir literatür taraması zorunluluk arz eder. Bu literatür Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) eserlerinden Celâleddîn ed-Devvânî'ye (ö. 908/1502) kadar devam etmektedir. Makalede geniş bir literatür ağına başvurma gerekliliği Râzî'nin ve Râzî sonrası dönemin düşünce dünyasında yer alan ilâhî sıfatlara yaklaşımı daha sağlıklı değerlendirmeye yarayacağı kanaatindeyiz.

Gazzâlî öncesi kelâmcıların ilâhî sıfatlara atfettiği ontik değer baz alındığında dörtlü bir taksimle karşılaşılır. Bu taksimler birer teori olarak makalenin birinci bölümünü oluşturacak ve her bir teoriye isimler verilip makalenin akışında bunlara teori-1, teori-2, teori-3 ve teori-4 şeklinde rakamsal olarak atıflarda bulunulacaktır.¹ İkinci bölümde Râzî'nin geleneksel Eş'arî teorisi ile Ebû Hâšim'in sıfat teorisini bağdaştırma çabası ele alınacak ve klasik sıfat savunucularının meşhur

¹ Teorilerin isimlendirilmesi hususunda benimle fikirlerini paylaşan Doç. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ederim.

söylemi olan “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” şeklindeki meşhur sözün doğurduğu muğlaklıktan dolayı Râzî'nin Mu'tezilî ilâhî sıfat teorisine temayül gösterdiği ortaya konacaktır. Son bölümdeyse söz konusu meşhur söyleme duyulan soğukluk hem mütekaddim hem de müteahhir Eş'arî kelâmcılar üzerinden gösterilecek, Râzî'nin makalenin konusu olan bu bağdaştırma girişiminin izleri Cüveynî (ö. 478/1085) ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) imalarıyla ele alınacak ve Râzî sonrası dönemde ilâhî sıfatlar tartışmasının ontik bağlamdan epistemik bağlama doğru çekilme arzusu bazı kelâmcılarla örneklenecektir. Teoriler bazında bir dizi mukayeseyi barındıracak olan bu makale teorilerin geliştirilme amacı ve temellendirilme girişimlerini ele almayacaktır.

Çağdaş kaynaklarda Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değeri konusunda geleneksel Eş'arî düşüncesinden Mu'tezilî düşünceye doğru eksen kaymasına dair herhangi bir bulguya rastlamadık. Râzî'nin ilâhî sıfatlar düşüncesini konu alan Abdullah Arca ve Râzî'nin kelâm sistemi ile Mu'tezilî kelâm sistemini mukayese eden Hadîce Hammâdî'nin bu makalede çizmeye çalıştığımız çerçeveye değinmediklerini belirtmemiz gerekir. Her iki araştırmacıya göre de Râzî Eş'arîliğin geleneksel sıfat teorisini savunmuş ve sürdürmüştür.²

1. İlâhî Sıfat Ontolojisine Dört Farklı Yaklaşım

Kelâmcılar “Allah âlimdir” önermesinin metafizik açıklamasına dair dört farklı görüş zikretmişlerdir. Bu görüşlerin yoğunlaştığı nokta önermenin yüklemidir. Olumlu ve olumsuz taraflarına değinmeksizin birer teori şeklinde tanıtacağımız bu görüşler sırasıyla şunlardır:

Teori-1: Özdeş Sıfat Teorisi: Allah'ın zâtı âlimdir. Kadîm varlık alanında Allah'ın zâtı dışında başka bir şeyden bahsedilemez. Önermeyi oluşturan hem konu hem de yüklem aynı müsemâmây göstermektedir. O da Zât-i ilâhî'dir. Bu bakış açısı tam anlamıyla adcı bir yaklaşımdır. Ebû Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50 [?]) bu görüşün en bilinen savunucularındandır. Kısacası kadîm varlık alanında zât dışında başka bir tikel varlık yoktur.³ Kadîm varlık alanını ve ilâhî sıfatlar teorisini aşağıdaki şemayla simgelemek mümkündür:

Sözcükten ibaret âlim yüklemi

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî	Hâdis Varlık Alanı: Zeyd'in cevherinden bir cevher + ilim arazi
--	--

Bu teoriye göre hâdis varlık alanındaki cevher-araz ilişkisinden doğan hükümlerin aynısı kadîm varlık alanına taşınmaz. Söz gelimi Zeyd'in âlim adını alması Zeyd'in bünyesini oluşturan cevherlerden bir cevherin ilim arazını taşımasından kaynaklanmaktadır. Ne var ki, kadîm varlık alanında Tanrı'nın âlim adını alması ilim manâsından kaynaklanmamaktadır. Bu bağlamda Zeyd'in âlim oluşu cevher + ilim araz demek iken Tanrı'nın âlim oluşu ise bu türden bir açıklamaya dayandırılmaz. Bu alanda bahse konu olan varlıkların tümü tikeldir. “Tanrı âlimdir”

² Bkz. Hadîce Hammâdî, *Menhecü'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile* (Lübnan: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 446; Abdullah Arca, *Fahreddin Razi'ye Göre Allah'ın Sıfatları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, 2017).

³ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (Amman: Dâriü'l-Feth - KURAMER, 2008), 258; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Na'im Zerkûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015), 1/151.

önermesindeki yüklem ister “Tanrı’nın âlim oluşu O’nun zatıdır” ister de “O’nun âlim oluşu cahil olmadığı anlamına gelir” şeklinde açıklansın neticede zâtın gerçekliği dışında başka bir gerçeklikten söz edilemez.⁴

Ebü’l-Hüzeyl’in bu teorisi Ebü’l-Hasan el-Eş’arî tarafından Aristoteles’in Tanrı algısına benzetilmiştir.⁵

Teori-2: Tümel Sıfat Teorisi: Söz konusu yüklem (...âlimdir) Allah’ın zatına zâid olan bir sıfatı göstermektedir. Bu sıfat Ebû Hüzeyl Allâf’ın iddia ettiği gibi sadece bir adlandırmadan ibaret değildir. Aksine varlıksal bir tümeldir (vücûdî). Tümel olduğu için de onun tikel bir gerçekliğinden söz edilemez. Allah’ın *âlim oluşu* taşıyıcılık ilişkisine dayanmamaktadır. Başka bir ifadeyle Allah’ın zâtı “ilim” adında tikel bir özellik olan mânâyı taşıdığından dolayı “âlim” adında bir hâl ve sıfatına sahip olmamıştır. Bu sıfat herhangi bir mânânın taşıyıcılığı için ortaya çıkmadığından dolayı manevî sıfat yerine nefsî sıfatlardan biri sayılır. Bu görüşün savunucusu Ebû Hâşim Cübbâî’dir. Böylece realist bir bakışla söz konusu önerme değerlendirilmeye tabi tutulmuş; tümel ve yükleme dayalı ilâhî sıfat görüşü ilk defa Ebû Hâşim tarafından kelâm literatürüne kazandırılmıştır. Kısacası zât ile beraber tümel sıfatlar söz konusudur. Bu teoriyi aşağıdaki şemayla simgelemek mümkündür:

Tümel bir yüklem olan âlim hâli

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî	Hâdis Varlık Alanı: Zeyd’in cevherlerinden bir cevher + ilim arazi (Zeyd’in bünyesi âlimdir)
--	---

Bu teori de bir önceki teori gibi hâdis varlık alanındaki cevher araz ilişkisini kadîm varlık alanına taşınmamaktadır. Yani Zeyd’in âlim oluşu cevher + ilim arazi taşıyıcılığıyla açıklansa bile Tanrı’nın âlim oluşu zât + ilim mânâsı şeklindeki bir açıklamaya dayanmaz. Ancak Ebû Hâşim ilk defa Tanrı’ya yüklenen “âlim olma” durumunun adlandırmanın ötesindeki bir sâbitliği gösterdiğini ifade etmiş ve bunun tikel bir gerçekliğe sahip olmadığından dolayı da gerçek varlık kümesi içerisine giremeyeceğini savunmuştur. Kısacası Allâf’ın teorisinde önermenin hem konusu hem de yüklemi tikel gerçekliğe sahip olan bir müsemâmâyı gösterir. Bu müsemâmâ da sadece Zât-i ilâhî’dir. Buna karşın Ebû Hâşim’e göre önermenin konusu tikel varlığa sahip Tanrı’nın zâtını, yüklem ise tümel gerçekliği gösterir. Yani her iki terimin gösterdiği müsemâmalar birbirinden ayrıdır.

⁴ Özdeş Sıfat Teorisi’ni (teori-1) İbrâhîm en-Nazzâm’ın (ö. 231/845) olumsuz mefhum içeriğine sahip yüklem anlayışını kapsar şekilde kullanılmaktadır. Nitekim Nazzâm’a göre “Tanrı âlimdir” önermesi “Tanrı cahil değildir” gibi yüklemi olumsuz mefhumla sahip bir önermeye denk düşer. Yapı bakımından Nazzâm ile Allâf’ın söz konusu önermeye bakışları farklı olsa da, netice itibarıyla her ikisinin bakış açısında Zât dışında başka bir durum söz konusu değildir. Nazzâm ve Allâf’ın “Tanrı âlimdir” önermesini farklı şekillerde yorumlayışı için bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 198-199.

⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 2/364.

Cüveynî ilk dönemlerinde teori-2'yi teslis anlayışıyla eşdeğer görür.⁶

Teori-3: Tikel Sıfat Teorisi: Ebû Hâşim'in muasırı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve ona ilham kaynağı olan İbn Küllâb'a (ö. 240/854 [?]) göreyle önermenin yüklemi bir addan ibarettir. Başka bir deyişle Allâf'ın teorisine paralel şekilde önermenin hem konusu hem de yüklemi aynı müsemâmâyı göstermektedir. Ancak şu farkla ki, önermenin konusu her ne kadar sözcükten ibaret olsa da Eş'arî'ye göre yüklemi temsil eden terim orada tikel bir özelliğin olduğunu bildirmektedir. Kısacası zât ile beraber tikel gerçekliğe sahip mânâlar da (Eş'arî'nin kelâm dilinde sıfatlar) vardır. Bu teoriyi aşağıdaki şemayla simgeleyebiliriz:

Sözcükten ibaret âlim yüklemi

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî + İlim mânâsı	Hâdis Varlık Alanı: Cevherlerden bir cevher + İlim arazi
--	---

Bu teoriye göre hâdis varlık alanında cevher ile araz arasındaki ilişkinin aynısı kadîm varlık alanı için de geçerlidir. Bu bağlamda cevher ile araz nasıl birer tikel gerçeklikler ise Tanrı'nın zâtı ve O'nun sahip olduğu mânâ da (Eş'arî'nin kelâm dilinde sıfat) farksız şekilde tikeldir. Tümel imaya sahip olan yüklem adlandırmanın ötesinde herhangi bir gerçekliği söz konusu değildir. Kelâmcıların teknik tabiriyle yüklemelerin gösterdiği vücûdî bir müsemâdan söz edilemez. Dolayısıyla bu teorinin açıklama tarzı tamamen adcı bir görünüm arz etmektedir.

Râzî'nin ilk eserlerinden biri sayılan *Nihâyetü'l-ukûl*'da, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından geliştirilen teori-3 ile felsefecilerin ilâhî sıfat teorisi bağdaştırılır.⁷

Teori-4: Tikel Sıfatlara Dayalı Tümel Sıfat Teorisi: Eş'arîliğin gelişim ve dönüşümünde önemli etkileri bulunan Bâkîllânî ve daha *el-Burhân*'ı yazmadan önceki Cüveynî'ye göre söz konusu önermenin metafizik açıklayıcısı "Allah tikel bir özellik olan ilim mânâsını taşıdığından dolayı âlim sıfatına sahip olmuştur" şeklindedir. Bu açıklamada iki tikel varlık (zât ve onların kelâm diliyle tikel özellik olan ilim mânâsı) ve bu iki tikel varlığın taşıma ilişkisinden doğan "âlim olma" tümel sıfatı (illetli hâli) yer alır. Kısacası zât ve mânâ tikel iken gerçek anlamda sıfat kabul edilen âlim olma yüklemi ise tümel kategorisindedir. Tikeller zâtlardır, tümeller ise onlara göre sıfattır. Son olarak bu teoriyi de aşağıdaki şemada görüldüğü gibi somutlaştırabiliriz:

Tümel bir yüklem olan âlim hâli

Kadîm Varlık Alanı: Zât-i ilâhî + İlim mânâsı	Hâdis Varlık Alanı: Cevherlerden bir cevher + İlim arazi
--	---

⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 575-576.

⁷ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/244. Söz konusu bağdaştırmanın Râzî tarafından sürekli savunulduğu söylenemez. Nitekim felsefî sıfat teorisinin selbî ve izâfî adlandırmalardan ibaret olduğunu, buna karşın kelâmcıların kahir ekseriyetinin ise söz konusu adlandırmayı olumlu (sübûtî) anlamda kabul ettiğini net bir şekilde belirtir. Örnek olarak bkz. Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmâ'illâhi Teâlâ ve's-sifât*, thk. Seyyid Muhammed Bedruddîn (Mısır: el-Matbaatü's-Şerefiyye, 1323), 12-13.

Tikeller bazında bu teori bir önceki teoriden farksızdır. Ancak şu farkla ki önermede yer alan yüklem tümel iması adlandırmanın ötesine taşınıp gerçekçi (realist) bir zemine yerleştirilir. Bu yüklem kadîm-hâdis ayrımını aşarak bütün tikel varlıkları (mevcûdât) ortak zeminde buluşturur. Dolayısıyla “a-cevheri âlimdir” ile “Tanrı âlimdir” yüklemelerini temsil eden “âlim” terimi tek bir müsemâmâyı gösterir. Bu müsemâmâ da âlim olma hâl veya tümelidir. Ayrıca iki farklı varlık alanına hitap eden önermelerin metafizik açıklaması farksızdır. Nitekim “a-cevheri âlimdir” ile “Tanrı âlimdir” önermelerinin metafizik açıklaması sırasıyla “a-cevheri ilim-1 arazını taşıdığından dolayı âlimdir” ile “Tanrı’nın zâtı tikel ve gerçek bir özellik olan ilim manâsını taşıdığından dolayı âlimdir” şeklindedir. Kısacası bu ilâhî sıfat teorisinde önermelerin konuları farklı varlık alanını gösterse de yüklem var olmayan (mevcût olmayan) ama varlıksal olan (vücûdî olan) ortak bir değerde (âlim olma) buluşmaktadır. Her ne kadar sağlıklı bir yorum olmasa da bu teori ve teori-2 müteahhir kelâmcılar tarafından zihnî varlık şeklinde yorumlanmak istenmiştir.

Mutekaddim kelâmcıların sıfat teorileri elbette dörtlü taksimle sınırlı değildir. Ancak bizim yukarıdaki taksimimiz ontik bağlam çerçevesine dayanır. Dolayısıyla sıfatları temsil eden terimlerin (âlim veya ilim) birtakım adlandırmalardan mı ibaret olduğu ya da bir nevi varlığı mı gösterdiği sorularına cevap aranması gereklilik arz eder. Bu sınırlamadan hareketle Müteahhir Eş’arî kelâmının önde gelen düşünürü olan Râzî’nin yorumlarını merkeze alarak onun söz konusu dörtlü taksimi ne ölçüde dönüştürdüğünün ve teori-2 ile teori-3’ü bağdaştırarak nereye varmaya çalıştığına çerçevesi netleşecektir.

2. Râzî’nin Bağdaştırma Girişimi

Birçok müteahhir kelâm metni tarandığında Tikel Sıfat Teorisi’nin (teori-3) bu metinlerde benimseniyor olduğuyla karşılaşılır. Ancak dikkatli incelemelerle beraber kimi zaman satır aralarında söz konusu teorinin ontik zeminden epistemik zemine doğru çekilerek dönüştürülmeye çalışıldığı fark edilir. Bu metinlerin satır aralarındaki en bariz ve yoruma kapalı olanı Râzî’ye aittir. Bununla beraber Gazzâlî ve hatta fikrî dönüşüm yaşayan Cüveynî gibi Râzî öncesi Eş’arî düşünürlerin ifadelerinden hareketle de bu dönüştürme girişiminin izlerine rastlanabilir. Râzî’nin bu girişimi haleflerinin tartışmaya dair fikirleri üzerinde de ciddi etkiye yol açmıştır.

Tartışma alanının ontik zeminden epistemik zemine doğru çekilmeye çalışıldığı bu dönemin metinlerinde birtakım anahtar kavram ve tabirler bulunmaktadır. *Gerçekte var olan* anlamına gelen ve tikel varlık imasını taşıyan “mevcut” kavramı yerine, nispeten daha düşük bir varlık derecesine sahip olan ve tümel varlık imasını taşıyan “vücûdî” kavramının ilâhî sıfatlar için kullanımı bunlardan biridir. “İlim ile âlim aynıdır” tabiri ve “âlim olma” durumunun “bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki” şeklinde yorumlanması ise ikinci anahtar ifade biçimi olarak karşımıza çıkar. Üçüncüsü ise Zât-i ilâhî’ye nisbet edilen sıfatların “özden kaynaklı” (min zâtihi) olduğunun vurgusudur.

Vücûdî ile *mevcut* kavramı arasında önemli fark bulunur. Mevcut kavramı klasik Eş’arilik’te tikel varlıkların genel adıdır. Bu bağlamda hâdis âlemde cevherler ve cevherler tarafından taşınan somut özellikler olan arazlar bu kapsamda olduğu gibi; kadîm varlık alanında da Tanrı’nın zâtı ile

O'nun zâtı tarafından taşınan ve zihinsel olgunun ötesinde tikel gerçekliğe sahip olan manâları da (hâlleri kabul etmeyen klasik Eş'arîler'in diliyle "sıfatlar") bu kapsamdadır. Dolayısıyla hâllerin sübûtuna yanaşmayanlara göre ister taşıyıcı olsun (cevherler ve ilâhî zât) ister de taşınan olsun (arazlar ve ilâhî mânâlar/sıfatlar) bahse konu olan her bir varlık gerçek ve tikel olmak üzere "mevcut" kavramının altında yerini almaktadır. Bunların dışında *varlığa dair* anlamıyla sübûtî⁸ kavramı kullanılmamaktadır. Hâlleri kabul edenlere göreyse mevcut kavramının yanında *mevcuda dair olan* anlamıyla "sübûtî" kavramına yer verilir. Yani bir önceki anlayışa paralel şekilde tikel varlıklar kabul edilir. Ancak buna ilave olarak sözcükten ibaret kabul edilmeyen ve kendilerine bir nevi gerçeklik atfedilen tümellere/hâllere sistem içerisinde yer verilir. Onlar bu tür tümellere "sübûtî", yani *varlık olmayan ancak varlığa dair ve varlık hakkında olan* kavramını kullanırlar. Bu tür tümeller mevcut kategorisi içerisinde yer almadığından dolayı ne hudûs ne de kıdemle nitelenebilirler. Bunlar varlığı kuşatır nitelikteki genel kavramlar statüsündedir. İlâhî sıfatların ontik değeri hakkında Râzî'nin yorumları ve kullanmış olduğu kavramlara bakıldığında rahatlıkla ilim, irade ve kudret gibi sıfatların tikel gerçeklik olan mevut kavramı çatısından çıkartılıp tikel gerçekliğe dair olan *vücûdî* kavramının çatısı altına yerleştirdiği fark edilir. Bu da ilâhî sıfatlar hususunda müttekaddimîn Eş'arîler'e ait teorilerinden (teori-3 ve teori-4) Mu'tezilî sıfat teorilerine doğru bir içselleştirmeyi gösterir.

Râzî'nin eser kronolojisine⁹ bağlı kalarak pasaj aktarımlarında bulunup ilâhî sıfatlara bakışını yansıtmadan önce *el-Metâlibü'l-âliyye* adlı kapsamlı eseri üzerinden sıfatlara yaklaşımını yansıtmakta yarar olacaktır. Râzî'ye göre *ilim* terimi içerik olarak ya olumlu ya da olumsuz bir anlamı karşılamaktadır. Olumlu anlam barındıranın üç ihtimali bulunur. Bunlardan birincisi ilmin salt (mücerred) bir nisbet ve izâfetten ibaret oluşudur. Buna göre *bilgi* (ilim), bilen özneye beraber bilgiye konu olan nesne arasında herhangi bir kayıt ile kayıtlanmayan bir ilişkinin adıdır. Dolayısıyla ontik zeminde sadece bilen zât ve bilgiye konu olan nesnenin değerinden söz edilebilir. *İlim* şeklinde bir isime konu olan ilişkinin ise ontik bir değeri söz konusu değildir. Bu görüşün isabetli görüş olduğunu dile getiren Râzî'ye göre bu, felsefe ve kelâm geleneklerinin çoğunluğu tarafından da savunulur. Söz konusu ilişkiye varlıksal (vücûdî veya sübûtî) bir değer biçilmediği takdirde bu görüşün teori-1'i andırdığı söylenebilir.

İkincisi: İlim hakiki bir sıfattır. Bilen kişide bilinen nesnenin özü (suret/mahiyet) varlıktan soyutlanarak yansıması (husûl) durumunun adıdır. Dolayısıyla varlıksal değere sahip olan mahiyetin bilen kişide yer edinmesi olan *ilim* sözcükten ibaret değildir ve ontik değere sahip olduğu için hakiki sıfat sayılır. Başka bir ifadeyle bilgi sürecinde zât ve zâtın nesneye dair taşıyor olduğu mahiyet söz konusudur. Bu görüş Râzî'nin belirttiğine göre birtakım felsefecilere aittir. Felsefi arka plana sahip olduğundan dolayı bu görüşün çizmiş olduğumuz teori çerçevelerinden herhangi biri ile bağdaştırılmamasının doğru yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Üçüncüsü: İlim, kayıtlı bir izafete sahip olan hakiki bir sıfattır. Bu görüş Eş'arî kelâmcıların geneli tarafından savunulmuştur. Burada zât tarafından taşınan gerçek bir sıfat söz konusudur. *İlim* adındaki bu sıfat sayesinde bilgiye konu olan nesneye ilişki kurulur. Dolayısıyla bu görüşe göre

⁸ Bu kavram müteahhir metinlerde yerini "vücûdî" kavramına bırakır.

⁹ Râzî'nin eser kronolojisi için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-166.

zât, zâtın taşıdığı *ilim* adındaki hakiki sıfat ve bu sıfat ile bilgiye konu olan nesne arasında ortaya çıkan ilişki (izâfet, nisbet veya mütekaddimîn kelâmçıların ifade biçimiyle taalluk) olmak üzere üç olgudan söz edilebilir. Birtakım mütekaddimîn Eş'arî kelâmçıları tarafından savunulan bu görüşteki hakiki sıfat nesneye dair mahiyetler olmadığı bizzat Râzî tarafından ifade edilir. Bu görüş teori-3, bir ihtimal teori-4'tür.

Dördüncüsü: İlim terimi içerik olarak olumsuz anlamı barındıran bir mefhumu göstermektedir. Bu görüşü Nazzâm ve birtakım felsefeciler savunmuştur. Dolayısıyla Nazzâm'a göre "Tanrı âlimdir" önermesindeki yüklem "Tanrı cahil değildir" olumsuz formunu karşılar. Felsefecilere göre ise "Vacibü'l-vücûd akıldır"¹⁰ yüklemi "Vacibü'l-vücûd madde değildir" formunu karşılar. İlimin olumsuz mefhumu karşıladığı bu görüş ilâhî sıfatların ontik değeri hususunda teori-1 çerçevesinde değerlendirilebilir.¹¹

Râzî'nin ilâhî sıfatlara dair yukarıdaki taksimi bütün eserlerine farksız şekilde yansımamıştır. Ancak Râzî ilk kelâm eserlerinden son kelâm eserine varana kadar ilâhî sıfatların ontik değeri hususundaki görüşe karşı mesafesini korumuştur. Mesela onun ilk kelâm eseri olan *el-İşâre fi ilmi'l-kelem*'da önermenin konusuna yüklem olmaya elverişli türetilmiş *âlim* ism-i fâili ile yüklem olmaya elverişli olmayan mastar formundaki *ilmin* eşdeğer olduğuna dikkat çeker. Âlim olma durumunun bilen öze ile bilinen nesne arasındaki ilişkiyi ifade ettiğini ve bunun köklerinin ise Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan'a dayandığını belirtir.¹² Ayrıca bu sıfatların Zât-i ilâhî'nin özünden kaynaklı olduğu¹³ hususu üzerinde durarak bir bakıma manevî sıfatlar alanını anlamsızlaştırır.

Yine Râzî'nin ilk kelâm eserleri arasında yer alan *Nihâyetü'l-ukûl*'da ilâhî sıfatların ontik değeri hakkında çarpıcı ifadelerle karşılaşılır. Burada yer alan oldukça kapsamlı ve bir o kadar da derin tartışmaları barındıran ilâhî sıfatların ontik değerine dair ifadelerden önemli ipuçlarına varmak mümkündür. Bu ifadelerin satır aralarından Râzî'nin klasik sıfat anlayışına karşı bir soğukluk hissettiği ve Mu'tezilî sıfat teorisi şöyle dursun, felsefî sıfat teorisi ile kelâmın klasik sıfat anlayışını (teori-3) bağdaştırma girişiminde bulunulduğuna şahit olunabilir. Onun için asıl önemli husus Tanrı'ya atfedilen sıfatlara gerçek varlık yerine (mevcûdiyet) bir nevi varlık atfetmek yeterli görünmektedir. Bu bağlamda Râzî, sıklıkla *gerçek ve tikel varlık* anlamına gelen "mevcût" kavramından kaçınarak sıfatlara *gerçek ve tikel varlık anlamına gelmeyen ama gerçek ve tikel varlık hakkında olan olumlu nitelikler* anlamındaki "vücûdî" kavramını kullanmayı tercih eder. Konuya dair *Nihâyetü'l-ukûl*'da yer alan önemli ifadeleri aşağıdaki şekilde derleyip sunalım:

"Deriz ki sıfat O'nun zâtına zâiddir. Bu zâid olan sıfat da zâtın gerektirdiği bir şeydir".¹⁴

¹⁰ Râzî bu önermede yer alan "akıl"ı "ilim" olarak değerlendirir.

¹¹ Bu görüşler için bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/103-105.

¹² Râzî, *el-İşâre fi ilmi'l-kelem*, thk. Muhammed Sübhî - Rebi' Sübhî (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2007), 126-128.

¹³ Râzî, *el-İşâre*, 131.

¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/180.

“Sonra âlim olma bakımından âlim olmanın hakikati şâid ve gâib âlem bazında bir farklılığı yoktur. Böylece Allah Teâlâ'nın âlim oluşu O'nun zâtına zâid olan bir hükümdür”¹⁵

“Kıscacası sıfat savunucuları ile felsefeciler arasında herhangi bir fark bulunmaz. Ancak şu farkla ki, sıfatları savunanlar ‘sıfatlar zât tarafından taşınır (kâimetün bihi)’ derken, felsefeciler de ‘bu akli suretler zât ile beraber mukavvim suretlerdir’ ifadesinde bulunur. Dolayısıyla sıfat savunucusunun ‘sıfat’ dediği şeye felsefeci ‘zâta arız olan’ (ârid) der. Sıfatları savunanlar ‘kâim’ terimine başvururken felsefeciler ise ‘tekavvüm’ terimini kullanır. Dolayısıyla iki cenah arasındaki yegâne ayırım kullanılan farklı terimlerde saklıdır. Yoksa taraflar arasında gerçek bir tartışma söz konusu değildir.”¹⁶

“Ayrıca söz konusu kanıt ancak ‘Allah ilim manâsından dolayı âlimdir’ iddiasında bulunanları bağlar (teori-4’ü kastediyor). Ne var ki, hâlleri reddedenlerin açıklamasına göre ‘âlim olma’ ile ‘ilim’ aynı şeydir. Böylece ikinci açıklamada bulunanlar için bu eleştiri geçerli değildir (teori-2 ve kendi yorumuna göre teori-3’ü kastediyor).”¹⁷

“Eleştirmenin ‘Bu sıfatları kabul edersek Allah dışında başka kadîm varlıklar da gerekli olur’ sözüne karşılık deriz ki: O halde tam olarak ‘gayr’ ifadesinden neyi kastetmektesiniz? Eğer bundan hakikat bazında birtakım varlıkların zât tarafından taşınıp zâttan farklı (muhâlefet) bir varlık olduğunu kastediyorsanız, bu zaten Eş‘arîlik mezhebinin görüşüdür. Dolayısıyla neden bu görüşü temellendirmenin doğru olmayacağını beyan ettiniz? Yok eğer ‘gayr’ ifadesinden sıfatların ya yer (hayyiz) ve mekân ya da başkasına ihtiyaç hissetmeyen ve kendi başına var olanı Bârî Teâlâ'nın zatından ayrılabilen kendinde varlığı kastediyorsanız, biz zaten böyle bir iddiada bulunmamaktayız. [Böylece] sıfatları kabul etmekle söz konusu durumu kabullenmek gerekmemektedir”¹⁸

Söz konusu eserden derlediğimiz satırlar Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değeri hakkında önemli hususlara işaret etmektedir. Bunların başında “zâid” kavramı gelir. Bu kavram Râzî açısından oldukça önemlidir. Nitekim kavramın sağladığı avantajla Râzî hem klasik Eş‘arîlik’te yer alan teori-3’ü kabul ettiğini beyan eder hem de bu sayede teori-2 ile teori-3 arasında bir bağdaştırma köprüsü kurmaya çalışır. Onun açısından asıl önemli husus sıfatların ontik değerinden ziyade sıfatları zâtla özdeşleştirmekten kaçınmaktır. Böylece süreç bakımından bütün düşünce hayatı boyunca sıfatlara dair teori-1 ile teori-4’ten kaçındığını söyleyebiliriz. Râzî teori-1’den kaçınmaktadır. Çünkü ona göre bu teori savunulduğunda önermeler anlamsızlaşır. Şayet “Tanrı âlimdir” önermesindeki hem konu hem de yüklem aynı müsemâyı gösterdiği savunulursa “Tanrı Tanrı’dır” gibi totoloji içeren bir döngü ortaya çıkar. Bu bakımdan onun için bir önermenin anlamlı oluşu konu ile yüklem arasında asgari bir farka (muğâyeret) dayanmalıdır. Râzî teori-4’ten

¹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/235 krş. 2/266.

ثم إنَّ حقيقة العالمية من حيث إنَّها عالمية لا تختلف بالشاهد والغائب، فوجب أن يكون كونه تعالى عالماً حكماً زائداً على ذاته.

¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/239.

وبالجملة: فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أنَّ الصفاتية يقولون: الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون: هذه الصور العقلية عوارض مقومة بالذات فالذي يستميه الصفاتية صفة يستميه الفلاسفة عارضاً، والذي يستميه الصفاتية قائماً يستميه الفلاسفة قواماً أو تقوُّماً، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى.

¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/244.

وأيضاً فهذه الشبهة إنما يلزم على من يقول: لله تعالى عالمية معللة بالعلم، أما من يقول: العالمية والعلم شيء واحد على طريقة نفاة الأحوال، فإنه لا يلزم عليه هذا الكلام.

¹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/246.

قوله: لو أثبتنا هذه الصفات لزم إثبات قديم غير الله. قلنا: ما الذي تريدون بالغير؟ إن عنيتم وجود موجودات مخالفة في حقائقها لحقيقة الذات قائمة بالذات فهذا هو المذهب، فلم قلتم: إنه لا يجوز إثبات ذلك؟ وإن عنيتم بالغير موجوداً قائماً بنفسه يمكن انفصاله عن ذات البارئ تعالى إما بالحيز والمكان وإما بالاستغناء والقيام فذلك مما لا نثبت، ولا يلزم من إثبات الصفات إثبات هذه الأمور.

de kaçınılmaktadır. Çünkü bu teoriye göre önermenin yüklemi tümel bir varlığa sahip olsa da (hâl/sâbit/vücûdî) bu varlığın doğuşuna yol açan, konu tarafından taşınan tikel ve gerçek bir varlık konumundaki *ilim* manâsıdır. Bu manâ her ne kadar bağlı olduğu zâttan ayrılamaz olsa da, ona en az arazın tikel gerçekliği derecesinde bir varlık atfedilir. İlim için bu denli varlıksal bir gerçekliğin kabulü Râzî'ye göre konuya dair Mu'tezilî eleştirileri güçlendirmektedir. Bu eleştirilerin hafifletilmesi amacıyla Bâkîllânî ile Cüveynî'yi kasteden Râzî: "söz konusu kanıt ancak 'Allah ilim manâsından dolayı âlimdir' iddiasında bulunanları bağlar" ifadesinde bulunur. Böylece teori-2'ye yakınlaşmaya çalışan ve bu teoriyi uzlaşma noktası olarak gören Râzî için Mu'tezilî menşeli ilahî sıfat kabulüne dair zikredilen eleştiriler bağlayıcılık niteliğini kaybeder.

Yukarıdaki satırlarda Râzî'nin teori-2'ye yaklaştığı hissedilmektedir. Nitekim teori-2'ye göre "âlim olma" zâta zâid bir hâldir. Bu hâl varlık üstü ve varlığı kuşatır bir yapıdadır. Başka bir ifadeyle "âlim olma" hâli ne kadîm varlık ne de hâdis varlık kategorisi içerisinde yer alır. O ancak bir bütün olarak varlığı kuşatır tümelliktir. Ayrıca teori-2'ye göre Tanrı'nın zâtı söz konusu hâl ve sıfatla nitelenmesi özü gereğidir (nefsî). Başka bir ifadeyle zât, *ilim* adında tikel ve gerçek bir özelliği taşıdığından dolayı söz konusu sıfata sahip olmuş değildir. Teori-2'nin genel çerçevesini Râzî'nin yukarıdaki satırlarında bulmak mümkündür. Nitekim Râzî (i) ilâhî sıfatlar için *mevcût* yerine *vücûdî* kavramını kullanarak onların ontik değer alanını daraltma eğilimini gösterir. (ii) Bu tür sıfatların hâdis-kadîm ayrımına tabi tutulamayacağını ifade ederek bir nevi tikel gerçeklikten tümel gerçekliğe doğru bir alan açmaktadır. (iii) Teori-4'ün açıklama tarzını benimsememesine rağmen teori-2'de yer aldığı gibi sıfatlara "hüküm" tabirinde bulunması Ebû Hâşim'in ahvâl teorisinde yer alan sıfat anlayışına kapı aralamaktadır. (iv) Son olarak da söz konusu sıfatların "zâtın özü gereği" olduğuna dikkat çekerek teori-2'ye yeşil ışık yaktığı kuvvetle muhtemeldir. Teori-2'yi andıran ifadelerine rağmen Râzî teori-3 ile felsefî sıfat teorisi arasında herhangi bir farklılığın bulunmadığını ifade eder. Oysa teori-3'ün gelişiminde etkili olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî bu teori ile felsefî teori arasında herhangi bir bağ kurmaz. Aksine Eş'arî, Aristocu sıfat anlayışı ile Ebü'l-Hüzeyl Allâf'a nisbet edilen teori-1 arasında bir bağdaşmanın bulunduğu altını çizer.¹⁹ Kimin haklı olduğu çalışma alanımızın ilgi alanı olmasa da, Eş'arî için ilâhî sıfatlar en az arazlar kadar gerçek, varlık ve tikel olduğunu söylemeliyiz.

Râzî'nin ilk kelâm eserlerinden biri olan *Nihâyetü'l-ukûl*'dan hareketle önemli bir hükümde bulunmak doğru ve sağlıklı olmaz. Bu nedenle onun diğer eserlerine de kronolojiyi gözeterek bakmak gerekir. Geniş bir zaman aralığına yayarak kaleme aldığı *Mefâtihü'l-gayb* adlı hacimli tefsirinde sıfatları ele alırken ve sıfatların ontik değerini tartışırken Râzî'nin odaklandığı noktanın Tanrı'ya nisbet edilen sıfatların zâta zâid olması şeklinde karşımıza çıkar. Her ne kadar Râzî burada Eş'arî geleneğe yer alan ilâhî sıfatların açıklama tarzını sürdürüyor olsa da, sübûtî sıfatların zât tarafından taşındığını anlam (mefhûm) ile yüklem (mahkûm bihi - mahkûmun aleyh) kavramlarıyla izah etmeye çalışır. Ayrıca Râzî kendine "Birlik (vahdet) zâta zâid bir sıfattır. Bir olma yönüyle birliğe odaklanıldığında bir olanla değil, üç şeyle karşılaşılır" şeklindeki soruya:

"Dile getirmiş olduğun husus doğrudur. Ancak şu var ki; O'nu o olma bakımından ele alma ile O'nu önermenin konusu olarak (mahkûm aleyh) ele alma noktasında fark bulunur. Dolayısıyla 'bir' oluşuna bakmaksızın O'nu o olarak ele aldığı birliğin tahakkuk buluşu ortaya çıkar. Bu noktada

¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/364.

şaşkınlık uyandıracak bir durum söz konusudur. Çünkü akıl birliği ele aldığı sürece birlik alanına ulaşamaz. Aynı şekilde birliği ele almadığında birliğe ulaşmış olur. Böylece incelikleri derk eden zihnin yoluyla bu durumu göz önünde bulundurursan konunun sırrına ulaşırsın. Ayrıca dile getirdiğimiz cevap varlık (vücûd) ve zorunluluk (vücûp) sorunu için de bir cevap niteliğindedir”²⁰

ifadeleriyle cevap vermeye çalışır. Ayrıca alıntıladığımız pasajın devamında Râzî açık bir şekilde önermeler üzerinden herhangi bir birlikten söz edilemeyeceğini dile getirir. Buradan da anlaşılacağı kadarıyla önermelerde konu ile yüklem birbirinden asgari düzeyde farklı olduğundan (muğâyir) biri bir diğerine yüklenebilir. Ancak bunun yüklemine temsil eden terimin ne tür bir varlığa delalet ettiği muammadır. Râzî için söz konusu medlûl zihnî bir kurgu değildir. Eğer “âlim olma” durumu zihnî bir kurgu olursa bu kurgunun dış dünyada bir karşılığı olmadığından buna dair inşa edilen önermenin doğruluk değerinden söz edilemez.²¹ Böylece bu eser bazında Râzî için ilâhî sıfatlar ne mütekaddimîn kelâmcıların savunduğu derecede tikel bir gerçekliğe sahiptir (Teori-3 ve Teori-4) ne de salt zihnin kurgusundan ibarettir. Onun burada da çizmiş olduğu çerçevenin teori-2’yi andırdığını söylemek mümkündür.

Râzî'nin son eserlerinden biri olan *el-Muhassal*'da en çarpıcı ifadelerle karşılaşılır. O bu eserinde açık bir şekilde teori-2 ile teori-3 arasında herhangi bir farkın bulunmadığını, tek farklılığın ise kullanılan ifadelerin ayrılığı olduğunu belirtir. Söz konusu çarpıcı pasajı aktaralım:

“Bizim ekol Yüce Allah'ın ilim ile âlim, kudret ile kâdir hayat ile de hay (diri) olduğu konusunda hemfikirler. Ne var ki felsefeciler ve Mu'tezilîler bu görüşe katılmazlar. Bu konu hususunda görüş ayrılığındaki en önemli nokta tartışmanın dayanağını açıklığa kavuşturmaktır. Öyleyse izaha başlayabiliriz: (i) Bizim ekole mensup olan hâl teorisinin karşıtları ilmin âlim olmayla ve kudretin kâdir olmayla aynı ve bunların zâttan başka iki sıfat olduğunu öne sürerler. (ii) Ebû Ali Cübbâî ile Ebû Hâşim Cübbâî ise zâttan başka olan bu tür sıfatları kabul etmiştir. Ancak şu farkla ki, bu iki düşünür söz konusu sıfatları ilim ve kudret şeklinde ifade etmek yerine; âlim olma ve kâdir olma şeklinde kullanmayı uygun görmüşlerdir. Dolayısıyla [bu iki kesim arasındaki] görüş ayrılığı gerçeğe dayanmamaktadır (lafzî). Öyle ki, Ebû Hâşim bu sıfatlara *hâl* tabirinde bulundu ve hâllerin de [bağımsız şekilde] bilinmeyeceğini ama zâtın hâllerle bilinebileceğini öne sürdü. Ancak bize göre bu tür sıfatlar bağımsız şekilde bilgiye konu olmaktadır. Ebû Hâşim'in bu görüşü kesinlikle geçersizdir. Çünkü bağımsız şekilde bilgiye konu olamayanların herhangi bir zâta bağlı olduğunu onaylamamız mümkün olmaz. Ebû Ali Cübbâî ise bu sıfatların bağımsız şekilde bilgiye konu olduğunu kabul eder. Dolayısıyla buna dayanarak Ebû Ali ile bizim ekolün hâl karşıtları arasında gerçeğe dayanan bir görüş ayrılığı söz konusu değildir.”²² (iii) Bizim ekolden hâlleri savunanlara gelince; onlara göre Yüce Allah'ın âlim olma sıfatına yol açan (illet) zât tarafından taşınan bir manâdır. O da ilimdir. Böylece bunlar ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığı gerçek bir görüş ayrılığıdır. Bize gelince; biz bu görüşü benimsemeyiz. Çünkü deliller ancak zâttan başka olan sıfatları bize gösterir. Üçüncü bir durumun (hâllerin) sübûtunu ne şâhit âlem ne de gâib âlem bazında bize gösterir.”²³

²⁰ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 2/467.

²¹ Râzî'nin zihnî varlık teorisi bağlamındaki görüşüne dair geniş bilgi için bkz. Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2017).

²² Her ne kadar Râzî öncesi kelâm literatüründe Baba Cübbâî ile Oğul Ebû Hâşim'in ahvâl görüşünde farklı beyanları bulunduğu ve ahvâl savunusunun Ebû Hâşim ile beraber başladığı yönünde zengin aktarımlarla karşılaşılrsa da, Râzî burada Ebû Ali ile Ebû Hâşim'in aynı görüşte olduğunu belirtir.

²³ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 302.

Yukarıdaki pasajda Râzî açık bir şekilde teori-4'ün teori-2 ve teori-3'ten farklı olduğunu altını çizer. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edildiğinden dolayı teori-3'ü benimsiyor gibi bir tavır takınır. Ancak bu teoriyi olduğu gibi kabul etmez, teori-2 ile bağdaştırarak bir benimseme seçeneğine başvurur. Daha açık bir ifadeyle onun için teori-2 ile teori-3 arasında herhangi bir fark bulunmaz. Yegane fark ifade biçiminin ötesinde değildir.

Râzî'ye göre bir sıfatın yüklendiği zâttan başka olması (zâid) yeterlidir. O, sıfatların ait oldukları zâttan başka oluşunu teori-1 hariç diğer üç teoride bulmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere Râzî teori-4'ü hiçbir surette kabul etmemektedir. Onun teori-4'ü reddetmesindeki ana etken bu teorinin yoruma kapalı olmasından kaynaklıdır. Nitekim “Tanrı âlimdir” önermesinin metafizik açıklaması bu teori bazında “Tanrı'nın zâtı tikel ve gerçek bir nitelik olan *ilim* manâsını taşıdığından dolayı âlim hâl veya sıfatını almıştır” şeklindedir. Önermenin söz konusu metafizik açıklamasında iki tikel varlık (zât ve *ilim mânâsı*), bir nedensellik (dolayı), bir de zât ile manâ tikelleri arasında cereyan eden taşıma ilişkisi nedeniyle ortaya çıkan “âlim olma” hâl, sıfat veya yüklemidir.²⁴ Bu teoriye göre *ilim* manâsı en az hâdis âlemdeki arazlar kadar gerçek ve tikel varlıktır. İlim manâsının bu denli gerçek ve tikel bir varlık olması Râzî'nin zihin dünyasında yer alan sıfat anlayışına aykırıdır. Onun zihin dünyasındaki ilâhî sıfatlar tikel varlıklar kadar gerçek olmayan ama tikel varlığa bağlı tümel sıfatlar şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla Râzî aradığı sıfat şeklini teori-2'de bulmaktadır. Nitekim teori-2'de ilâhî sıfatlar zâttan başkadır, tùmeldir ve var olmasa da varlıksaldır (sübûtî). Ebû Hâşim gibi güçlü bir Mu'tezilî düşünürüne ait olan teori-2'nin Râzî gibi bir Eş'arî müntesibi tarafından kabul edilmesi kolay değildir. O halde Râzî için zihninde olgunlaştırdığı ilâhî sıfat teorisini gelenek içerisinde bulma seçeneği kalır. İlâhî sıfatların varlık derecesini daraltan Râzî, teori-3'te yer alan “sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” ifadesinin muğlaklığından güç alarak bir bağdaştırma teşebbüsünde bulunur. Böylece zihninde olgunlaştırdığı teorinin teori-2'ye oldukça yakın olduğunu farkına vararak bu teoriyi, yoruma oldukça elverişli olan teori-3 ile özdeşleştirir. Peki Râzî bu bağdaştırma girişiminde haklı mıdır?

Ebû Hâşim'in ilâhî sıfat teorisi olan teori-2'ye göre “âlim olma” hâli varlıkla nitelenemeyen ama varlıksal bir pozisyonda olan tümel bir sıfattır. Ona göre “Tanrı âlimdir” önermesinde yer alan yüklem müsemması sözcükten ibaret olmayan ve zâta zâid olan varlık üstü bir sâbittir. Bu bağlamda teori-2'ye göre ele alınan önermenin metafizik açıklaması “Tanrı, özü gereği (nefs) âlim hâl veya sıfatına sahiptir” şeklindedir. İlk defa teori-2 yoluyla kelâmcılar tikel sıfatlardan farklı olarak sözcüklerle sınırlı olmayan tümel sıfat anlayışıyla tanışmıştır. Ne var ki, Ebü'l-Hasan el-

قال: اتفق أصحابنا على أنه تعال عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحيات خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. وأهم المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع. فنقول: أما نفاة الأحوال منّا فقد زعموا: أن العلم نفس العلمية، والقدرة نفس القادرية، وهما صفتان زائدتان على الذات. واعترف أبو علي الجبائي وأبي هاشم بمبدأ الزائد، إلا أنهم قالوا: لا يسمى هذه الأمور علماً وقدرة، بل علمية وقادرية، فيكون الخلاف في الحقيقة لفظياً، بلى ذهب أبو هاشم إلى أنّها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن تعلم الذات عليها. وعندنا أنّ هذه الأمور معلومة في نفسها. وقول أبي هاشم باطل قطعاً، لأنه ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته لغيره. وأما أبو علي الجبائي فانه يسلم أنّها معلومة، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف معنوي البتة. وأما مثبتو الحال منّا فقد زعموا: أنّ علمية الله تعال صفة معللة بمعنى قائم به، وهو العلم. وهؤلاء الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى. وأما نحن فلا نقول بذلك، لأنّ الدلالة ما دلّت إلا على إثبات أمور زائدة على الذات، فأما على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة، لا في الشاهد ولا في الغائب.

²⁴ İlimi “âlim ile malum arasındaki ilişki” şeklinde açıklayan Râzî bu görüşünü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye dayandırır. Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinde bu görüşle karşılaşsak da ikincil kaynaklarda bu görüşle karşılaşılır. Örnek olarak bkz. Ebü'l-Kâsım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed el-Ensârî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, thk. İ'dâd Mustafâ Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 1/527.

Eş'arî'nin savunucusu olduğu teori-3'te ilâhî sıfatlar en az hâdis âlemdeki arazlar kadar vardır, gerçektir ve tikelidir. Bu doğrultuda “Tanrı âlimdir” önermesinin metafizik açıklaması “Tanrı'nın zâtı tikel bir sıfat olan ilim manâsını taşıdığından (kâim bihi) dolayı âlim adını almıştır” şeklindedir. Ele alınan önerme ve bu önermenin metafizik açıklaması göz önünde bulundurulduğunda birer gerçek varlık olan zâtla ve zâtın taşımış olduğu tikel özellikle karşılaşılır. Önermede yer alan yüklem ise herhangi bir şekilde zâta zâid bir sâbiti/vücûdî bir sıfatı gösteriyor değildir. Bu önermede yüklem yegane vazifesi söz konusu iki tikel varlık arasındaki taşıma ilişkisini bildiren sözcük olmasıdır. Bunu en açık şekilde Eş'arî'nin görüşlerini derleyen ve yer yer de yorumlayan İbn Fûrek'ten (ö. 406/1015) öğrenebiliriz:

“[Ebü'l-Hasan el-Eş'arî] şöyle derdi: illet, hükümlerin zorunlu dayanağı olan manâlardır (arazlar veya ilâhî manâlar). O, cevherler tarafından taşınan arazların *illet* şeklinde adlandırılmasına karşı çıkmazdı. Aynı şekilde taşıma ilişkisinden doğan hükümlerin *malûl* şeklinde adlandırılmasına da karşı değildi. Bu durum şu ifademize benzer: Hareketli [cevherin] hareketli olmasındaki illet hareket [arazıdır]. Böylece o şeyin hareketli olması hareketle malûl olur. Hareket [arazi] ise illettir.”²⁵

“Allah'ın âlim, kâdir, diri, mütekellim, işiten ve gören şeklinde nitelenmesine gelince; bunların tümünün anlamı İmâm Eş'arî'ye göre O'nun bir ilminin, bir kudretinin, bir hayatının, bir iradesinin, bir kelâmının, bir sem'inin bir de basarının olduğudur. Ayrıca şunu da söyledi: Bunlar sıfatların (türetilmiş olan âlim olmayı vd. kastediyor) şâhid ve gâib alanda [değişmez] anlam hakikatidir. Bunların hükmü değişime uğrayamaz. Bunlarla nitelenen (master olan ilmi vd. kastediyor) zâtlara söz konusu türetilmiş olanlar (âlim olma vd. kastediyor) yüklenir (tecrî).”²⁶

İbn Fûrek'ten anlaşıldığı kadarıyla teori-3'ün ele alınan önermenin metafizik açıklaması ile teori-4'ün metafizik açıklaması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Şâhit âlemdeki önermelerin açıklaması nasıl ise gâib varlık alanındaki açıklama tarzı da aynıdır. Nasıl ki şâhid âlemde cevherlerden bir cevher olan a-cevherinin âlim oluşu bir illete, yani tikel bir gerçekliğe sahip olan ilim-1 araziyle açıklanıyorsa, gâib varlık alanında Tanrı'ya nisbet edilen âlim olma da aynı şekilde tikel bir özellik yoluyla açıklanmaktadır. İster araz ister de kadîm varlık için kullanılan bir kavram olan *manâ* olsun söz konusu tikel özellikler birer illet şeklinde adlandırılmaktadır. Ancak her iki teori arasındaki en ciddi fark yüklemeleri, yani “âlim olma” terimin gösterdiği müsemânın kabulünde kendini gösterir. Teori-3'te “âlimdir/âlim olma” terimi için biçilen herhangi bir sâbit söz konusu değildir, dolayısıyla söz konusu terimin gösterdiği bir zâid mevzubahis olmamaktadır. Ne var ki, teori-4'te ele alınan terimin gösterdiği bir müsemânâ sâbittir ve bu sâbit, zâta zâid kabul edilir. Yukarıdaki pasaj ve açıklamalar doğrultusunda teori-2 ile teori-3'ü bağdaştırmanın isabetli bir açıklama olmadığı anlaşılır. Çünkü teori-3 için ilâhî sıfat zâta zâid olsa bile bu zâid varlıksal değil (vücûdî), gerçek anlamda varlıktır (mevcût). Oysa teori-2'de yer

²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed İbrahim es-Sâih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 319.

وكان يقول: إنَّ العلة هو المعنى الذي يتعلَّق به الحكم الموجب عنه. وكان لا يأبي تسمية المعاني التي تقوم بالجواهر كالأعراض الحادثة القائمة بما عللاً، وكان يسمي أحكامها الموجبة عنها معلولة بما. وذلك كقولنا: الحركة علة للمتحرك في كونها متحركاً. فيكون كونه متحركاً معلولاً بالحركة، والحركة علته. وليس كونه متحركاً أكثر من ذاته ووجود الحركة بما.

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 44.

وأما وصفه بأنه العالم القادر الحي المرید المتكلم السميع البصير. فإنَّ معنى جميع ذلك عنده أنَّ له علماً، وقدرة وحياة وإرادة وكلام وسمع وبصرا ويقول: إنَّ ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهداً وغائباً ولا يصح أن يختلف حكمها، وإنما تجري مشتقة منها في كل موصوف بما.

alan ilâhî sıfat var değildir, varlıksaldır. Nitekim Râzî'nin *el-Muhassal*'ına eleştirel şerh yazan Tûsî de (ö. 672/1274) buna dikkat çeker:

“[Son olarak] Râzî'nin 'Ebû Ali ile bizim ekolün hâl karşıtları arasında gerçeğe dayanan bir görüş ayrılığı söz konusu değildir' çıkarımı isabetli değildir. Çünkü [zâtlardan] başka olan söz konusu sâbitler varlık ve yoklukla nitelenmemektedir. Bunlar ilimden kaynaklanan ve zâttan başka olmayanlardır.”²⁷

Yukarıdaki pasajda Tûsî açık bir şekilde Râzî'nin dile getirdiği görüşü yanlış bulur. Nitekim çizmiş olduğumuz çerçeve doğrultusunda teori-2'de sıfatlara gerçek bir varlık atfedilemeyeceğini ama teori-3'te ilâhî sıfatlara gerçek varlık atfedilebileceğini dile getirir. Başka bir ifadeyle teori-2'nin sıfatları tümel varlık derecesindedir. Ne var ki, teori-3'te yer alan sıfatların tikel ve gerçek varlık mesabesinde olduğuna dikkat çeker.²⁸

Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik alanını daraltıp epistemik alana doğru bir yönelim gösterdiği *Muhassal*'dan sonraki eserlerinde de açık bir şekilde kendini gösterir. O *Muhassal* sonrası eserlerinde ontik tartışmaların önemsizliğine işaret eder. Onun açısından asıl önemsenmesi gereken husus ilâhî sıfatların zâta zâid olduğunu kabul etmektir. Bu doğrultuda Râzî, ontik tartışmaların bir kenara bırakılıp sadece sıfatların zâta zâid oluşu kabulü üzerinden Mu'tezile cenahıyla uzlaşa sağlanabileceği açıklamasında bulunur. Râzî'nin *Muhassal* sonrası eserlerinden biri olan *Erbâin*'de geçen ifadelerini aktaralım:

“Bil ki; bu konu sadedinde Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir ve diri olma mefhumunun zât mefhumu ile aynı olmadığı; aksine zâttan ayrı (muğâyir) olduğu noktasından öte başka bir iddiada bulunmayacağız. Şayet Mu'tezile bizim bu derece bir iddiamıza müsaade ederlerse kuşkusuz aramızda uzlaşa hasıl olur ve tartışma da ortadan kalkar. Bil ki; kelâmcıların ekseriyeti bu konuda ortaya çıkan tartışmanın odağını belirlemede şaşkınlık yaşamıştır. Tartışmanın derinleştirilmesi için şunları söyleyebiliriz: Herhangi bir şeyi bilen kişi için öyle ya da böyle onda ilim ile malûm arasında özel bir ilişki ve izâfet ortaya çıkar. İşte bu izâfeti kelâmcılar taalluk şeklinde tabir ederler ve “ilim maluma ilişendir (mütea'llık)” ifadesini kullanırlar. Bize göreyse ilim söz konusu ilişkisinin (taalluk) ve izâfetin bizzat kendisinden ibarettir. Ayrıca adı geçen izâfet veya nisbetin zâttan başka (muğâyir) olduğu iddiasında bulunuruz. Böylece ilim bu özel izâfet ile beraber bir şey (emrûn vâhidün) değil iki şeydir (emrân).”²⁹

²⁷ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, thk. Abdullâh Nûrânî (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 303.

²⁸ *Muhassal*'ın ilk şârihi olan Kubuddîn el-Mısrî'nin bu pasaj hakkında herhangi bir yorumu bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu pasaj eserinin son bölümlerinde yer alır ve Mısrî'nin şerhi de ilk bölümleri kapsar şekilde kaleme alınmıştır. Bununla beraber Necmüddîn Kâtibî'de *Muhassal*'a yazdığı şerhte ilgili pasajla ilgili aydınlatıcı herhangi bir kayda yer vermemektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî, *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdülcebbar Ebû Senîne (Amman: el-Asleyn li'd-Dirâse, 2018), 415-416.

²⁹ Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/219.

اعلم أننا لا ندعي في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالیٰ عالماً قادراً حياً، ليس نفس المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغايرة لذاته. فإن كانت المعتزلة تساعدنا على هذا القدر، فقد حصل الوفاق وزال الخلاف. واعلم أن أكثر المتكلمين تحبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسألة. وتحقيق الكلام أن نقول: إن من علم أمراً من الأمور، فإنه لا بد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة. هذه الإضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق، فيقولون: العلم متعلق بالمعلوم. وعندنا: أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الإضافة المخصوصة. وندعي أن هذه الإضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات. فالعلم مع هذه الإضافة المخصوصة أمران، لا أمر واحد.

Yukarıdaki pasajda yer alan yorumlar Râzî'nin bir önceki eserlerinde beyan veya ima ettiği düşünceleriyle paraleldir. Öncelikle Râzî tarafından sıfatların mastar formu yerine (ilim, kudreti irâde vd.) önermelerde yüklem olmaya elverişli türetilmiş ifadeler (âlim, kâdir, mürîd vd.) ön plana çıkarılır. Türetilmiş ifadelerin medlul veya müsemâmâlarının zâttan ibaret olmadığına, zâta zâid olduğunun önemi vurgulanır. Söz konusu zâidin önermede yüklem olmaya elverişli olmayan mastar formları önemsenmeden “ilâhî sıfatların inkarıyla” bilinen Mu'tezile cenahına teklif sunulur. Bu teklif zâid sıfat düşüncesidir. Zâid sıfat düşüncesi hangi ekol tarafından benimseniyorsa benimsensin bu, kabul sadedinde Râzî için yeterli sayılır. Dolayısıyla zâid sıfat anlayışı Mu'tezile cenahında sadece teori-2'de karşımıza çıkmaktadır. Zâid bir sıfat anlayışına dayanmadığından dolayı teori-1'i ve zâid bir sıfat anlayışına dayanmasına rağmen beraberinde somut ve tikel sıfatları da kabul eden teori-4'ü benimsemeyen Râzî açısından en cazip uzlaşma sağlanabilecek Mu'tezilî düşünce teori-2'de saklıdır. Eş'arîlik mezhebinin kurucusuna ait teori-3'e karşı çıkma mezhep kimliğini temsil etme yönüyle zor olduğundan dolayı bu teori ontik değerden epistemik değere doğru yorumlanıp teori-2 ile uzlaştırılmak istenir. Böylece Râzî mensup olduğu mezhebin resmi görüşünü benimsemekle beraber bu görüşü, tümel bir sıfat anlayışına dayanan teori-2'yle birleştirme girişiminde bulunur. Bu girişimin neticesi olarak ilâhî sıfatlar varlık derecesinde tikel gerçeklikten tümel gerçekliğe doğru bir yoruma tabi tutulur. Nitekim alıntıladığımız pasajda yer alan kavram kullanımları da bu yorumu destekler niteliktedir. Bu doğrultuda ontik değerden çok, epistemik değeri çağrıştıran “mefhûm” ifadesi ilahî sıfatlar için kullanılmak istenir.

Referanslarda bulunmaksızın kelâm geleneğinde yer alan ilâhî sıfatların ontik statüsü hakkında değerlendirmede bulunan Râzî “Bil ki; kelâmcıların ekseriyeti bu konuda ortaya çıkan tartışmanın odağını belirlemede şaşkınlık yaşamıştır” şeklindeki ifadesiyle kendinden önceki kelâmcıların konuya dair tartışmalarının “ tarafların birbirini anlamaması” olduğu imasında bulunur. Ona göre “ilim” denilen şey nisbet veya izâfetten ibarettir. Bu izâfetin tarafları da bilen özne (âlim) ile bilinen nesnedir (malûm).³⁰ Bu ilişkinin tüm kelâmcılar tarafından açık yahut da örtük şekilde kabul edildiğini *Erbâîn*'den sonra kaleme almış olduğu *el-Me'alîm fî usûli'd-dîn*'de yinelemektedir.³¹ Bu doğrultuda ona göre söz konusu ilişki ile ortaya çıkan bilgi sonucu kişinin bir sığata sahip olduğu belirtilir. Bu sıfat da tümel referansa sahip ve önermenin konularına yüklem olmaya elverişli türetilmiş bir ifade biçimi olan “âlim” yüklemidir. İlmin nisbet veya izâfetten ibaret olduğu belirtilen *el-Me'alîm*'in ilgili bölümüne Râzî şarihlerinden Mağrib meşrepli Tilimsânî el-Fihri (ö. 644/1246) şu açıklamalarda bulunur:

“[İlim ile malûm] arasındaki ilişkiyi kabul noktasında, ilmin zâta zâid olduğu hususunda ve savunucularına göre hakiki sıfat ile hâlleri kabul sadedinde herkes hemfikirdir. Kuşkusuz Fahreddîn Râzî bütün çabasını zâid bir sıfatın temellendirmesine yönlendirmiş ve tartışmanın odağında yer alan konuları ise geçersiz kılma amacından yüz çevirmiştir. Velhasıl burada aklın konu olarak ele aldığı dört şey söz konusudur: Zât, sıfatlar (tikel mânâları kastediyor), hâller ve ilişkiler (taallukât). Kâdî Bâkîllânî bu dördünü de kabul etmiştir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Üstad [İsferâyînî] (ö. 418/1027) ise hâller hariç diğerlerini kabul etmiştir. Çünkü ‘hâl’ diye iddia ettikleri -

³⁰ Râzî, *el-Erbâîn*, 1/220.

³¹ Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehri İbn Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'alîm fî usûli'd-dîn*, thk. Avvâd Mahmûd Avvâd Sâlim (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 328-329.

ki onlar zât ve sîfata düşünsel zeminde has kılınan zâid bir durumdur- akıldaki mutlak bir sâbitten başka bir şey değildir. Mu'tezile ise sıfatlar olmaksızın sadece zâtı kabul etmiştir. Râzî'nin benimsemiş olduğu görüş gibi, Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn [el-Bâsrî] de (ö. 436/1044) zâtla beraber ilişkileri kabul etmiştir (taulukları). Her ikisi de ezeli zâtta (Tanrı'da) ilişkiler bazlı teceddüdün geçerliliğine hükmetmiştir".³²

Diğer pasajlar gibi yukarıdaki pasaj da Râzî için çizmeye çalıştığımız ilâhî sıfatlar düşüncesiyle paralellik arz eder. Nitekim buradan Râzî öncesi sıfatlar algısının tikel kategorisi içerisinde değerlendirildiği yönünde bir çıkarımda bulunmak güç değildir. Çünkü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve İsferyânî gibi düşünürler tarafından "aklî hüküm ve nisbet" anlamına gelen hâllerin kabul görmediği belirtilir. Eğer hâller Tilimsânî'nin dikkat çektiği gibi "aklî hüküm ve nisbet" ile eşdeğer ise bunları kabul etmeyen Eş'arî ve İsferyânî için sıfatlar, aklın ötesinde gerçekliğe sahip olan ve en az arazlar kadar gerçeklik zemininde bulunan tikel özelliklerden ibarettir. Daha önceki eserlerinde olduğu gibi Râzî bu eserde de bütün çabasını sıfatların zâta zâid oluşu üzerine yoğunlaştırmıştır. Başka bir ifadeyle onun için önemli olan sıfatların ontik değeri değildir. Epistemik bile olsa sıfatların zâttan ibaret olmasından kaçınmaktır. Sıfatın zâttan ibaret olmayışını nisbet veya izâfet üzerinden açıklayan Râzî açısından bu kabulün kendinden önceki kelâmcıların düşünce dünyasında da var olduğu yönündedir. Ancak burada Râzî'nin ilâhî sıfatlara atfettiği ontik değerini anlaşılması için şu sorununun yanıtlanması gerekir: Nisbet veya izâfet nasıl bir varlıktır?

Râzî açısından nisbet veya izâfetler gerçek bir varlık şeklinde kabul görmese de bunlara varlıksal bir pozisyon atfedilir. Nitekim kelâmcılar tarafında söz konusu kavram kategorisinde yer alanların gerçek varlık şeklinde kabul edilmediğini ancak felsefeciler tarafından gerçek varlık kabul edildiğini aktarmasına rağmen Râzî bu tür kategorik kavramların sübûtî, yani varlıksal olduğunu belirtir.³³ Başka bir ifadeyle her ne kadar izâfetin tarafları (müzâf-müzâf ileyh) gerçek varlık statüsünde olsa da Râzî için izâfetin taraflarından husul bulan bizzat izâfet gerçek varlık değildir. Bu izâfet olumlu anlam barındırdığından ancak varlıklara bağlı (müzâf-müzâf ileyh) varlıksal bir durum niteliğinde değerlendirilebilir. İlim, âlim olma ve izâfet durumunun Râzî açısından eşdeğer olduğu göz önünde bulundurulursa, "Tanrı âlimdir" önermesinde yer alan yüklem ontik değeri hakkında fikir edinilebilir. Bu önermenin yüklemine temsil eden "âlimdir/âlim olma" terimi klasik Eş'arîliğin sıfat teorisinde yer alan açıklama tarzından uzaktır. Birebir uyum sağladığını söyleyemesek de buradaki yüklem, teori-2'de yer alan açıklama tarzına yakındır ve ontik bağlamda teori-2'nin varlık derecesini güçlü bir şekilde andırır.

Son olarak Tilimsânî'nin yorumundan hareketle *el-Meâlim*'de Râzî'nin teori-2 yerine Ebü'l-Hüseyn el-Bâsrî'nin sıfat teorisine yakın durduğu çıkarımında bulunulabilir. Ebü'l-Hüseyn el-Bâsrî'nin ilâhî sıfat teorisi sıfatların ontik çerçevesi açısından teori-1 çerçevesine yakın durur. Nitekim ona göre de ilâhî sıfatları temsil eden yüklem sözüklerin ötesinde bir değere sahip değildir. Bu

³² İbn Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim*, 328-329.

والكل متفقون على إثبات التعلق، ويقضون بأنه زائدة على الذات وعلى ما يثبتونه من الصفات الحقيقية والأحوال عند مثبتيتها. وقد صرف الفخر عنائه إلى إثبات زائد، ولم يتعرض لإبطال ما وقع النزاع فيه. والحاصل في المعقول ههنا أربعة: ذات، وصفات، وأحوال، وتعلقات. فالقاضي أثبت الجميع. والشيخ أبو الحسن والأستاذ أثبتا الجميع إلا الأحوال، فإن ما زعموا أنه حال - وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة - فهو مجرد نسبة في العقل فقط. والمعتزلة أثبتوا الذات بدون الصفات، وأبو الحسين المعتزلي أثبت الذات والتعلقات كما صار إليه الفخر، وقضيا بصحة تجدها على الذات الأزلية.

³³ Râzî, *Muhassal*, 77-78.

bağlamda Tilimsânî'nin Râzî için dile getirdiği yorum ilâhî sıfatların ontik alanını olabildiğince daraltmaktan ibarettir. Dolayısıyla ister teori-1 ister de teori-2 olsun Râzî'nin zihninde olgunlaştırdığı ilâhî sıfat teorisi Eş'arîliğin kabul ettiği sıfat teorisi değildir. Sıfatların ontik değeri bağlamında Râzî'den aktardıklarımız gösteriyor ki; Râzî ilâhî sıfatların ontik değeri noktasında bir yol ayrımındadır. Bu yol ayrımının en bariz göstergesi onun sıfatların ontik değerini tartışmaya açmak istememesidir. Bununla beraber yer yer sıfatlara “zâttan kaynaklı zorunlu sıfatlar” tabirinde bulunarak manevî sıfatları nefîs sıfatlar şeklinde gösterme eğilimi göstermektedir. Özellikle de onun sıfatları mefhum (anlam) ve hüküm (yüklem) şeklinde ele alış biçimi adeta bu tartışmayı ontik alandan epistemik alana yerleştirmektedir. Râzî gibi güçlü bir Eş'arî kelâmcının geçmişte bu denli öneme sahip bir tartışmanın mecrasını değiştirme girişiminin izleri seleflerinde var mıydı ve haleflerini ne ölçüde etkilediğine bakmakta yarar olacaktır. Ancak bu bölümü Teftâzânî'den (ö. 792/1390) bir nakille özetlemek isteriz: “İmâm Râzî'nin sübûtî sıfatların (manevî sıfatlar) tahkiki hakkındaki görüşü ve tartışma alanını belirlemesindeki bakışı genelde Mu'tezilî eğilim gösterir”.³⁴

3. Râzî Sonrası Kelâmcıların İlâhî Sıfatlara Atfettiği Ontik Değer

Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değerine dair çizmiş olduğu çerçeve için iki anahtar tabir seçilecekse bunlar “varlıksal” (vücûdî) ile “ilim ile âlim özdeştir” olur. Bu tabirlerden ilki açık şekilde onun seleflerinin eserlerinde rastlanmasa da ikincisine rastlanmaktadır. Özellikle de Cüveynî'nin ahvâl teorisinden (teori-4) vazgeçtiği geç dönem eserlerinde ve Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-itikâd*'ında söz konusu ikinci tabire rastlamak mümkündür. Cüveynî'nin adı geçen eserinde şu ifadelerle karşılaşılır:

“Bârî Teâlâ'yı kâdir, diri ve âlim şeklinde nitelediğinizde ilmin anlamı ancak âlim kişinin âlim oluşu olur. Dolayısıyla eğer O'nun âlim olduğunu itiraf edersen o [âlim olma] bizzat ilimdir. Böylece Allah bizi ilmi inkar ederek kuşakları aldatanlardan uzak kılsın. Çünkü O'nun âlim oluşuna dair itirafları inkarında buldukları şeyin kendisidir. Bu bağlamda ilmin anlamı ancak malumları oldukları gibi bilenin âlim oluşundan başka bir şey değildir. Bu, Şeyhimiz [Ebü'l-Hasan el-Eş'arî]'nin benimsediği görüştür”.³⁵

“Şöyle ki, onun görüşüne göre hâller yoktur, bunların geçersiz olduğuna dair iddiada bulunarak hâllerin olmadığını ve âlim olmanın ilmin kendisi olduğunu söylerdi”.³⁶

“Ömrün çoğunu araştırmasına harcadığım konudaki nihai seçimim akılda illet ve malûlün olmadığıdır. Dolayısıyla âlim olma bizzat ilimdir. illet ve malûl görüşüne yönelenler hâlleri kabul

³⁴ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1860), 2/54.

³⁵ Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 24-25.

إذا وصفتم البارئ تعالى وتقدس بكونه قادرًا، حيًّا، عالمًا، فلا معنى للعلم إلا كونه العالم عالمًا. فإن اعترفتم بكونه عالمًا فهو العلم بعينه فسيحان من أغوى أمنا في اعتقاد نفي العلم. وما اعترفوا به من كونه عالمًا عين ما أنكروه، فلا معنى للعلم إلا كونه العالم عالمًا بمعلوماته على ما هي عليها.

³⁶ Cüveynî, *Ecvibetün 'alâ esileti el-İmâm Abdülhâk es-Sakâlî*, thk. Said Abdüllatif Fûde, ts., 29-30. Referansta bulunduğumuz eser bu makaleyi kaleme aldığımız süre zarfında yayımlanmamış durumdaydı. Ancak eserin transkripti internette bulunmaktadır. Söz konusu referansız eserin internette bulunan transkriptine dayanmaktadır.

هذا ما ارتضاه شيخنا رحمه الله، وذلك أن من مذهبه نفي الأحوال وإبطال القول بها، وأن كون العالم عالمًا عين العلم.

edenlerdir. Onlara göre âlimin âlim olması ilimden kaynaklıdır. Bu görüşü ne kabul ederiz ne de ona kabul gözüyle bakarız”.³⁷

Râzî'nin ilâhî sıfatların ontolojisine dair dile getirdiği ve benimsediği üslubun bir benzerini Cüveynî'nin yukarıdaki ifadelerinde bulmak mümkündür. Nitekim Cüveynî, ilâhî sıfatlara ontik değer atfetmeyen Mu'tezile cenahına hitapla Tanrı'nın âlim olduğunu dillendirmenin bir nevi sıfatları kabul etme anlamına geldiğini ifade eder. Adeta Râzî'nin ifadelerinde rastlandığı gibi Cüveynî için de esas olanın Tanrı'nın bilgiye konu olanları olduğu şekilde bilip bilmediğini öne çıkarmaktır. Başka bir ifadeyle son dönem Cüveynî düşüncesinde Tanrı'nın âlim oluşuna yol açan “ilim” adında bir manâ kabul görmemektedir. Önemli olan O'nun bilen bir zât olduğunu temellendirmektir. Bu bağlamda ilâhî sıfatların ontik değerine dair çerçevesini çizmeye çalıştığımız her dört teori de bu kapsama dahildir. Bununla beraber ilk defa Cüveynî'nin referansta bulunduğumuz ikinci dönem eserlerinde açık şekilde ilim ile âlim olmanın (bilgi ve bilen) aynı anlamı karşıladığı ifadesini görmekteyiz. İlâhî sıfatlara dair bu ifade ne Cüveynî'nin eş-Şâmil ile el-İrşâd adlı kelâmî eserlerinde ne de Cüveynî'nin seleflerinin eserlerinde bu açıklıkla rastlanır. İlâhî sıfatlara dair bu ifade ne Cüveynî'nin eş-Şâmil ile el-İrşâd adlı kelâmî eserlerinde ne de Cüveynî'nin seleflerinin eserlerinde bu açıklıkla rastlanır. İlim ile âlim olmanın eşdeğer kabul edilmesini (kevnü'l-'âlimi 'âlimen 'aynü'l-'ilmi) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet eden Cüveynî bir bakıma hüküm ve yüklem olan “âlimdir/âlim olma” (teori-2) ile zât tarafından taşınan tikel bir özellik mesabesindeki ilim manâsını (teori-3) birbirine yaklaştırmış olur. Cüveynî'nin ikinci dönem eserlerindeki söz konusu tutum ve üslubu Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'ında benimsediğiyle karşılaştırılır. Gazzâlî de ikinci dönem Cüveynî'nin ifadelerine paralel şekilde değişimin ve dönüşümün anahtar tabirlerinden biri olan *ilim* ile *âlim* olmanın eşdeğerliğine vurguda bulunur:

“İster bir mahalde olsun ister olmasın bu sıfatların zât tarafından taşındığı ve başka bir zât tarafından taşınmaz olduğu iddiasında bulunuruz (...). Ayrıca 'Allah Teâlâ'nın bu sıfatla olduğu' ifadesiyle (bi sifetin kezâ) ancak o sıfat üzerine olduğunu ('alâ tilke's-sifa) kastederiz. [Dolayısıyla] Allah Teâlâ'nın bu sıfatla (bi sifetin kezâ) ve o sıfat üzerine olduğu ('alâ tilke's-sifa) arasında herhangi bir fark yoktur. Kuşkusuz Allah Teâlâ'nın âlim oluşu ve O'nun zâtı tarafından ilmin taşınması oluşunun mefhumunu açıkladık.”³⁸

“İlmin zât tarafından taşınması dolayısıyla zâtta âlim olma hâline yol açtığı şeklindeki görüş saplantıdan ibarettir. Çünkü ilmin kendisi söz konusu hâl/durumdur. Dolayısıyla zâtın âlim oluşunun anlamı ancak o zâtın bir sıfat ve hâl içerisinde olmasından başka bir şey değildir. Bu sıfat ve hâl ise sadece ilimdir. Ne var ki, anlamları kelimelerden elde etmeye çalışanlar kelimeler türetme yoluyla tekrar edildikçe hataya düşme olasılıkları artar. İşte “âlim” sıfatının “ilim” kökünden türetilmesi söz konusu hataya yol açmıştır. Dolayısıyla bu tür yorumlara aldanmamak gerekir. Bu açıklamayla beraber illet-malûl konusunda dile getirilen uzun mu uzun anlatılar (teori-4)'ü kastediyor geçersiz olur.”³⁹

³⁷ Cüveynî, el-Burhân fi usûli'l-fıkıh, thk. Abdülazîm ed-Dib (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978), 2/1097.

والذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة، أن ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالماً هو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالماً معلول، والعلم علة له، وهذا مما لا نرضاه، ولا نراه

³⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, thk. Mustafâ İmrân (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009), 386. Krş. 373-374.

ندعي أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، سواء كان في محل أو لم يكن في محل (...). ولا نعي بأنه تعالى بصفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته. وقد بينا أن مفهوم قولنا عالم وبذاته تعالى علم واحد.

³⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 373-374.

Yukarıdaki ifadeler elbette Râzî'den aktardığımız ifadeler kadar açık değildir. Ancak bir hüküm (yüklem), mefhum ve türetilmiş kelime (müştâk) olan “âlim” ile önermelerde yüklem olmaya elverişli olmayan ilim mastarının aynı şey olduğunun altı çizilir. İkinci dönem Cüveynî'nin *el-Âkide*'sinden aktardığımız pasajın bütünlüğündeki anlamla Gazzâlî'den aktardığımız pasajın anlamı paraleldir. Nitekim burada temel kaygı Tanrı'nın zâtına bir nevi varlık değeri taşıyan sıfat atfetmektir. Bunun, ontik değeri ikinci planda olan salt bilme durumunu karşılayan bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü teori-4'ün temel iddiası olan “âlim olma yüklemi tikel bir özellik olan ilim taşıyıcılığından kaynaklıdır” şeklindeki temel iddia Gazzâlî tarafından “dil yanılması/oyunları” olarak ağır eleştiriye maruz kalır. Ancak teori-4 mütekaddimîn kelâmcılar tarafından da eleştirilmesine rağmen *ilim* ile *âlimin* aynı anlamı karşıladığını söyleyenlerle karşılaşmadığımızı belirtmeliyiz.⁴⁰ Gazzâlî teori-4'ü reddederken onun teori-3'ün temel iddiası olan “ilim sahibi olmak” ile teori-2'nin temel iddiası olan “âlim hâline sahip olmak” arasında bir bağdaştırma kurduğu görülmektedir. Bunun da Râzî'de en açık ifadelerle gördüğümüz bağdaştırma girişiminin ilk ciddi nüvesi olduğu kanaatindeyiz.

Hâller teorisini reddeden mütekaddimîn Eş'arî kelâmcılar önermelerde yer alan yüklemeler ile sıfat kabul ettikleri ve yüklem olmaya elverişli olmayan mastar formundaki *ilmi* birbirinden ayırır. Ancak ilk defa Cüveynî'nin son dönem eserlerinde bu iki ifade biçiminin “bir” şeklinde kabul edilip seleflerinin görüşleri de bu minvalde değerlendirildiğine şahit olmaktadır. Esasında Tikel Sıfat Teorisi'nde (teori-3) “Tanrı âlimdir” önermesindeki yüklem zâtın en az arazlar kadar tikel ve gerçek bir özellik olan ilim manâsını taşıdığını bildiren sözcüktür. Ne var ki, Cüveynî'nin son dönem eserlerinde görülen *ilim* ile *âlim* bağdaştırması onun bir diğer öğrencisi olan Ensârî (ö. 512/1118) tarafından da dillendirilmektedir:

“Bil ki, hâlleri savunmayan ekol mensuplarımız nezdinde sıfatların hükümleri (âlim gibi yüklemi kastediyor) ile sıfatlar (ilim gibi bir mânâyı kastediyor) arasında fark yoktur. Çünkü ilmin âlim oluşu O'na has olan ilmidir. Ne var ki, onlar daha anlaşılır olsun diye yeni başlayanlar için ayrımlarda bulunmuşlardır.”⁴¹

Yukarıdaki pasaj iki önemli noktaya işaret etmektedir. Bunlardan birincisi *ilim* ile *âlim* olmanın bağdaştırılmasıdır. Başka bir ifadeyle pasaja göre teori-3'ü benimseyen hâller karşıtı

وما يظن من أن قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى علمية هو هوس محض، بل العلم هي الحالة، فلا معنى لكونه عالماً إلا كون الذات على صفة وحال، وتلك الصفة والحال هي العلم فقط، ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ، فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاق فلا بد وأن يعلط، فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورت هذا العلط فلا ينبغي أن يُعْتَر به. وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول.

⁴⁰ Mütekaddimîn kelâmcılardan Ebû İshâk İsferyânî ve Abdülkâhîr Bağdâdî manevî sıfatları açıklarken “ilim” ile “âlim”in eşdeğer olduğuna değinmezler. Onların manevî sıfatları açıklama tarzı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin sıfatlar açıklamasından farksızdır. Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2003), 62; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garabe (Mısır: Matbaatü Mısır, 1955), 26-27; İbn Fûrek, *Mücerred*, 44 Krş. Richard M. Frank, “Al-Ustadh Abû Ishaq: An 'Aqida Together with Selected Fragments” 19 (1989), 133-134; Abdülkâhîr Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1981), 90-91; Fadıl Ayğân, *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin “Şerhu Akideti Ebi İshak el-İsferyânî” Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferyânî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006), 64.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Princeton University Library Garrett Collection of Arabic Manuscripts, 634Yq), 92b.

اعلم أنه لا فرق عند نفاة الأحوال من أصحابنا بين أحكام الصفات وبين الصفات، فإنَّ كون العلم عالماً هو علمه المختصَّ به غير أنهم فصلوا بين القائلين للتقريب والتسهيل على المبتدئين والمستترشدين.

mütekaddimîn Eş'arî kelâmcıları nezdinde *ilim* ile *âlim* ifadeleri aynı şeyi karşılar. Pasajın işaret ettiği ikinci ve en önemli husus ise bu bağdaştırma tabirinin mütekaddimîn metinlerde yer almadığı imasıdır. Bu metinlerde *ilim* ile *âlim* tabirlerinin bağdaştırmadan uzak şekilde ele alınışını Ensârî açıklama tekniği ve eğiticilik şeklinde yorumlar. Daha açık bir ifadeyle Ensârî'ye göre selef âlimleri *ilim* ile *âlimin* ayrı kavramlar olduğunu beyan ederler. Ancak onların bu ayrımı gerçek bir ayrıma dayanmamaktadır. Aksine eğitim tekniği açısından selef âlimleri “bir” olan bu mefhumları ayrı şekilde değerlendirmişlerdir.

Cüveynî'nin ikinci dönemiyle başlayan ve müteahhirîn kelâmcıların çoğunluğu tarafından sürdürülen *âlim* ve *ilim* özdeşliği bu dönemde hissedilir şekilde ilâhî sıfatların ontik değer alanını daraltmıştır. Her ne kadar müteahhir dönemde mütekaddimîn dönemdeki ilâhî sıfatların açıklama üslubu sürdürülüyor olsa da, bağdaştırmanın anahtar tabiri olan “ilim ile âlim olma birdir” tabiri Râzî sonrası dönemde de kullanılmıştır. Daha fazla pasaj aktarmaktan kaçınarak kısaca Râzî sonrası dönemin öne çıkan kelâmcılarının alışlagelmiş sıfat teorisine dair görüşlerine kısaca değinelim. Bütün Eş'arî âlimleri gibi Âmidî de klasik söylemi sürdürür ve teori-3'e mensubiyetini bildirir. Ancak “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” ifadesinin muğlaklığını “mefhum açısından ayrı, gerçeklik açısından da ayrılmaz (ademü'l-infikâk)” ifadeleriyle makul hale getirmeye çalışır.⁴² Nasîruddîn et-Tûsî ise hiçbir surette sıfatları temsil eden sözcüklerin herhangi bir sabiti gösterdiğine inanmaz.⁴³ Böylece onun teori-1'i benimsediğini söyleyebiliriz. Tûsî'nin *Tecrîd* adlı eserindeki bu görüşünü yorumlayan şârihi İsfâhânî (ö. 749/1349) ise zâta nisbet edilen âlim olma durumunun bir ilimle açıklanma zorunluluğu bulunmadığını ve bu durumun zâttan kaynaklı olabileceğini belirtir.⁴⁴ Önermelerde yüklem olmaya elverişli *âlim olma* durumunun ilim ile açıklanma zorunluluğunu ortadan kaldıran İsfâhânî bir nevi manevî sıfatları nefsî sıfat kümesine dahil etmiş gibi durur. Ayrıca İsfâhânî ilim ile âlim olma durumunun aynı olduğunu da bir başka eseri olan *Metâliu'l-enzâr*'da savunur.⁴⁵

(i) Teori-3'te yer alan “ilâhî sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” yaygın söylemi teori-4'dü savunanlar tarafından aklî bir zemine oturtulamamaktadır. (ii) Bu söylemde yer alan muğlaklık tümeller anlayışını içselleştiren müteahhirîn dönem Eş'arîler için bir bakıma ilahî sıfatların ontik değer problemini açıklayabilme açısından avantaj gibi görülmüştür. (i) Teori-4'dün bu yaygın söyleme dair bakışına gelirsek; bu teoride iki temel kavram söz konusudur. Bunlar aynı olma (mümâselet) ve farklı olma (muhâlefet) kavramlarıdır. Tikel iki varlığın aynı yahut da farklı oluşu *nefsî* dedikleri öze dayanan tümel sıfatlarla sağlanır. Mesela cevherin arazdan farklı oluşu “cevher olma” veya “yer kaplama” gibi öze dayanan ve varlıksal (sübûtî) ontik değere sahip tümel sıfatlarla (illetsiz hâller) sağlanır. Bu bakımdan cevherlerin aynı oluşunu sağlayan da söz konusu sıfatlardır.

⁴² Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002), 1/475; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 71,118.

⁴³ Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-câm'iyye, 1993), 71,118.

⁴⁴ Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfâhânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tegrîdi'l-akâid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Neşriyatı: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye, 2021), 3/415. Cürçânî, yukarıdaki metne düştüğü haşiyede Râzî'nin *Muhassal*'ına ve *Muhassal*'a Tûsî tarafından yazılan eleştiri mahiyetindeki esere atıflarda bulunarak İsfârâynî'nin uzlaştırma çabasında olduğunu tahmin derer. Bkz. Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tesdîd (Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tegrîdi'l-akâid)*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Neşriyatı: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye, 2021), 2/229.

⁴⁵ İsfâhânî, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâli'l-envâr* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, y.y.), 176.

Dolayısıyla teori-4'ü benimseyenlere göre birbirine mukayese edilen iki tikel ve gerçek varlık kaçınılmaz şekilde ya birbirinin aynıdır ya da birbirinden farklıdır. Bu doğrultuda her ne kadar arazlar cevherlerden varlık zemininde bağımsız (iftirâk) olmasa da, cevherler arazlardan sahip olunan nefsî sıfatlar sayesinde farklı kabul edilir. Akıl yürütme biçimini iki temel kavram olan mümâselet ve muhâlefete dayandıran teori-4 müntesipleri için “gayr” ifadesinin dilden bağımsız aklî bir düzeyde değeri söz konusu olamaz. Onlara göre “gayr” ifadesi sadece tikel bir özelliğin (arazlar veya ilâhî manâlar) tikel zâtlarından (cevherler veya ilâhî zât) ayrılamaz oluşunu bildirir. Tikel özelliklerin tikel zâtlardan ayrılamaz oluşu dil düzeyinde “sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” şeklinde yorumlanmasına yol açmıştır. Bâkılânî'ye referansta bulunan Cüveynî konuya dair şunları aktarır:

“Kādî [Bâkılânî] -Allah kendisinden râzî olsun- şöyle dedi: Gayreyn konusundaki tartışma kelâmcıların tartıştığı en kolay konulardan biridir. Çünkü tartışmanın sonucu herhangi aklî bir ilkeyi değiştirmeye dayanmaz. Tartışma olsa olsa dildeki içeriğe döner. (...) Sonra Kādî şöyle dedi: Akıl ve tartışmaya kapalı olan nakil buna delalet etmediğinden dolayı bu konunun kesinlik derecesine ulaşacağımı sanmıyorum.”⁴⁶

Kısacası varlık zemininde teori-4'ü benimseyenler açısından mümâselet ve muhâlefet olmak üzere iki temel kavram bulunur. Üçüncü bir kavram olan “gayr” ise sadece araz veya ilâhî manâların bağlı oldukları zâttan ayrılamaz olduğunu bildiren bir terimdir. Başka bir deyişle mütekaddimîn kelâmcılar açısından “gayr” terimi özellikler arasında konu-yüklem ilişkisini bildiren ve tümeller teorisi üzerinden açıklanan bir derinliğe sahip değildir. Ne var ki, (ii) Râzî sonrası dönemin âlimleri “ilâhî sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” söylemini benimsemiş oldukları tümel ve yüklem teorisi üzerinden açıklama eğilimi göstermişlerdir. Bir bakıma söz konusu söylemin barındırdığı muğlaklıktan yararlanarak ilâhî sıfatların ontik değerine karşı hissettikleri soğukluğu tümel varlıklar gibi yorumlama girişiminde bulunmuşlardır. Bu girişim, yani ilâhî sıfatların tümel yüklemelerden ibaret olduğu görüşü en açık biçimde Îcî tarafından dillendirilmiştir. Îcî söz konusu görüşünü *el-Mevâkıf* adlı meşhur kelâm eserinde defaten dile getirir:

“Doğrusu onların maksadı şudur: Yüklemede gerekli olduğu gibi mefhûm bakımından o değildir ve hüviyet bakımından da ondan başka değildir. [Bu tabirde bulunanlar] zihnî varlık savunucusu olmadıklarından [zât ve sıfat arasındaki] muğâyeretin zihinde, birliğin ise hariçte olduğunu açıkça beyan edememişlerdir. Evet, [konu sadedinde] bilindik olan bir yön ile [zât ve sıfat arasındaki] birlik; diğer bir yön ile farklılıktır. Bu, su götürmez bir gerçektir.”⁴⁷

Yukarıdaki pasajda Îcî, ilâhî sıfatların ontik değerini açık bir şekilde ontik alandan epistemik alana taşımış bulunmaktadır. Ona göre Tanrı'yı zihin olgusu yoluyla zât ve sıfat ikilemi içerisinde

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlü'd-dîn* (Darü'l-Kütübî'l- Mısriyye, Kelâm kısmı, 290), 142b-143a.

وقال القاضي رضي الله عنه: الكلام في الغيرين من أهون ما تكلم به المتكلمون، فإنَّ محموله لا يرجع إلى تناكر في أمر عقلي، وإنما هو تنازع راجع إلى مضمون اللغة (...). ثم قال القاضي: ولست أرى هذه المسألة بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدلَّ عليها عقل، ولم تنتصب فيها دلالة قاطعة شرعية (...).

⁴⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (Beyrut, ts.), 81. Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Ömer Türker, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/798. Benzer ifadeler için bkz. Îcî, *el-Mevâkıf*, 280. Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/78.

والحق: أنَّ مرادهم لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية، كما يجب أن يكون في الحمل. ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير في الذهن والاتحاد في الخارج. نعم المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر، وهذا كلام لا غبار عليه.

düşünüyor olsak da, realitede zât dışında başka bir şey söz konusu olamaz. İcî, teori-3'te yer alan ve yoruma gayet açık olan "sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır" muğlak tabirden güç alarak dile getirmiş olduğu bu görüşü tümel ve yüklem teorisine dayandırır. Ayrıca ona göre teori-3'ü benimseyen selef âlimlerinin kelâm sisteminde varlık *zihinden bağımsız* (hâricî) ve *zihindeki varlık* şeklinde ikili bir ayırım yer almaz. Bu ayırım onların kelâm sisteminde yer almadığından dolayı oldukça spekülâtif ve yoruma açık bir tabirle ilâhî sıfatları tanıtmada durumunda kalmışlardır. Kısacası İcî için yüklem olmaya elverişli olmayan *ilim* ile yüklem olmaya elverişli *âlim* kavramları arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Ne var ki, müteahhir dönem kelâmcıların genel yaklaşımı çizgisinde ilâhî sıfatlara ontik değer biçme eğiliminde olsalar da Teftâzânî ile Cürcânî, İcî'nin söz konusu yorumunu bir çarpıtma şeklinde değerlendirmektedirler. Her ikisine göre *âlim olma* ile *ilim* arasında bağdaştırılmaz fark bulunur. Çünkü *âlim olma* tümel bir yapıyla önermenin konusuna yüklem olabilmektedir. Ne var ki, mastar formundaki *ilim* için bu durum geçerli değildir. İcî'den aktardığımız pasaja Cürcânî şöyle bir eleştiride bulunur:

"Yazarın açıklaması sorunludur. Çünkü mezhep imâmının sözü, on sayısındaki bir (1) ve Zeyd şahsının eli gibi yüklem olmayan parçalar hakkındadır. Nitekim onlar, örneklerinde ve ilim, kudret ve irade gibi yüklemelerin ilkeleri olan sıfatlarda bunu dile getirirken âlim, kâdir ve mürid gibi yüklemelerde dile getirmemişlerdir. Zahir şu ki, onlar, başkalıktan (gayriyet) "her iki yönden de ayrılabilmeyi (iftirâk)" anlamışlar ve bu nedenle söyledikleri şeylere teşebbüs etmişlerdir. Yine onlar, yüce Allah'ın zâtına zâit mevcut ve kadîm sıfatlar kabul ettiğinden kâdimin yüce Allah'tan başkasının sıfatı olması durumuyla karşı karşıya kalmışlar ve bu sorunu söz konusu açıklamayla çözmüşlerdir."⁴⁸

Yukarıdaki pasajda adeta Cürcânî şunu açıklığa kavuşturmak istememektedir: Teori-3'ü benimseyen selef âlimlerinin düşünce dünyasında tümel varlık anlayışı söz konusu değildir. Cürcânî'nin bu çıkarımının temel dayanağı ise selef âlimlerinin söz konusu muğlak tabiri makul hale kavuşturmak için seçtikleri örneklerdir. Bu örnekler 10 sayısının içerisinde yer alan 1'i ve Zeyd adlı şahsın eli şeklindedir. Kullanılan örnekler de gösteriyor ki, selef âlimleri "sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır" tabiriyle tümel yüklem olgusunu ve zihnî varlığı kastetmemişlerdir. Aksine sıfatları tikel ve gerçek özellik olarak düşünmüş ve teolojik çıkmazlardan kaçınmak için de söz konusu tabiri kullanmışlardır.

Müteahhir dönem Eş'arîler'in ilâhî sıfatların ontik değerine yaklaşımı Teftâzânî ve Cürcânî ile beraber yeni bir ivme kazanmış gibi görünür. Çünkü her iki düşünür de İcî'nin konuya dair yorumunu çarpıtma şeklinde yorumlamaktadırlar. Teori-3'ü benimseyen selef âlimlerinin düşünce dünyasındaki sıfatlar algısı ile müteahhir âlimlerin düşünce dünyasındaki sıfat algısının aynı olmadığı Teftâzânî ve Cürcânî tarafından açık şekilde dile getirilir. Teftâzânî ve Cürcânî ilâhî sıfatların ontik değeri yorumunda İcî'yi eleştirse de bu onların teori-3'ü benimsedikleri anlamına gelmez. Nitekim onlar için ilâhî sıfatların zâta zâid varlıksal sıfatlar olması yeterlidir. Bu da Ebû

⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/798. Benzer eleştiri için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Claude Salame (Dimaşk: İhyâu Tûrâsi'l-Arabiyye, 1974), 50; Celâleddîn Devvânî, *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Servet-i Fünûn Matbaası, 1321), 51.

وفيه بحث لأنَّ كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والإرادة لا في المحمولات كالعلم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغيرات جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا وأيضاً لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغیر الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضاً لزمهم ان تكون تلك الصفات.

Hâşim'in benimsediği teori-2'yi andırır. Bu bağlamda Mu'tezile cenahından gelebilecek eleştirileri göğüslemek amacıyla Teftâzânî sıfatların zât tarafından taşınması anlamına gelen *kıyâmı* "zâta özgü sıfat" (el-ih-tisâsu'n-nâ'itü) ifadesiyle özdeşleştirir. Ardından da bu cenaha hitaben "sizin hâller ve hükümlerden maksudınız da budur"⁴⁹ diyerek bir bakıma düşünce dünyasındaki sıfatlar algısının teori-2 minvalinde olduğunu açığa vurur.

Teftâzânî ve Cürcânî ile beraber teori-3'ün tümeller ve yüklemeler anlayışına indirgenerek yorumlanmasının sağlıklı olmadığı açıklığa kavuşunca; "sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır" tabiri çözümsüz bir noktaya yerleşir. Çözümsüzlükten kaynaklanarak bu konuya müdahil olmamanın tercihine, sıfatların ontik değerini kabul ile ret sadedinde herhangi bir farkın bulunmadığına ve bu tür bir kanaatin de ancak tasavvufî keşifle vaki olabileceğine yönelik görüşler de ortaya çıkmıştır.⁵⁰

Sonuç

Teorilerin içerik ve temellendirmelerinden bağımsız olarak ilâhî sıfatların ontik değeri hakkında dört taksim bulunur. Bunlar Tanrı'nın zâtına nisbet edilen âlim olma yüklemine varlık alanındaki yeriyle ilgilidir. Ebü'l-Hüzeyl Allâf'a göre "Tanrı âlimdir" önermesindeki yüklem zâtın âlim olduğunu bildiren bir sözcüktür. Ancak bu sözcüğün gösterdiği ne tikel ne de tümel bir özellik söz konusudur (Teori-1: Özdeş Sıfat Teorisi). Ebû Hâşim el-Cübbâî açısından söz konusu yüklem zâtın başka olan (zâid) tümel bir gerçekliği göstermektedir (Teori-2: Tümel Sıfat Teorisi). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise ele aldığımız önermenin yüklemine "zât tikel ve gerçek bir özellik olan ilim mânâsını taşımaktadır" şeklinde açıklar ve yüklemi sözcükten ibaret sayar (Teori-3: Tikel Sıfat Teorisi). Bâkılânî ve ilmî hayatının ilk dönemlerindeki Cüveynî'nin bakış açısına göre de önermenin yüklemi sözcüğün ötesinde tümel bir sıfatı gösterir. Ancak bu tümel yüklem doğuşuna yol açan ise zât tarafından taşınan ve mastar formuyla ifade edilen tikel özellik konumundaki ilim mânâsıdır (Teori-4: Tikel Sıfatlara Dayalı Tümel Sıfat Teorisi).

Eş'arî ekolünde ilâhî sıfatların ontik değerine karşı ilk soğuk tutumun teori-4'ü reddettikten sonra Cüveynî ile başladığı hissedilir. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin savunduğu teori-3'ün dönüştürülmeye çalışıldığı anahtar ifadelerden biri "[yüklem olmaya elverişli olmayan] ilim ile [yüklem olmaya elverişli olan] âlim birdir" şeklindedir. Bu tabir Cüveynî öncesi eserlerde rastlanmamasına rağmen Cüveynî ve sonrası âlimler teori-3'ü bu minvalde değerlendirir.

Eş'arîlek'te ilk nüveleri Cüveynî'nin son eserlerinde ortaya çıkan, Gazzâlî'de fark edilen, Râzî'de açık bir şekilde dile getirilen ve İcî'de ise doruk noktasına ulaşan tümeller mefhumu daha dar ve mevcudiyet özelliğini yitiren ilâhî sıfat anlayışına yol açmıştır. Bu bağlamda Râzî Tikel Sıfat Teorisi'nden (Teori-3) Tümel Sıfat Teorisi'ne (Teori-2) doğru bir görüşe meyleder. Onun teori-2'nin sıfat anlayışına temayül gösterişi daha sonra gelen Eş'arî âlimlerin görüşlerinde de görülmektedir. Billhassa İcî, teori-3'ün meşhur söylemi olan "sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır" muğlaklığını epistemik zemine çekerek yorumlar ve tamamen sıfatların ontik değerinin olmadığını iddia eder. Ancak Teftâzânî ve Cürcânî tarafından teori-3'ün epistemik zeminde

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/57.

⁵⁰ Devvânî, *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 51-52; Ebû Abdurrahmân Abdulazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Ferhar, *en-Nibrâs: Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Âsitané, (y.t.) s. 126.

yorumlanması sağlıklı bulunmaz. Çünkü her ikisinin kanaatine göre selef âlimlerine ait bu söylemin tümeller ve yüklemeler anlayışıyla ilgili değildir. Onlardan sonra gelen birtakım âlimlere göre de sıfatların ontik değeri bilinmez ve çözümlenemez yapıdadır. En doğru yolun ise bu tartışmalara müdahil olmamakta saklı bulunduğudır. Kısacası müteahhir âlimler süreçle ilâhî sıfatların ontik değeri alanını daraltmış ve bu konunun tartışılmasını anlamsız bulmuştur.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-166. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Arca, Abdullah. *Fahreddin Razi'ye Göre Allah'ın Sıfatları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, 2017.
- Ayğan, Fadıl. *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak el-İsferâyini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferâyini'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1981.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-. *Kitâbu'l-makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. Amman: Dâru'l-Feth - KURAMER, 1. Basım, 2008.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiyetü't-Tesdid (Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid)*. thk. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. İstanbul: Neşriyatı: Vakfı'd-Diyaniyeti't-Türkiyye, 1. Basım, 2021.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. thk. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Ecvibetün 'alâ esileti el-İmâm Abdülhâk es-Sakâlî*. thk. Said Abdüllatif Fûde, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*. thk. Abdülazîm ed-Dib. 2 Cilt. Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1. Basım, 1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Servet-i Fünûn Matbaası, 1. Basım, 1321.
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed el-. *el-Gunye fi'l-kelâm*. thk. İ'dâd Mustafâ Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed el-. *Şerhu'l-İrşâd*. Princeton University Library Garrett Collection of Arabic Manuscripts, 634Yq.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garabe. Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. thk. Na'im Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Frank, Richard M. "Al-Ustadh Abû Ishaq: An 'Aqîda Together with Selected Fragments" 19 (1989), 129-202.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. thk. Mustafâ İmrân. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009.
- Hammâdî, Hadîce. *Menhecü'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile*. Lübnan: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Herrâsî, Kiyâ el-. *Usûlü'd-dîn*. Darü'l-Kütübi'l- Mısriyye, Kelâm kısmı, 290.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed İbrahim es-Sâih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İbn Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî. *Şerhu'l-Me'âlîm fi usûli'd-dîn*. thk. Avvâd Mahmûd Avvâd Sâlim. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. Beyrut, ts.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman el-. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. İstanbul: Neşriyatı: Vakfî'd-Diyani't-Türkiyye, 1. Basım, 2021.
- Kâtibî, Ebû'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-. *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhasssal*. thk. Abdülcebbar Ebû Senîne. 2 Cilt. Amman: el-Asleyn li'd-dirâse, 1. Basım, 2018.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214.
- Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Mahmûd b. Abdurrahman el-, İsfahânî. *Metâliü'l-enzâr alâ Tavâliü'l-envâr*. Kahire: Dâru'l-Kütüb, y.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhasssal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-İşâre fi ilmi'l-keâm*. thk. Muhammed Sübhî - Rebî Sübhî. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Kitâbü'l-erbâin fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmâ'illâhi Teâlâ ve's-sifât*. thk. Seyyid Muhammed Bedruddîn. Mısır: el-Matbaatü's-Şerefiyye, 1. Basım, 1323.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihi'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Claude Salame. Dımaşk: İhyâu türâsi'l-Arabiyye, 1974.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1860.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-akâid*. thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-câm'iyye, 1993.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Telhîsü'l-Muhassal*. thk. Abdullâh Nûrânî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.



Mu'tezilî Kelâm'da Teklîf-i Zâid

The Concept of Additional Imposition (al-Taklîf al-Zâid) in Mu'tazilite Kalâm

Kevser DEMİR BEKTAŞ

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa/Türkiye
Research Assistant, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa/Türkiye
fe.kvsr@gmail.com | orcid.org/0000-0003-3811-193X | ror.org/03tg3eb07

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
04 Şubat 2022	04 February 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
19 Haziran 2022	19 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Kevser Demir Bektaş).

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 (Kevser Demir Bektaş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Demir Bektaş, Kevser. “Mu'tezilî Kelâm'da Teklîf-i Zâid”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 71-95. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1068312>

”

Öz

Mu'tezile'nin adalet düşüncesi kapsamındaki konulardan biri teklîf konusudur. Allah'ın, kullarına meşakkatli fiiller yüklemesini ve onları yerine getirmelerini istemesini ifade eden teklîf kavramı, Allah'ın kullarına yönelik adaletini ve onları yaratmasındaki hikmeti açıklaması sebebiyle önem arz etmektedir. Bu yüzden teklîf konusunda temel olarak teklîf karşılığında kula yüceltme ve faydanın sunulmasına vurgu yapılmaktadır. Nitekim teklîfle Allah kullarına, başka herhangi bir şeyle ulaşmanın mümkün olmadığı sevabı sunmaktadır. İşte bu makale aynı hususa vurgu yapan farazî teklîf örneklerini sunmaktadır. Teklîf-i zâid, Allah'ın bir mükellef için takdir ettiği ömrü sonlandırmayıp teklîfinin sonucunu değiştirecek şekilde kulun ömrünü uzatmasını ifade eden ilave teklîf dönemidir. Mu'tezilî düşüncede teklîf-i zâid konusu temelde kâfir ve mümin olmak üzere iki ayrı tartışma şeklinde yer almaktadır. Kâfirin teklîf-i zâidi, teklîfi uzatıldığına iman edeceği bilinen kâfirin durumunu, müminin teklîf-i zâidi ise teklîfi uzatıldığına küfre düşeceği bilinen müminin durumunu ele almaktadır. Ebû Ali, şayet bir kâfirin ölüm vakti geldiğinde öldürülmeseydi ve teklîfi uzatılsaydı iman edeceği bilindiğinde, Allah'ın bu kâfiri yaşatmasının vâcip olduğu kanaatindedir. Onun bu konudaki dayanağı, ilave teklîfin kâfirin iman etmesine yönelik bir lütuf olduğu düşüncesidir. Ebû Hâşim ise bu durumdaki kâfirin teklîfinin uzatılmasının vâcip olmadığını, iman edeceği bilinmesine rağmen öldürülmesinin hasen olacağını söyler. Çünkü Ebû Hâşim'e göre zaten Allah kâfire ilk teklîfinde sevaba ulaşma imkânı sunmuştur. Kâfir teklîfinde kötü bir tercihte bulunduğu için bu sonuca ulaşmıştır ve Allah'ın bu sonucu değiştirecek ortamı yeniden sunması vâcip olamaz. Ona göre kâfirin teklîf-i zâidi lütuf olmayıp temkîn hükmündedir ve vâcip değildir. Müminin teklîf-i zâidi konusunda ise Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Behşemîler, teklîfi uzatıldığı takdirde küfre düşeceği bilinen bir müminin teklîfinin uzatılmasının hasen olduğu görüşünde hemfikirdirler. Onların bu görüşünün sebebi, Allah'ın uzatılan teklîf karşılığında kula ancak bu teklîfle ulaşabileceği bir sevap sunmasıdır. Ancak Hüseyinler bu durumdaki müminin teklîfinin uzatılmasının hasen olmayacağı görüşündedirler. Zira mümin ilk teklîfinde sevabı hak etmiştir ve bu durumda ilave teklîfi onun için mefsedet olacaktır. Bu farklı görüşler neticesinde, genel olarak bakıldığında Mu'tezilî düşüncede esas kaygının Allah'ın yüklediği ve yükleme ihtimalinin olduğu tüm teklîflerde kulun maslahatına en uygun olan hükmü vermek olduğu görülmektedir. Behşemîler daima kula daha fazla sevap sunmayı ön plana almışlardır. Bununla birlikte kâfirin teklîf-i zâidi konusunda Ebu Ali, müminin teklîf-i zâidi konusunda ise Hüseyinler teklîfin imanla sonuçlanmasını incelemişler ve bunun kulun maslahatına daha uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Mu'tezilî düşüncede teklîfin amacı, sonucu ne olursa olsun kula aksi takdirde asla ulaşamayacağı mertebelere ulaşma fırsatı sunmak olduğu için, her iki teklîf-i zâid konusunda da Behşemîler'in görüşlerinin Mu'tezile'nin genel sistemi içerisinde daha tutarlı olduğu söylenmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Teklîf, Teklîf-i zâid, Ebû Ali el-Cübbâ'î, Ebû Hâşim el-Cübbâ'î.

Abstract

One of the issues covered by Mu'tazila's idea of justice is the subject of the imposition of moral obligation (taklîf). The concept of the obligation (taklîf), which expresses that God imposes some difficult acts on His servants and asks them to fulfill them, is important because it explains God's justice for His servants and His wisdom in creating them. For this reason, the main emphasis in the matter of imposition has been on the veneration of the servants and rendering benefits to them in return for imposition. As a matter of fact, God offers His servants such a reward that it is not possible to achieve with anything other than obligation. This article presents examples of hypothetical obligations emphasizing the same issue. Al-taklîf al-zâid is an additional imposition period meaning that God does not end the life that he determines for the morally obliged (mukallaf), but prolongs the life of the servant in such a way that changes the result of his imposition. In Mu'tazilite thought, the issue of the additional imposition basically takes place in the form of two separate discussions about unbeliever and believer. While the additional imposition of the unbeliever deals with the situation of the unbeliever who is known to believe when his imposition (or life) is prolonged; the additional imposition of believer deals with the situation of the believer who is known to disbelieve when his imposition (or life) is prolonged. Abû 'Ali thinks that it is obligatory (wajib) for God to keep this unbeliever alive when it is known that he would come to believe if He did not kill him and his imposition had been prolonged. His argument in this regard is his thought that the additional imposition is a favour (lutf) for the unbeliever to believe. Abû Hâshim, on the other hand, says that it is not obligatory for God to prolong the imposition of unbeliever in such a situation, and that it would be good (hasan) to kill the unbeliever, even though it is known that he would have believed if his imposition had been prolonged. Because, according to Abû Hâshim, God already gave the unbeliever the opportunity to attain rewards in his first imposition. The unbeliever reached this end because he made a wrong choice in his imposition and it cannot be obligatory for God to re-present the circumstances that will change

this outcome. According to him, the additional imposition of an unbeliever is not a favour (lutf), but it is like the enabling to act (tamkin) and is not obligatory. As for the additional imposition of a believer, Abū ‘Ali, Abū Hāshim and the Bahshamites agree that it is good to prolong the imposition of the believer who is known to be an unbeliever if his imposition was prolonged. The reason for their view is that God has endowed the servant with a reward, which would otherwise be unattainable, in return for the prolonged imposition. However, the Husaynites believe that prolonging the imposition of believer in this situation would not be good. Because the believer deserves a reward for his first imposition and in this case, his additional imposition will be a corruption (mafsada) for him. As a result of these different views, when we look generally, it is seen that the main concern in Mu‘tazilite thought is to make the most appropriate decision for the benefit of the servant in all the impositions that God has imposed and is likely to impose. The Bahshamites have always prioritized offering more rewards to the servant. However, Abū ‘Ali regarding the additional imposition of the unbeliever, and the Husaynites regarding the additional imposition of believer, prioritized the imposition’s resulting in belief, and they thought that it was more suitable for the benefit of the servant. Since the purpose of the imposition in Mu‘tazilite thought is to provide the opportunity to attain the degrees that it could never been reached in any other way, regardless of the outcome, it should be said that the views of the Bahshamites on both additional obligations are more consistent within the general system of Mu‘tazila.

Keywords: Kalām, Mu‘tazila, imposition of moral obligation (taklîf), the additional imposition (al-taklîf al-zâid), Abū ‘Ali al- Jubbā‘ī, Abū Hāshim al-Jubbā‘ī.

Giriş

Mu‘tezilî düşüncede insanın yaratılmasının gaye ve hikmeti, ona nimet vermek ve faydalar sunmak olarak izah edilmiştir.¹ Bu faydaya ulaşma imkânı da kula teklîf yoluyla sağlanmıştır. Binaenaleyh başlangıçta teklîfin hasen olmasının sebebi, Allah’ın insana büyük faydalar sunmasıdır. Zira Allah insanı teklîfe tabi tutarak teklîften başka hiçbir şeyle ulaşma imkânının olmadığı yüksek derecelere ulaşma fırsatı sunmuştur. Bunlarla kastedilen, teklîf karşılığında sunulan sevaptır. Nitekim sevap, içinde mutluluk ve yüceltmeyi barındıran, yüce, dâimî, salt faydalar olarak ifade edilir. Mu‘tezilî sistemde teklîfin hasenliği hep bu minvalde izah edilmiş ve buna dair tartışmalar bu mihverde cereyan etmiştir.² İşte Mu‘tezilî literatürde ele alınan teklîf-i zâid konusu da teklîfin Allah’ın kullarına sunduğu bir fırsat olduğunu ilginç bir biçimde vurgulayan ve tamamen kurgusal düzlemde tartışılan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.³ Teklîf-i zâid bir kimsenin ölüm zamanı geldiğinde öldürülmeyip yaşatıldığı, diğer bir ifadeyle teklîfinin sonlandırılmayıp devam ettirildiği ilave bir teklîf dönemini ifade etmektedir.

¹ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: et-Teklîf*, nşr. M. Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Darü’l-Mısriyye li’t-Te’lîf ve’t-Terceme, 1965), 11/134: 3-4; Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-Muht bi’t-teklîf*, nşr. J. J. Houben - Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1981), 2/175: 13; Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed ibnü’l-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü’l-Fâ’ik fi’l-üşûli’d-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 198: 4.

² Ör. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/134: 1-9; İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâ’ik*, 201: 8-203: 3; İbn Metteveyh, *el-Mecmû‘*, 2/193: 1-195: 21.

³ Modern literatürde tespit edebildiğimiz kadarıyla teklîf-i zâid konusunu, konunun her iki boyutunu (müminin teklîf-i zâidi ve kâfirin teklîf-i zâidi) da kuşatan müstakil bir çalışma yoktur. Bu konuda literatüre özlü bir katkı Orhan Şener Koloğlu tarafından *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* başlıklı çalışması içerisinde yapılmıştır. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 356-360, 399-400.

Literatürde bu dönemi ifade etmek için zaman zaman teklîf-i zâid (ilave teklîf) yerine, devam ettirilen teklîf⁴ veya ikinci teklîf ibareleri de kullanılmaktadır.⁵

Teklîf-i zâid meselesi temelde kâfir ve mümin şeklinde iki zıt kutup üzerinden iki farklı kurgu şeklinde tartışılmıştır. İlki, teklîfi uzatıldığında iman edeceği bilinen kâfirin durumunu; ikincisi, bunun tam zıddı şekilde, teklîfi uzatıldığında küfre düşeceği bilinen müminin durumunu ele almaktadır.⁶ Teklîf-i zâidin ilk çeşidi Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in üzerinde ihtilaf ettiği konulardan biri olup kısaca "kâfirin teklîf-i zâidi" olarak ifade edilebilir. Bu teklîf-i zâid çeşidinde ele alınan husus şudur: Kâfir olarak öleceği bilinen bir kimse, eğer öldürülmeyip teklîfi uzatıldığında iman edeceği biliniyorsa, Allah'ın bu kâfirin teklîfini uzatması gerekir mi? Teklîf-i zâidin diğer çeşidi ise kâfirin durumunun tam zıddını ele alır. "Müminin teklîf-i zâidi" şeklinde isimlendirilebilecek olan bu teklîf-i zâid ise şunu ifade eder: Mümin olarak ölecek olan bir mükellefin, öldürülmeyip teklîfi uzatıldığında küfre düşeceği biliniyorsa, Allah'ın bu teklîfi uzatması hasen olur mu? Yahut Allah'ın bu teklîfi uzatmayıp kulu mümin iken öldürmesi mi gerekir? Bu teklîf-i zâidin hükmü konusunda Ebû Ali, Ebû Hâşim ve onu takiben Behşemîler aynı fikri paylaşırlarken, Behşemiyye'ye muhalif olarak ortaya çıkan Hüseyniye ekolü farklı bir görüş benimsemiştir.

Bu çalışmada Mu'tezilî düşüncede teklîf-i zâid konusunun teklîfin Allah'ın kullarına sunduğu bir fırsat olması bağlamında nasıl değerlendirildiği ve Mu'tezilî âlimlerin ve ekollerin bu konudaki kanaatleri ile aralarındaki tartışmalar ortaya konulacaktır. Konu ilk olarak Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasındaki ihtilaf noktalarından biri olarak ortaya çıktığı için⁷ ve Mu'tezile içerisinde baskın görüşü Behşemîler oluşturduğu için doğal olarak konu hakkındaki tartışmalarda Behşemîler'in görüşleri ön plana çıkmıştır. Her ne kadar Mu'tezile içerisindeki görüş farklılıkları dile getirilmiş olsa da, bu hususun elinizdeki çalışmanın seyrine de yansındığını ifade etmekte yarar vardır.

⁴ "إدامة التكليف" şeklinde. Ör. bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/231: 19, 254: 9. Ayrıca "تبقية التكليف" şeklinde de geçmektedir. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/249: 15.

⁵ "التكليف الثاني" şeklinde. Ör. bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/231: 15, 254: 17.

⁶ Bunlara ilaveten bazı kaynaklarda teklîf-i zâid meselesine bağlı iki kurgusal durum daha zikredilmiştir. Bunlar hakkındaki tartışma detaylı olarak verilmeyip özet halinde aktarılırken, bu konuların müminin teklîf-i zâidine irca edilebilecek durumlar olduğu ifade edilmelidir. Bunlardan bir tanesi fasığın/günahkâr müminin, teklîfi uzatıldığında tövbe etmeyeceği hatta küfre düşeceği bilindiğinde, diğer bir deyişle teklîfi uzatıldığında daha ağır bir ikâba müstehak olacağı bilindiğinde, Allah'ın bu durumdaki fasığın teklîfini uzatmasının hasen olup olmayacağı meselesidir. Bir Hüseyinî olan İbnü'l-Melâhimî bunun hasen olduğunu söyler. Ona göre fasığın bu uzatılan ikinci teklîfi hızlan yerine ve fiskından dolayı cezalandırma yerine geçer. Bu tıpkı Allah'ın kâfiri yaşatması ve gelecekte küfrünü arttıracasını bildiğinde onu mükellef tutması gibidir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'îk*, 223: 1-5. Ayrıca bk. Allâme Ebû Mansûr el-Hasen b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaqîn fi uşûli'd-dîn*, nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî (Kum: Dârü'l-Üsve li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, H 1415), 386: 6-8. Diğer konu müminin teklîfi uzatıldığında büyük günah işleyip fasık olacağı bilindiğinde, teklîfinin uzatılmasının hasen olup olmayacağıdır. Genel görüş bir müminin, teklîfi uzatıldığında fasık olacağı ama sonrasında tövbe edeceği bilindiğinde, teklîfinin uzatılmasının hasen olacağı şeklindedir. Ancak müminin teklîfi uzatıldığında fasık olacak fakat tövbe etmeyip fisk üzere öleceği biliniyorsa, bu durumda İbnü'l-Melâhimî kulu teklîfinin uzatılmayıp mümin iken öldürülmesi gerektiğini söylemiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'îk*, 224: 12-16; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaqîn*, 386: 9-10.

⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'îk*, 220: 1, 221: 16-18; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaqîn*, 385: 5-6, 16-17.

1. Kavramsal ve Doktrinel Çerçeve

Konunun taraflar arasındaki tartışmasına geçmeden önce teklîf-i zâid meselesine zemin hazırlayan ve aynı zamanda tarafların görüşlerine dayanak olarak kullandıkları bazı meselelere değinmek gerekmektedir. Her şeyden önce dile getirilmesi gereken husus, teklîfin Allah'a vâcip olmayıp Allah'ın kullarına yönelik tefađđülü⁸ olduğudur. Allah Teâlâ kula fayda vermek amacıyla onu teklîfe tabi tutmuş ve aslında teklîfle kula tefađđulde bulunmuştur. Yani Allah kula başlangıçta karşılıksız olarak fayda elde etme imkânını sunmuştur. Bu fayda ise içinde yüceltmeyi de içeren yüksek mertebedeki sevaptır. Kulun bu sevaba ulaşması ancak mükellef kılındığı şeyi yerine getirmesiyle mümkündür. Bu yönüyle başlangıçta teklîf Allah'a vâcip olmayıp, Allah'ın kulları için tercih ettiği bir tefađđülü olarak değerlendirilir. Öte yandan Allah Teâlâ insanları ancak yükümlü tutuldukları şeyi yaparak ulaşacakları bir sevapla faydalanması için mükellef tutmuştur. Kulun teklîf olmaksızın bu sevaba ulaşması mümkün olsaydı, teklîf hasen olmazdı. Diğer bir ifadeyle sevabın kendisini doğrudan tefađđul olarak vermek mümkün olsaydı o zaman kulu teklîfe tabi tutmanın bir anlamı olmazdı.⁹

Teklîf-i zâid meselesine dair tartışmalarda önemli kavramlardan biri de temkîndir. Temkîn, yokluğunda fiilin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı şey olarak tanımlanır.¹⁰ Diğer bir deyişle temkîn, mükellefin mükellef tutulduğu şeyi yapmasını mümkün kılan her şeydir.¹¹ Dolayısıyla Mu'tezilî düşüncede teklîfin amacına hizmet eden temkîn kavramı, Allah'ın teklîfe muhatap kıldığı kullarının mükellefiyetlerini yerine getirmede başarılı olmalarını sağlayacak her türlü vasıtayı hazır etmesini ifade etmektedir. Allah Teâlâ buna dair gerekli şartları hazırlamakta, örneğin akıl vermekte, ibadetleri yerine getirecek uzuvlar ve kudret vermekte, bunun yanı sıra, mükellefiyeti yerine getirmeye engel teşkil edecek illetleri de kaldırmaktadır. Bunların tamamı

⁸ Kaynaklarda tefađđul "başkasına iyilik yapmak" (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Ta'dîl ve't-tecvîr*, nşr. A. Fuâd el-Ehvânî [Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1962], 6(1)/37: 4-5) ve "başkasına ihsanda bulunma şeklinde gerçekleşen fayda" (Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtazâ, *Resâ'il*, nşr. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Mü'essesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 2/266: 6) olarak tanımlanır. Buna ilaveten tefađđul, failinin bir başkasına ulaştırma ve ulaştırmama hakkının olduğu faydadır. Diğer bir deyişle failin yapması da yapmaması da caizdir. Bk. Kıvâmüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ĥamse, Şerhi'l-Uşûli'l-ĥamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 85: 9-10, 619: 1-2). Tefađđul, ivaz ve sevap Allah'ın canlılara sunmak için yarattığı faydalar olarak zikredilir. Bunlardan ivaz ve sevap hak etme karşılığı verilirken, yani hak edilmiş bir faydayı ifade ederken tefađđul bir hak etme olmaksızın karşılıksız verilen faydayı ifade etmektedir. Sevap ve ivazın farkı ise sevapta bir tazim ve yüceltme varken ivazda bunların olmamasıdır. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik*, 85: 8-11. Dolayısıyla tanımlardan anlaşıldığı şekliyle Mutezilî düşüncede tefađđul Allah'ın karşılıksız olarak yaptığı iyiliği ifade eder ve Allah'a vâcip değildir.

⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/238: 9-12, 239: 13-14; Ebû Tâlib Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyin b. Hârûn el-Buthânî, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl - Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muĥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharĥ al-uşul by the Zaydî İmâm al-Nâtiq bi-l-ĥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ĥusayn b. Hârûn al-Buĥĥânî (d.424/1033)*, nşr. Camilla Adang - Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Leiden - Boston: Brill, 2011), 235: 12-13.

¹⁰ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/328: 2-3.

¹¹ Şerîf el-Murtazâ, *Resâ'il*, 2/266: 11.; Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da "Fiili yapmak için gerekli vasitalara imkân sağlanmasaydı (temkîn olmasaydı) fiilin gerçekleşmesi mümkün olmazdı" diyerek temkîni izah etmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/229: 3-4.

temkîni ifade etmektedir.¹² Kul bunlar verildiğinde mükellef kılındığı şeyi yapacak kapasiteye sahip olmaktadır. Dolayısıyla Allah kulunu teklîfe tabi tutarken temkîni de yerine getirmiştir. Bu husus aynı zamanda Allah'ın küfre düşeceğini bildiği kimseyi teklîfe tabi tutmasının hasenliğini de açıklamaktadır. Nitekim Ebû Hâşim bu bağlamda özellikle temkîn kavramına vurgu yapar. Söz gelimi Allah'ın kâfirlere iman etmeyeceklerini bile bile peygamber göndermesi hasendir. Zira böylelikle kula iman etme imkânı sunduğu için temkîndir. Hatta Ebû Hâşim peygamberleri ve ashabını öldürerek küfürlerinin artacağını bildiği kimselere dahi peygamberlerin gönderilmesinin hasen olduğunu söyler. Çünkü peygamberler göndermek aynı zamanda kula onlarla savaşmak ve savaşmamak, onlara karşı gelmek ve gelmemek, onları öldürmek ve öldürmemek şeklinde bir tercih imkânı sunmaktadır. Kul kendi tercihiyle kabih olanı seçmiştir. Burada onlara peygamber göndererek sevaba ulaşma fırsatı verilmiştir. Bununla birlikte şayet böyle bir imkân bulunmasaydı ve peygamber göndermek yalnızca insanları peygamberle savaşmaya sevk etseydi, diğer bir ifadeyle Allah peygamber gönderdiğinde kul mutlaka kabih tercih edecek, peygamber göndermediğinde kabih tercih etmeyecek olsa idi, bu durumda Allah'ın onlara peygamber göndermesi mefsetet¹³ olurdu. Kulun kabih seçmesine sebebiyet verdiği için de peygamber göndermesi kabih olurdu.¹⁴ Kısaca Allah kula teklîfte bulunduğu kulun küfürden başka bir seçeneği olmasaydı bu teklîf kabih olurdu. Burada önemli olan husus Allah'ın teklîfe tabi tutarak kullarına temkînde bulunmasıdır. Allah, küfre düşeceğini bilse bile peygamber göndererek kulun iman etmesine yönelik imkân sunduğu için, farklı bir deyişle küfür dışında bir seçenek sunduğu için böyle bir teklîf hasen olmaktadır.

Nitekim Mu'tezilîler bu düşüncelerini birtakım örneklerle de desteklerler. Söz gelimi bir kişiye savaşması için kılıç verilebilir. Bu verilen kılıç onun için cihada yönelik bir temkîn olabileceği gibi kişi bu kılıçla kendini de öldürebilir. Diğer bir deyişle kılıç, o kişi için ancak kendisiyle ulaşabileceği bir faydaya ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Pek tabi bu faydaya ulaşma imkânının yanında kendini öldürmek suretiyle zarara uğrama ihtimali de bulunmaktadır.¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, karşısında zarara uğrama ihtimali hatta zarara uğrayacağı gerçeği bir seçenek olarak bulursa da, kişiye kendisini büyük faydalara ulaştıracak vasıtaların verilmesinin hasen olduğunu söyler. Zira kişiye

¹² Kutbüddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen en-Nisâbü'rî el-Mukrî, *el-Hudûd el-Mu'cemü'l-mevzû'iyü li'l-muštalahâtî'l-kelemîyye*, thk. Mahmûd Yezdî (Kum: Mü'essesetü'l-İmâm es-Sâdik, H 1414), 1/71: 2-3. Ayrıca bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezilî'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 85-96.

¹³ Mu'tezilî düşüncede mefsetet kavramı lütfun tam karşısında yer almakta olup bir anlamda mecâzî olarak kabih yönelik lütfun olarak da nitelendirilir. Lütfun Allah'ın, mükellef için teklîfini yerine getirmesine yönelik yapmak zorunda olduğu şeyleri ifade eder. Teknik olarak lütfun, varlığında mükellefin taati seçtiği ve kabih terk ettiği şey yahut taati seçmeye ve kabih terk etmeye yaklaştıran şey olarak tanımlanır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ad: el-Lutf*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: Matba'atü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962), 13/9: 3-4; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lik*, 519: 1-2, 779: 13-15; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 251: 8-9. Mefsetet ise varlığında kişinin kabih seçtiği ve vâcibi yapmaktan uzaklaştığı yahut bunlara daha yakın olduğu şey olarak tanımlanır. Mefsetet kabih olduğu için Allah'ın mükellef için mefsetet olan bir şeyi yapması caiz değildir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/23: 4-7; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lik*, 779: 19-780: 2.

¹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/227: 10-16. Ayrıca bk. Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl*, 235: 1-4.

¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/233: 17-20. Bu görüş hem Ebû Ali hem de Ebû Hâşim'e atfedilir. Ayrıca bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/232: 12-14. Burada ise Ebû Hâşim bu örneği bir babanın oğluna bıçak vermesi şeklinde ifade eder. Şayet oğlu kendini öldürdüğünde babası üzülecek olmasaydı, oğluna ancak bu bıçakla elde edebileceği bir fayda imkânı sunduğu için ona bıçak vermesinin hasen olacağını söylemektedir.

verilen bu imkân karşısında zarar olarak bulunan seçenek kişinin tercihi sonucu gerçekleşmektedir.¹⁶

Teklîf-i zâid meselesine dair tartışmalara geçmeden önce değinilmesi gereken bir diğer husus, Allah'ın küfre düşeceğini bildiği bir kimseyi teklîfe tabi tutmasının hasen oluşudur. Yani kâfirin teklîfinin hasen oluşudur. Herhangi bir mefsedet olmadığında¹⁷ ve kabihlik yönlerinden biri bulunmadığında, Allah'ın küfre düşeceğini bilmesine rağmen kâfire teklîfte bulunması hasendir.¹⁸ Mu'tezilî literatürde özel olarak üzerinde durulan bu düşünce, teklîf konusunda asıl önemli olan hususların teklîfin kula fayda sağlaması ve teklîf karşılığında sunulan sevap miktarı olduğunu ortaya koyarak teklîfin ontolojik mahiyetinin makul bir açıklamasını sunmaktadır. İleride görüleceği üzere teklîf-i zâide dair tartışmalar esnasında sık sık bu hususlar dile getirilmektedir. Allah'ın küfre düşeceğini bildiği bir kimseyi teklîfe tabi tutmasının hasen oluşunun sebebi, yukarıda geçtiği üzere, Allah'ın kula bu teklîf karşılığında yüksek bir mertebeye ulaşma imkânını sunmasıdır. Nitekim insanın başlangıçta yükümlü tutulmasının sebebi ona fayda sağlamaktır. İşte teklîfi hasen kılan bu özellik, müminin teklîfinde de kâfirin teklîfinde de ortaktır. Nitekim Allah Teâlâ teklîfte mükellefe yükümlü tutulduğu fiili yapabilmesi için kudret vermiş, fiile yönelik motivlerini kuvvetlendirmiş ve teklîfindeki illetleri ortadan kaldırmıştır. Bunların tamamı kâfirin teklîfinde de vardır. Dolayısıyla mü'minin teklîfi nasıl hasen oluyorsa kâfirin teklîfi de aynı şekilde hasendir. Müminin teklîfi ile kâfirin teklîfi arasında bu bağlamda bir fark yoktur. Mümin kendi tercihiyle kendisine iyilikte bulunmuş ve iman etmişken, kâfir de kendi tercihiyle kendisine kötülük etmiş ve iman etmemiştir. Kâfirin teklîfinin bu şekilde sonuçlanması teklîfi sevap sunmuş olmaktan çıkarmaz ve dolayısıyla teklîfi kabih yapmaz.¹⁹

Bununla birlikte küfre düşeceği bilinen kimsenin/kâfirin teklîfine yönelik birtakım itirazlar ileri sürülmüştür. İtirazlar temelde Allah'ın böyle bir teklîfe tabi tutarak kulunun iyiliğini istemediğini gösterdiği iddiasına dayanmaktadır. Nitekim bir itirazda, Allah'ın küfre düşeceğini bildiği kimseyi doğrudan cennette yaratarak ona tefağdulde bulunması mümkün iken, onu bile bile teklîfe muhatap kılmasının Allah'ın kişinin iyiliğini istemediği anlamına geleceği söylenir. Böylelikle kulun küfre düşmesinin sebebinin Allah'ın bu kişiye teklîfi yüklemesi olduğu iddia edilir. Dolayısıyla muhalife göre böyle bir teklîf hasen olmamalıdır. Ancak itiraz geçersizdir. Çünkü temelde teklîfin amacı kişiye sevap sunmaktır. Allah'ın cennette yaratarak kişiye tefağdulde

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/233: 11-14.

¹⁷ Buna göre Allah'ın küfre düşeceğini bildiği bir kimseyi teklîfe tabi tutması, ancak kulların iman etmemesine/küfre düşmesine yönelik bir mefsedet bulunduğu kabih olacaktır. Mefsedete örnek olarak Allah'ın, peygamberlik görevine karşı çıkacağını bilmesine rağmen o kişiye peygamberlik görevi yüklemesi verilir. Çünkü böyle bir durumda peygamber olarak görevlendirilen kişi görevini yerine getirmeyeceği için, Allah teklîfteki engelleri kaldırmamış olacaktır. Bu yüzden mükellef olan kullar iman etmeyecektir. Nitekim Allah'ın peygamber göndermesindeki maksat kulların o hitabı alarak iman etmelerini sağlamaktır. Ancak peygamberin görevini yerine getirmemesi kulun küfre düşmesine yönelik mefsedet olmaktadır. Böyle durumdaki bir teklîf de kabihdir. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/226: 7-9.

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/226: 5-6.

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 204: 4-8; Mânkûm Şeşdîv, *Ta'lik*, 511: 8-11, 512: 8-13; Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl*, 231: 5-12. Burada mümin ve kâfirin aynı şartlarda teklîfe tabi tutulduğunu göstermek için birtakım örnekler de verilir. Mümin ve kâfirin teklîfe tabi tutulması boğulmak üzere olan iki kimseye ip uzatılması gibidir. İpe tutunan kişi kurtulurken diğeri ipe tutunmayıp helak olur. Yine aynı şekilde mümin ve kâfirin teklîfi, kendisine yemek sunulan iki aç kişiden biri yemeği yerken diğersinin yememesi gibidir.

bulunması mümkün olsa bile, kula verilen tefađđul ile teklîf karşılığında sunulan sevap birbirinden farklıdır. Her zaman için teklîf karşılığında vaad edilen sevap çok daha yüksek derecededir. Bu sevaba da ancak teklîf ile ulaşılabilir. Bu yüzden kâfirin teklîfi hasen olmaktadır.²⁰ Bir başka itirazda da Allah'ın kulun küfre düşeceğini bilmesinin onun iman etmesine engel olacağı öne sürülür. Mâmafih Allah'ın ilminin malum üzerinde bir etkisinin olmadığı âşikardır. Mu'tezilî düşüncede Allah'ın ilmi bir şeye gerçekleştiği şekilde taalluk eder. Allah'ın ilmi kulun imana yönelik kudretine mâni değildir.²¹ Dolayısıyla Allah'ın bir kimsenin iman edeceğini bilmesi nasıl ki o kişinin iman etmesini sağlamıyorsa, Allah'ın başka bir kimsenin küfre düşeceğini bilmesi de onun kâfir olmasına neden olmaz.²²

Tüm bunlardan sonra dile getirilmesi gereken önemli bir husus da Ebû Hâşim'in *el-Askeriyyât*'ta zikrettiği, teklîfin hasenliği konusunda genel ilke sayılabilecek ifadeleridir. Bunlar teklîf-i zâidin her iki çeşidinde de Behşemîler'in görüşlerinin dayanağını oluşturmaktadır. Ebû Hâşim'in bu ifadeleri teklîfteki amacın her zaman kula daha fazla miktarda sevap sunmak veya en yüksek derecedeki sevabı sunmak olduğunu ortaya koyar. Diğer bir deyişle Ebû Hâşim bu düşünceleriyle, Allah'ın kullarını birtakım fiillerle mükellef tutmasında esas olan hususun kula fiil karşılığında sunduğu sevap miktarı olduğunu anlatmaya çalışır. Ebû Hâşim bu doğrultuda üç husus zikreder. Bunları şu şekilde aktarmak mümkündür:

- (1) Allah Teâlâ kula bir fiil yüklediğinde onun isyan edeceğini bildiğinde, bu fiil karşılığında sunulan sevap miktarı açısından aynı olan fakat farklı cinsten bir fiil yüklediğinde de kulun itaat edeceğini bildiğinde, Allah'ın bu iki fiilden yalnızca isyan edeceği fiili yüklemesi hasen olmaz. Kısaca, Allah'ın, karşılığında eşit miktarda sevabı sunan iki fiilden yalnızca kulun küfre düşeceğini bildiği fiille mükellef tutması hasen olmaz.
- (2) Bununla birlikte Allah'ın kula eşit miktarda sevap taşıyan iki fiili birlikte/aynı anda yüklemesi mümkündür.
- (3) Ancak bunun ötesinde Allah'ın kulun isyan edeceğini bildiği, fakat bunlardan daha fazla miktarda sevap sunan başka bir fiili yüklemesi de caizdir.

İşte burada önemli olan kula daha fazla sevap sunmak olduğu için ve küfre düşeceği bilinse dahi, o fiille teklîfe tabi tutulması caiz olmaktadır.²³ Kulun küfre düşeceği bir fiili ona yüklemek ancak yüksek derecedeki sevabı sunuyorsa hasen olmaktadır. Eğer kulun isyan edeceği bilinen bir fiil bu

²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/227: 11-15.

²¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/227: 1-3.

²² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/226: 6-7.

²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/227: 19-228: 3. Ayrıca bk. Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl*, 234: 10-16; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-keâm*, nşr. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, H 1411), 136: 18-21; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yâqîn*, 384: 20-385: 4; Şeyhüttâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *Kitâbü Temhidi'l-uşûl fî 'ilmi'l-keâm*, nşr. Abdülmuhsin M. ed-Dîni (Tahran: Danişgâh-ı Tahran, HŞ 1326), 180: 1-4. Burada Ebû Hâşim'in görüşü olduğu belirtilmeksizin verilir. Ebû Ca'fer et-Tûsî, aynı miktarda sevap taşıyan iki fiilden itaat edeceğini değil isyan edeceğini yüklemesinin mefsedet olacağını ve böyle bir teklîfin kabih olacağını söyler. Buna ilaveten Ebû Hâşim'in ashabının tamamının, Allah'ın kulun itaat edeceğini değil, sevap miktarı daha çok olduğunda isyan edeceğini bildiği teklifi yüklemesini caiz gördüklerini aktarır. Bk. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhid*, 181: 19-21.

sevabı ona sunmuyorsa, kula o fiilin yüklenmesi abes hükmündedir ve kabihtir.²⁴ Bunlardan anlaşılmaktadır ki teklîfin amacı kula en yüksek derecedeki sevabı sunmaktır. Hatta bu sebeple Ebû Hâşim lütufsuz bir teklîf dahi olabileceğini söyler.²⁵ Bir kimse fiile yönelik lütuf olduğunda belirli miktarda sevap hak edecek, fakat lütuf olmadan yükümlü tutulduğunda daha meşakkatli olması sebebiyle bundan daha çok sevabı hak edecekse, Allah'ın kulunu lütuf olmaksızın daha meşakkatli olan fiille yükümlü tutması hasendir. Çünkü bu fiil karşılığında daha fazla miktarda sevabı hak edecektir. Ebû Hâşim'e göre burada lütfun olmaması, daha doğru ifadeyle teklîfin lütufsuz olması fiili daha meşakkatli kılacağı için, kişinin daha meşakkatli bir fiili gerçekleştirmesine yönelik temkîn hükmünde olur. Daha meşakkatli bir fiile imkân sağlanmış olması (temkîn) ise daha fazla miktarda sevabı elde etmesine imkân sağlanmasıdır.²⁶ Bununla birlikte kula kendisine yönelik lütuf bulunan bir fiil yüklenirse itaat edecek, aynı miktarda sevap karşılığında kendisine yönelik lütuf bulunmayan fiili yüklerse isyan edecekse, böyle bir durumda Allah'ın kendisine yönelik lütuf bulunan taati yüklemesi gerekir.²⁷

Kādî Abdülcebâr da Ebû Hâşim'in bu görüşlerini devam ettirir. O, teklîfin hasen olmasında belirleyici olanın teklîfle sunulan sevap miktarı olduğunu vurgular. Ona göre Allah'ın mükellefe dair gayesi ona bir miktar sevap sunmak olduğunda ve bu miktardaki sevabı itaat edeceğini bildiği ve sevaba ulaşacağı bir teklîfle sunması mümkün olduğunda, isyan edeceğini bildiği teklîfle mükellef tutması hasen olmaz. Bununla birlikte Allah'ın teklîfle amacı kulun, ancak teklîfin tamamında veya bir kısmında isyan edeceğini bildiği şeyle yükümlü tutulduğunda ulaşabileceği bir miktar sevabı sunmak olduğunda, Allah'ın kulunu isyan edeceğini bilse bile bu fiille mükellef tutması hasendir.²⁸ Çünkü teklîfte kişiye mutlaka sevaba ulaştığı fiilin yüklenmesi gerekmez. Teklîfin hasen olmasında ölçüt kulun mutlaka sevaba ulaşması değildir. Neticede kişinin itaat etmesi veya isyan etmesi fark etmez, asıl önemli olan sevabın sunulmasıdır.

İlerleyen satırlarda görüleceği üzere, teklîfe dair yapılan bu açıklamalar hem kâfirin hem de müminin teklîf-i zâidine dair tartışmalarda, özellikle Behşemîler'in dayanaklarının zeminini oluşturmaktadır.

2. Kâfirin Teklîf-i Zâidi

Burada üzerinde tartışılan husus kâfir olarak ölecek olan, fakat teklîfi uzatılsaydı iman edeceği bilinen kâfirin durumudur.

Allah'ın bu durumdaki kâfirin teklîfini uzatması vâcip midir?

²⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/228: 14-16. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğnî*, 239: 18-20. Burada da mükellefin aynı amaç için (yani aynı miktardaki sevap için), o sevaba ulaşamayacağını bildiği başka bir fiilin yüklenmesinin abes olduğu ifade edilir.

²⁵ Nitekim teklîf-i zâid konusu, literatürde lütuf olup olmadığı tartışmalı olan meseleler arasında zikredilerek lütuf bağlamında da tartışılmıştır. Buradaki açıklamalar teklîf-i zâid konusunun sadece lütuf ile bağlantılı olan kısımlarının tekrarı mahiyetindedir. Bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 13/95: 1-98: 2.

²⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/229: 9-12, 246: 19-247: 2. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zağîre*, 197: 9-15.

²⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/246: 16-19.

²⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/239: 7-9.

Allah'ın bu durumdaki kâfirin teklîfini sonlandırması/küfür halindeyken canını alması kabih midir?

Birbirini tamamlayan bu iki soru etrafında yürütülen tartışmada Ebû Ali, Allah'ın bu durumdaki bir kâfirin teklîfini uzatmasının vâcip olduğunu söylerken, Ebû Hâşim bunun caiz olduğunu, Allah'ın teklîfi uzatmasının da uzatmamasının da hasen olduğunu söylemektedir.²⁹

Ebû Ali, Allah'ın yaşatsaydı tövbe edip iman edeceğini ve sevabı hak edeceğini bildiği bir kâfirin teklîfini uzatmasının vâcip olduğu ve buna paralel biçimde bu durumdaki kimsenin canının alınmasının (küfür halindeyken teklîfinin sonlandırılmasının) hasen olmadığı kanaatinindedir. Bu yönüyle Ebû Ali söz konusu kişiye yönelik bu teklîfin mutlaka gerçekleşmesi gerektiği düşüncesindedir. Çünkü Ebû Ali, böyle durumdaki bir kâfirin teklîfinin uzatılmasını, onun iman etmesine ve hak ettiği ikabdan kurtulmasına yönelik bir lütuf olarak kabul eder.³⁰ Mu'tezilî sistemde lütuf Allah'a vâcip olduğu için Allah'ın vâcip olan bu lütfu yerine getirmesi gerekir.

Ebû Ali'nin bu fikre sahip olmasının arka planında şöyle bir düşünce yer almaktadır: Ona göre Allah'ın tövbe edeceğini bildiği bir kâfirin canını alması hasen olursa, bu durumda Allah'ın herhangi bir mükellefi küfre düşeceğini bildiği her gün mükellef kılıp iman edeceğini bildiği her gün onun canını almasının da hasen olması gerekir. Diğer bir ifadeyle Ebû Ali Allah'ın kula yükleyeceği teklîfinde, kulu isyan edeceğini bildiği her gün mükellef tutup, iman edeceğini bildiği

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/254: 5-11, 13/95: 9-11; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 221: 16-18; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 385: 16-17.

İmam Eş'arî bu tartışmayı, iman edeceği bilinen çocukların ve kâfirlerin ya da tövbe edeceği bilinen fasıkların iman etmeden önce öldürülmesinin hasen olup olmadığı konusunda Mu'tezile'nin ihtilaf ettiğini söyleyerek aktarır. Burada Mu'tezile'nin bir kısmının bunun caiz olmayacağını ve iman edinceye kadar öldürülmemesi gerektiğini söylediklerini kaydeder (Ebû Ali'nin benimsediği görüş). Öte yandan Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu sayılan Bîşr b. Mu'temir'in bu durumdaki bir kâfirin iman etmeden önce canının alınmasının caiz olduğunu söylediğini aktarmaktadır (Ebû Hâşim'in benimsediği görüş). Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 1-2/250: 6-11. Bununla birlikte bu tartışmayı aslah bağlamında ele alan Şeyh Müfid, teklîfi devam ettirilirse günahlarından tövbe edeceği bilinen bir kimsenin canının alınmasının caiz olmadığını söyleyerek İmâmiyye'nin çoğunluğunun, Bağdat Mu'tezilesi'nin, Mürcie ve Zeydiyye'nin çoğunluğunun görüşünün bu şekilde olduğunu ifade eder. Basra Mu'tezilesi'nin ise bu görüşe muhalefet ettiğini söyler. Bk. Şeyh Müfid Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberî el-Bağdâdî, *Evâ'ilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemiyyi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, H 1413), 59: 13-60: 1. Ayrıca Şeyh Müfid üzerine yaptığı çalışmasında McDermott, Şeyh Müfid'in "Allah'ın, teklifini uzatırsa iman edeceğini bildiği bir kâfirin ömrünü uzatması gerektiği" şeklindeki bu kanaatinin kendi içerisinde birtakım problemlere yol açacağını ve bu görüşün küçük değişikliklere ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. (Bk. Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (Beyrut: Dar el-Machreq, 1978), 74.) Nitekim bu sebeple olsa gerek Şeyh Müfid bir detayı dile getirir. O, kâfirin teklîfi uzatıldığında iman edip tekrar küfre düşeceği bilinmesi durumunu istisna etmiştir. Ona göre böyle bir durum olduğunda kişinin kâfir iken canının alınması caizdir. Çünkü bu şekilde devamlı kâfirin ömrünü uzatmak gerekseydi, bu durumda onu teklife tabi tutmanın bir anlamı kalmazdı. Bk. Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, 109: 2-6.

Görüldüğü üzere Şeyh Müfid, Bağdat Mu'tezilesi'nin bu konudaki kanaatinin küfür üzere öldürülmesinin caiz olmadığı şeklinde ifade etmekteyken, İmam Eş'arî Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu sayılan Bîşr b. Mu'temir'e göre bu durumdaki bir kâfirin iman etmeden önce canının alınmasının caiz olduğunu aktarmıştı. Dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesi'nin kâfiri teklif-i zâidi konusundaki fikrinin kesin olmadığı söylenebilir.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/230: 3-5; 13/95: 11-12; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 221: 16-18; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 385: 18.

her gün onun canını almak şeklinde bir yol izlemesinin de hasen olacağını iddia eder. Ancak böyle bir şey kabih olduğuna göre Allah'ın bu ilave teklifi vermemesi de kabih olacaktır.³¹

Ebû Ali aynı zamanda Allah'ın teklifi bu şekilde icra etmesinin bu kulun selametini istemediği, dolayısıyla da onun fesadını istediği anlamına geldiğini söyler.³² Nitekim Allah'ın kulun küfre düştüğü bir sene mükellef tutup iman edeceği ikinci senede teklife tabi tutmaması ondan sevap ve selameti kesmesi demektir. Bu da en başında Allah'ın bu sevap ve selameti istemediği anlamına gelir.³³ Ebû Ali'nin bununla bağlantılı olarak aktarılabilecek bir diğer delili ise bu durumdaki bir kâfirin teklifi uzatılmadığında ilk teklifinin de kabih olacağı iddiasıdır. Yani şayet Allah Teâlâ iman edeceğini bildiği kâfirin teklifini uzatmasaydı, kulun küfre düştüğü bu teklifi kabih olurdu. Çünkü böyle olduğunda Allah Teâlâ kulun teklifini iman edeceği vakitle değil de küfre düşeceği vakitle sınırlanmış olmaktadır.³⁴

Görülüyor ki Ebû Ali söz konusu teklifin uzatılmasının vücûbiyetini temelde lütuf olmasına bağlamaktadır. İşte Ebû Hâşim bu düşünceyi kabul etmediği için bu konuda onunla farklı sonuçlara ulaşmıştır. Zira Ebû Hâşim'e göre bu kâfirin ömrünün uzatılması ve böylelikle teklifinin devam ettirilmesi ne önceki teklife (ölümle biten ilk teklif) ne de yeni başlayacak teklife (teklif-i zâid) yönelik bir lütuftur. Zira onun yaşatılması, ona iman etme imkânının sunulması anlamına

³¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/230: 5-7. Ayrıca bk. Şerif el-Murtazâ, *ez-Zaîre*, 140: 5-7. Bu açıklamalar başka bir yerde zıt görüşü savunan Ebû Hâşim'e itiraz sadedinde de dile getirilir. Orada böyle bir teklifin ancak sefihlerin teklifinde olabileceği ifade edilir. Böyle bir şey batıl olduğuna göre, Allah'ın kâfirin iman edeceğini bilmesine rağmen teklifini sonlandırmasının da aynı şekilde kabih olması gerekir. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/256: 21-257:3.

³² Hatta Ebû Ali şayet böyle bir şey istifsâd (kötülüğünü istemek) olmuyorsa, o zaman âlemde hiçbir şeyin istifsâd/mefsedet olmayacağını söyler. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/231: 6-10.

³³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/261: 8-11.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 13/95: 12-14. Öte yandan Ebû Hâşim iman edeceği bilinen kâfirin teklif-i zâidinin vâcip olmasına bağlı olarak Ebû Ali'nin uç bir örneği dahi kabul ettiğini aktarır. Bu örnekte fasık bir kimse söz konusudur. Ebû Ali'ye göre bir kimseye bir veya iki gün sonra öleceği bildirildiğinde o kişi tövbe ederse, Allah'ın ona ölüm vaktini bildirmesi gerekir. Nasıl ki Allah'ın iman edeceğini bildiği kâfirin teklifini uzatması vâcipse, bir kimsenin ölüm vakti bildirildiğinde tövbe edeceği biliniyorsa ona bunun bildirilmesi de vâciptir. Ebû Ali nezdinde ilave teklifin kulun iman etmesine yönelik bir lütuf olması gibi, böyle bir durumda da Allah'ın kula öleceği vakti bildirmesi de tövbe etmesine yönelik lütuf olmaktadır. Ancak Ebû Hâşim böyle bir düşüncenin makul olmadığını iki açıdan izah eder. Nitekim ölüm vaktini bilen mükellefin sahip olduğu psikolojiyle ölüm vaktini bilmeyen mükellefin durumu aynı değildir. Yani ölüm vaktini bilen kişi ister istemez kendini garantiye almak için tövbeyi tercih etmeye yönelir. Aynı zamanda bu durumdaki bir kimse şayet kısa bir süre içinde ölecekse ve bu ona bildirilirse, kabih olan şeyleri yapmamaya zorlanmış olur. Bir anlamda tövbeye zorlanmış olur ki, mükellefin mülce (zorlanmış) olması teklifin ortadan kalkması demektir. Bununla birlikte kişi şayet uzun bir vakit sonra ölecekse ve bu ona bildirilirse, bu kez de kişi ölümüne çok uzun bir süre olduğunu bildiği için tövbe etmeyi erteleyecektir. Bu durumda kişiye ölüm vaktini bildirmek onu yakın zamanda günah işlemeye teşvik etmek olacaktır. Dolayısıyla Allah'ın şayet ölüm vaktini bildirirse tövbe edeceğini bildiği mükellefe ölüm vaktini bildirmesinin vücûbiyetinden söz edilemez. Bu örnekte kişiye ölüm vaktinin bildirilmemesi mefsetet olmaz. Bilakis mükelleflerden ölüm vaktini gizlemek aslah olandır. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/230: 13-19, 263: 13-17. Hatta Ebû Ali'nin bu görüşüne göre cehennem ehli hakkında da, eğer teklif ortadan kaldırıldıktan ve ahiretteki ceza halinden uzun bir müddet sonra teklifi tekrardan devam ettirilseydi iman edeceğini bildiği kişilerin de teklifini uzatması vâciptir. Ancak ahiretteki ceza halinde olan herkesten teklifin kaldırılacağına dair nass geldiğine göre, Ebû Ali'nin cehennem ehlinen hiçbiri hakkında "şayet teklifi uzatılırdı tövbe edip iman edecekti" şeklinde bir bilginin bulunmadığına kesin bir hükme varmış olması gerekir. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/264: 3-6.

geldiği için esas itibariyle temkîndir ve temkîn de lütuf olmaz.³⁵ Buna ilaveten Allah'ın bu teklîfi uzatmış olması ancak bununla kula tefaddülde bulunduğu anlamına gelir. Diğer bir deyişle bu durumdaki teklîf-i zâid tefaddüldür ve tefaddül olan bir şey de vâcip değildir.³⁶ Ebû Hâşim'e göre böyle bir kimsenin teklîfinin uzatılması önceki teklîfine yönelik lütuf olamaz. Zira lütuf, lütuf varsa kulun yapmayı tercih edeceği, lütuf yoksa tercih etmeyeceği gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir fiil hakkında mümkündür. Yani lütuf meydana gelmiş bir fiil için değil, gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir fiil için söz konusudur.³⁷ Ancak kâfirin birinci teklîfi geçmişte kaldığı için, diğer bir ifadeyle teklîf-i zâid ilk teklîften sonra geldiği için bu birinci teklîfe yönelik bir lütuftan bahsedilemez.³⁸ Çünkü bir şeye yönelik lütfun o şeyden önce olması gerekir.³⁹ Teklîf-i zâid ise ilk teklîften sonradır. Dolayısıyla teklîf-i zâidin ilk teklîfe yönelik lütuf olması imkânsızdır. Teklîf-i zâidin kendisine yönelik lütuf olması da mümkün değildir. Çünkü bu ikinci teklîf Ebû Hâşim'e göre temkîndir. Bu teklîfle kişiye iman etme veya küfre düşme imkânı sunulmuştur. Kişi bu teklîfle salaha da ulaşabilir, fesada da ulaşabilir. Ancak lütfun öncesinde iki zıt durum da imkân halindedir ve kişi lütfun varlığında fesadı değil de salahı tercih eder.⁴⁰ Dolayısıyla ikinci teklîfin kendisine yönelik de lütuf olması söz konusu değildir.

Behşemîler Ebû Ali ve onun gibi düşünenlerin kâfirin iman edeceği bilinmesine rağmen teklîfi uzatılmadığında, kâfirin küfre düştüğü teklîfinin kabih olacağı şeklindeki iddialarında haksız olduğunu düşünürler. Nitekim Behşemîler'e göre ikinci teklîfin birinci teklîfin hükmünde bir etkisi yoktur. Çünkü küfre düşeceği bilinen kimsenin teklîfi hasen olduğuna göre, uzatılan teklîfte kâfirin tövbe edip iman edeceği bilinmeseydi, zaten ilk teklîfinde mükellefe yalnızca o teklîfle ulaşabileceği bir sevap sunulduğu için iyilikte bulunulmuştu. Dolayısıyla kişinin tövbe edeceği

³⁵ Ebû Hâşim'in bu açıklamasına karşın, kâfirin teklîf-i zâidinin lütuf olduğu gerekçesiyle, Allah'ın ikinci teklîfle imana yönelik temkînde bulunmasının vâcip olduğu şeklinde bir itiraz öne sürülmüştür. Behşemîler buna temkînin asla lütuf olamayacağını söyleyerek cevap verir. Çünkü temkîn fiilin gerçekleşmesine imkân sağlarken, lütuf ise kendisine imkân sağlanmış olan fiile yönelik motiv konumundadır. Fiile yönelik lütuf olmasının mümkün olması için öncelikle o fiile yönelik temkîn olması, fiilin yapılması için gerekli imkânların sağlanması gerekir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/258: 19-259: 2.

Bu bağlamda temkînin lütuftan farkına da dikkat çekilmelidir. Daha önce ifade edildiği üzere temkîn yokluğunda fiilin meydana gelmesinin mümkün olmadığı şey olarak tanımlanır ve fiilin gerçekleşmesini sağlayan her türlü imkân ifade etmektedir. Lütuf ise yokluğunda fiilin gerçekleşmesi mümkün olmasına rağmen, varlığında kulun fiili seçtiği, yokluğunda fiili seçmediği şey olarak tanımlanır. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/328: 3-4. Dolayısıyla fiilin gerçekleşmesi için öncelikle temkîn olmalıdır. Temkîn fiilin meydana gelmesine imkân sağlarken, lütuf bu imkâna ilaveten kulun bir fiili seçmesinde veya seçmemesinde etkin olan şeyi ifade eder. Dolayısıyla temkîn yokluğunda bir fiilin gerçekleşmesi mümkün değilken, lütfun yokluğunda fiilin gerçekleşmesi mümkündür. Bunu sağlayan unsur temkîndir.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/231: 1-5; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 140: 9-11. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaqîn*, 385: 18-19; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîd*, 182: 7-9. Burada teklîfi uzatılırsa iman edeceği bilinen kâfirin öldürülmesinin caiz olduğu, çünkü teklîfin temelde tefaddül olduğu ve vâcip olmadığı ifade edilir. Keza bk. el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbü'l-kalâ'id fi taşhîhi'l-akâ'id*, nşr. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 102: 11. Burada da kâfirin teklîfinin uzatılmamasının kabih olmayacağı ve bunun kulun ilk teklîfindeki gibi hasen olduğu dile getirilir.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/254: 15-20, 258: 8-10; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 140: 13-15.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13/95: 17-18; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîd*, 182: 10-11.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13/82: 4.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13/95: 18-96: 2. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 140: 15-16; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîd*, 182: 11-12.

bilindiğinde de aynı şey geçerlidir. Bu yüzden kâfirin ikinci kez mükellef kılınmamasının, Allah'ın birinci teklifinde onun iyiliğini istemediğine delalet etmesi mümkün değildir.⁴¹

Behşemîler'e göre Allah Teâlâ'nın şayet ömrünü uzatsaydı iman edeceğini bildiği kâfirin canını alması caizdir.⁴² Ebû Hâşim'in böyle bir düşünceye gitmesinin temelinde, daha önce de belirttiği üzere, bu teklifi herhangi bir şekilde lütuf olarak görmemesi yatmaktadır. Hatta Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû Ali'nin "Allah'ın kulunu isyan edeceği her gün mükellef tutup iman edeceği her gün canını almasının hasen olması gerekir" şeklindeki endişesinin bile Ebû Hâşim nezdinde bu düşüncesi sebebiyle caiz olabileceğini, en azından böyle bir düşüncenin onun sistemiyle çelişmeyeceğini söylemiştir.⁴³ Zira Ebû Hâşim'e göre Allah Teâlâ'nın mükellefi küfre düşeceği bir zamanda yükümlü tutup, şayet teklifini devam ettirseydi iman edeceğini bildiği bir anda canını alması caiz olduğuna göre farklı vakitlerde de bunun benzerinin hasen olması gerekir. Hatta Allah'ın bir kulun teklifini bu şekilde (küfre düşeceği her gün mükellef tutup iman edeceği her gün canını alması şeklinde) sürdürmesi dahi hasendir. Çünkü bu bağlamda tek bir vakitle (*el-vaqtü'l-vâhid*) birden fazla vakit (*evkât*) arasında hiçbir farkı yoktur.⁴⁴ Nitekim Ebû Hâşim'in zikrettiği illet (ikinci teklifin lütuf olmayacağı) hepsinde aynıdır. Yani hiçbirinde ikinci teklif lütuf değildir. Böyle bir teklifin bir defa gerçekleştiği varsayıldığında da birden fazla gerçekleştiği varsayıldığında da lütuf olmayacaktır. Dolayısıyla Allah'ın iman edeceğini bildiği kâfirin teklifini uzatması da kâfir iken canını alması da mümkündür.⁴⁵

Ancak öyle görünüyor ki bir Behşemî olan Ebû Abdullah el-Basrî burada hocasından farklı düşünmekte ve kısmen Ebû Ali'nin endişelerini paylaşmaktadır. Zira o, her ne kadar bu teklifin bir defalık olarak devam ettirilmemesinin Allah'ın kulun maslahatını istemediğine delâlet etmeyeceğini kabul etse de, bunun -Ebû Ali'nin dile getirdiği biçimde- sürekli tekrarlanmasının (kulun küfre düşeceği zamanlarda mükellef kılınıp iman edeceği zamanlarda canının alınması) Allah'ın kulun maslahatını istemediğine delâlet edebileceğini söyler. Zira Ebû Abdullah'a göre fiiller içerisinde çoğu, azının delâlet etmediği şeye delâlet eden fiiller vardır. Yani bazı fiiller çokça yapıldığında, az sayıda yapıldığında delalet etmediği medlûllere delalet edebilir. Söz gelimi muhkem fiillerin failinin bilgisine delaleti böyledir. Bir kimse muhkem fiili bir kez yaptığında bu fiil onun bilgisine delalet etmez, rastlantısal olarak da fiili muhkem bir şekilde gerçekleştirmiş olabilir. Ancak fail sürekli muhkem fiil yaparsa, yani bu çok defa gerçekleşirse muhkem fiil failinin

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/261: 11-15.

⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/229: 21.

⁴³ Nitekim Kādî Abdülcebbar da farklı bir yerde, Ebû Hâşim'in *el-Üsrüseniyât* adlı eserinde bunun hasen olduğunu söylediğini aktarır. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/232: 3-4. Ayrıca bk. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhid*, 182: 6-7. Burada Tûsî isim belirtmeden doğrudan bunun caiz olduğunu ifade eder.

⁴⁴ "Tek bir vakit (*el-vaqtü'l-vâhid*)" ve "birden fazla vakit (*el-evkâtü'l-keşîra*)" kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılan husus şudur: Bu durumdaki bir teklif-i zâidde, kişinin küfür üzere öldükten sonra tekrar onun imanla sonuçlanacak bir noktaya kadar yaşatılması düşünüldüğünde ona sunulan bu ikinci teklif bir bütün olarak kesintisiz bir zaman sürecini kapsamaktadır. Bu kesintisiz zaman süreci ne kadar kısa yahut uzun olursa olsun sadece bir defa gerçekleşeceği için "tek bir vakit"tir. Buna mukabil çok vakitle kastedilen ise aşırı kurgusal bir durumdur. Burada Allah'ın mükellefi küfre düşeceğini bildiği anda yükümlü tutup iman edeceği anda öldürmesi; sonra küfre düşeceğini bildiği anda tekrar diriltip mükellef tutması, akabinde iman edeceğini bildiği anda tekrar öldürmesi şeklinde sürekli tekrarlanan süreçler düşünülmektedir. İşte bu süreçler birden fazla tekrarlandığı için bunlara "birden çok vakit (*el-evkâtü'l-keşîra*)" denilir.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/231: 10-18.

bilgisine delalet eder. Dolayısıyla aslında onların delil olarak ileri sürdükleri husus her zaman geçerli değildir. Allah Teâlâ kulun teklîfini her zaman bahsi geçen şekilde icra etseydi o zaman bu durum kulun iyiliğini istemediği anlamına gelirdi. Dolayısıyla Ebû Ali'nin fiilin çokça yapıldığında delalet ettiği hususa az yapıldığında da delalet edeceği fikrinden hareket ederek kâfirin teklîf-i zâidinin vâcip olduğunu söylemesi geçersiz olmaktadır. Ebû Ali'nin dediği gibi çok olduğunda Allah'ın kulun selametini istemediğine delalet etmiş olsa bile aynı hüküm tek bir teklîf hakkında geçerli değildir.⁴⁶ Dolayısıyla Allah Teâlâ iman edeceğini bildiği kâfirin teklîfini uzatmadığında, bu onun iyiliğini istemediği anlamına gelmez. Çünkü burada ona delâlet edecek kadar çok sayıda gerçekleşen bir fiil söz konusu değildir.

Öyle görünüyor ki bu konuda Mu'tezilî gelenekte üç görüş ortaya çıkmıştır. Meselenin bir ucunda iman edeceği bilinen bir kâfirin teklîfinin uzatılmamasının, Allah'ın mükellefi sadece küfre düşeceği anlarda yükümlü tutup iman edeceği anlarda yükümlü tutmaması anlamına geleceğini söyleyerek bu durumdaki bir kâfirin teklîfinin uzatılmamasını kabih kabul eden Ebû Ali bulunmaktayken; diğer ucunda kâfirin imanla sonuçlanacak şekilde teklîfinin uzatılmamasının zikredilen sonucu ortaya koysa da kabih olmadığını savunan Ebû Haşim vardır. Mesele üzerinde orta yolu takip eden ise Ebû Abdullah el-Basrî'dir. O, teklîfi uzatılsaydı iman edeceği bilinen kâfirin teklîfinin bir defalık (*el-vaqtü'l-vâhid*) uzatılmaması kabih olmamakla birlikte böyle bir olgunun sürekli tekrarlanmasının (*el-evkâtü'l-keşîra*) kabih olabileceğini söyler.⁴⁷

Bir Behşemî olarak Kādî Abdülcebbâr da kâfirin teklîf-i zâidi konusunda Ebû Hâşim'in görüşünü benimsemiştir. O, iman edeceği bilinen kâfirin teklîfinin uzatılmasının vâcip olmadığını izah ederken, Ebû Hâşim'in bu teklîf-i zâidin lütuf olmadığı fikrine ilaveten farklı bir açıklama daha getirir. Bu konudaki temel dayanağını Allah'ın iman edeceğini bildiği kimseyi başlangıçta mükellef tutmasının vâcip olmaması olarak zikreder. Kaldı ki Ebû Ali ve Ebû Hâşim müminin teklîfinin vâcip olmadığı konusunda hemfikirdirler. Nitekim Mu'tezilî düşüncede teklîf Allah'ın kula tefaddülü olarak izah edilir ve bir vücûbiyet söz konusu değildir. Dolayısıyla nasıl ki Allah'ın kulunu ilk teklîfinde iman edeceğini bildiğinde kulunu mükellef tutması vâcip değilse, yani mutlaka teklîfi yüklemesi gerekmiyorsa; ilk teklîfde küfre düşüp ikinci teklîfde iman edeceğini bildiği kuluna da bu iman edeceği ikinci teklîfi yüklemesi vâcip değildir.⁴⁸

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/231: 19-232: 1, 261: 18-21.

⁴⁷ Bununla birlikte bu konuda Kādî Abdülcebbâr Ebû Hâşim'in görüşüne yakın ama biraz daha farklı bir yorum getirmiştir. Kādî Abdülcebbâr bir gün itaat edeceği, diğer gün isyan edeceği bilinen ve bunu sürekli alışkanlık haline getiren bir kimsenin durumunu bu teklîf karşılığında kendisine sunulan sevap miktarıyla değerlendirir. O, konuya Ebû Haşim'in ilkesini baz alarak cevap vermektedir. Öncelikle Allah Teâlâ itaat ettiği ve isyan ettiği iki teklîfde de aynı miktarda sevap sunuyorsa, Allah'ın kulun isyan ettiği günlerden birinde mükellef tutması caiz olmaz. Aksine itaat edeceği günlerde mükellef tutması gerekir. Bununla birlikte Allah Teâlâ kulun bu şekilde devam eden teklîfde günlerin tamamında ulaşacağı çok fazla miktarda sevap sunduğunda, bu günlerin tamamında mükellef tutması gerekir. Bunun yanında kula, isyan edeceği günlerde mükellef tutulursa çok miktarda sevap sunulacak, bunun dışındaki günlerde daha az sevap sunulacaksa, o zaman da Allah'ın kulun isyan edeceğini bildiği günlerde mükellef tutması da mümkündür. Görüldüğü üzere Kādî Abdülcebbâr Ebû Hâşim'in görüşünü kula sunulan sevap miktarını göz önünde bulundurarak revize etmiştir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/245: 12-246: 1.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/254: 15-16, 260: 9-10. Kādî Abdülcebbâr bu iki hususun (başlangıçta iman edeceği bilinen kimsenin teklîfinin vâcip olmayışı ve kâfirin teklîf-i zâidinin lütuf olmayışı) doğruluğu sebebiyle teklîf-i zâid konusunda Ebû Hâşim'in görüşünün doğru olduğunu ifade eder. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/254: 19-10. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zâhire*, 140: 11-13.

Kādî Abdülcebbâr'ın bu izah tarzına teklîf-i zâidin vâcip olduğunu düşünenler tarafından bir itiraz gelebilir. İtirazda Allah'ın teklîfi sebebiyle kâfirin bu duruma düştüğü ve Allah'ın kulun cehennemden korunmasını sağlayacak ortamı ona hazırlaması gerektiği iddia edilir. Kādî Abdülcebbâr görüşünü, doğrudan iman edeceği bilinen kimsenin teklîfinin vâcip olmayışına dayanarak açıklamıştır. Ancak muhaliflere göre, bütüncül olarak bakıldığında iki teklîf birbirinden farklıdır. Müminin teklîfi vâcip değildir, yani iman edeceği bilinen kimseyi Allah'ın teklîfe tabi tutması vâcip değildir. Çünkü bu teklîfle amaç kişiye yalnızca fayda sunmaktır. Bu teklîf kulu başına gelecek olan zarardan (cehennem azabından) korumaz. Ancak kâfirin teklîfinin devam ettirilmesinde durum böyle değildir. Çünkü kişi bu ikinci teklîfle ilk teklîfinde hak ettiği zarardan korunmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kulunu zarardan koruması vâcip olduğu için ikinci teklîfi sunması vâciptir. Hatta muhaliflere göre, kâfirin başına gelen zarar Allah'ın tefaddülde bulunarak verdiği bir durumla (ilk teklîf) meydana geldiği için, onlar özellikle kâfirin teklîfinin uzatılmasının vâcip olduğu dile getirmiştir. Zira kulun küfre düşmesi teklîf sebebiyle mümkün olmuştur. Allah teklîfte bulunmasaydı kişi küfre düşmeyecekti. Dolayısıyla Allah'ın kulun yararına olanı yapması vâcip olduğu için lütuf Allah'a vâcip olduğuna göre, mükellefin zarardan (cehennemden) korunması gerektiği için de Allah'ın, ikabı hak eden kimseyi ikabdan koruyacak şeyi mümkün kılması vâciptir.⁴⁹

Bununla birlikte Kādî Abdülcebbâr böyle bir itiraza doğrudan kâfirin ilk teklîfinde küfre düşmesinin sebebinin Allah'ın onu teklîfe tabi tutması olmadığını söyleyerek karşılık verir. Allah Teâlâ ilk olarak itaat edip teklîf karşılığında sunduğu sevabı hak etmesi için onu mükellef kılmıştır. Bu yüzden kulun hak ettiği zarar ona Allah'tan değil kendisi sebebiyle gelmiştir. Kişi küfrü tercih edip ikabı hak ettiğinde bu kendisi sebebiyledir. Bununla birlikte Allah'ın, kulun bizzat kendisinin sebep olduğu zararı ortadan kaldırmaya imkân sağlaması vâcip değildir. Nasıl ki şahit âlemde bir kimsenin, bir başkasının kendi kötü seçimi sebebiyle kendisinde meydana gelen zararı kaldırmasına imkân sağlaması vâcip değilse, Allah'ın da kulun kötü seçimi sebebiyle hak ettiği ikabdan kurtulmasına yönelik imkânı sağlaması vâcip değildir. Nitekim kula başlangıçta fayda da zarar da aynı şekilde sunulmuştur. Kul kendisi küfrü seçerek zarar görmüştür.⁵⁰

Kādî Abdülcebbâr Ebû Hâşim'in zikrettiği temel ilkedен hareket ederek teklîf-i zâid konusunda detaylı bir izahta bulunur. Daha önce ifade edildiği üzere, Mu'tezilî düşüncede teklîf Allah'ın mükellefe sevaba ulaşma fırsatı vermesi olarak görülmüştür. Buna bağlı olarak, Ebû Hâşim'in zikrettiği ilkedен de anlaşıldığı üzere, Behşemîler konuya bütünüyle teklîf karşılığında mükellefe sunulan sevap miktarı ekseninde yaklaşmışlardır. Kādî Abdülcebbâr da kâfirin teklîf-i zâidi konusunu bu doğrultuda değerlendirmiştir. Hatırlanacağı üzere Ebû Hâşim, Allah'ın sunulan sevap miktarları aynı olduğunda iki taatten, kulun iman edeceği taati değil de küfre düşeceği taati yüklemesinin kabih olduğunu söylemişti. İşte buna bağlı kalarak Kādî Abdülcebbâr da teklîfi devam ettirilirse iman edeceği bilinen kâfirin durumunu bu ilkeye göre yorumlamıştır. Şöyle ki teklîfi uzatılırsa iman edeceği bilinen bir kimse hakkında, şayet Allah Teâlâ başlangıçta kula yalnızca bu ilk teklîfinde sunduğu sevap miktarıyla teklîfte bulunmayı, yani küfre düştüğü teklîfini sunmayı irade etmiş ise Allah'ın kulun teklîfini bu ilk teklîfle sınırlandırması hasen olur. Nitekim

⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/255: 1-10.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/255: 11-18.

bu durumdaki teklîf zaten başlangıçta küfre düşeceği bilinen kimsenin teklîfidir ve Allah kula ancak bu teklîfle ulaşabileceği çok fazla miktarda sevap sunmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla bu teklîf hasendir. Ancak kâfirin teklîfi uzatılırdı iman edeceği ikinci senedeki teklîfi karşılığında hak edeceği sevap miktarı, birinci senedeki (küfre düştüğü) teklîfle sunulan sevap miktarıyla aynı olduğunda, Allah'ın kulun teklîfini sadece küfre düştüğü birinci seneye sınırlandırması hasen olmaz. Çünkü Ebû Hâşim'in genel ilkesine göre küfre düşeceği bilinen teklîfin hasen olması için bu teklîfle daha fazla sevap sunması gerekir. İki teklîf eğer aynı miktarda sevap sunuyorsa yalnızca isyan edeceği bilinen teklîfin sunulması hasen değildir. Bununla birlikte yalnızca ikinci sene (iman edeceği zaman) mükellef tutulması hasen olur. Yine genel ilkeye göre bu durumdaki iki teklîfi (aynı miktarda sevabı taşıyan iki teklîfi) birlikte vermek de hasendir ancak vâcip değildir.⁵¹ Öte yandan Allah Teâlâ başlangıçta teklîfi tefađđul olarak verdiğinde sunduğu sevabın miktarını da tefađđul olarak vermiştir. Dolayısıyla Allah'ın başlangıçta kulun isyan edeceği sürede mükellef tutması ve teklîfini uzatmaması mümkündür. Çünkü Allah'ın ikinci sürede mükellef tutsaydı iman edeceğini bilmesi, teklîfini birinci süreyle sınırlı tuttuğunda ancak bu teklîfle elde edebileceği bir menfaati sunmuş olmaktan ve sunulan menfaat açısından diğer teklîfin yerine geçemeyecek olmaktan çıkarmaz. Yani burada ilk teklîfteki sevap miktarının daha fazla olduğu düşünülerek bu yorum yapılıyor. Böyle bir durumda Allah'ın ilk teklîfiyle sınırlı tutması hasendir.⁵² Bu açıklamalar Behşemîler'in bu konudaki kanaatlerini bütüncül bir şekilde izah etmektedir.

Ayrıca Behşemîler, iman edeceği bilinen kâfirin teklîf-i zâidi konusunda Ebû Ali'nin bir vücûbiyet yüklemesi ve Allah'ın mutlaka teklîfi uzatması gerektiği fikrinin bazı problemlere yol açacağını düşünerek ilzamda bulunmuşlardır. Öncelikle eğer Allah'ın iman edeceğini bildiği bir kâfirin teklîfini uzatması vâcipse, küfür üzere ölen herkesin iman etmeyeceği zaten kesinleşmiş demektir. Ancak başkası tarafından kâfir iken öldürülen veya kısas sebebiyle öldürülen ya da recmedilen kimseler hakkında da aynı hükmü kesin olarak vermek gerekecektir. Bu kimseler hakkında “şayet

⁵¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/257: 19-258: 3. Aynı tutumu ifade edecek şekilde, Kādî Abdülcebbar teklîfi uzatılırsa iman edeceği bilinen kimse hakkında şu açıklamayı yapar: “Bu teklîfle amaç itaat edeceği bilinen gelecekteki teklîfiyle ulaşacağı sevap miktarının mislini sunmak olduğunda, daha önce dediğimiz gibi, yeniden teklîfe tabi tutması vâciptir. Amaç her iki teklîfin sunulmasıyla hak edilecek sevaba ulaşması ise, o zaman iki teklîfin de yüklenmesi hasen olur.” Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/244: 9-13. Benzer açıklamalar için ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğnî*, 11/242: 12-20; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîd*, 185: 12-17. Bununla birlikte Ebû Hâşim iman edeceği bilinen kâfirin teklîfinin uzatılmamasının, yani küfür halindeyken canının alınmasının hasen olduğunu söylerken, kâfirin ilk teklîfinde sunulan sevap miktarıyla ilave teklîfinde sunulan sevap miktarının eşit olup olmaması hakkında bir yorum yapmadan, doğrudan ilave teklîfin verilmemesinin hasen olduğunu söylemiştir. O, kâfirin gelecekteki teklîfindeki imanı karşılığında hak edeceği sevabın şu anki (küfür halindeki) teklîfinde eğer iman etseydi hak edecek olduğu sevaptan daha fazla olması veya eşit miktarda olması ya da daha az miktarda olması arasında bir ayırım yapmamıştır. Ancak Kādî Abdülcebbar onun bu tavrının teklîf konusundaki kendi ilkesiyle çeliştiğini ifade etmiş ve iki teklîfteki sevap miktarlarının göz önünde bulundurulması gerektiğini dile getirmiştir. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/237: 11-14. Bu yüzden bu durumdaki bir kâfirin teklîfinin uzatılması konusunda yukarıdaki açıklamaları yapmıştır. Yani kâfirin ilk teklîfindeki sevap miktarı iman edeceği bilinen ilave teklîfindeki sevap miktarıyla eşit ise Allah'ın onun teklîfini uzatmaması hasen olmaz. Nitekim İbnü'l-Murtazâ da Kādî Abdülcebbar'ın kâfirin teklîf-i zâidi konusunda, sevap miktarları eşit olduğunda, Ebû Ali'nin görüşünün doğru olduğunu, yani kulun küfre düştüğü teklîfiyle bırakmanın kabih olduğunu; ancak küfre düştüğü teklîfinde daha fazla miktarda sevap sunuluyorsa Ebû Hâşim'in görüşünün doğru olduğunu, yani kâfirin teklîfinin uzatılmayıp ilk teklîfiyle sınırlı kalmasının kabih olmayacağını söylediğini aktarır. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id*, 102: 12-13.

⁵² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/256: 13-20. Bu açıklamalar Behşemîler'in bir itiraza karşı cevabı olarak aktarılmıştır. İtiraz için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/256: 7-12. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 137: 14-138: 2.

yaşasalardı, hiçbir şekilde günahlarından tövbe etmeyeceklerdi” şeklinde bir bilginin olması gerekirdi. Yine bu şekilde öldürülen kimseler hakkında ikâbı hak ettiklerine kesin olarak hükmedilmesi gerekirdi.⁵³ Ancak Ebû Ali zaten bunun böyle olduğunu kabul eder.⁵⁴ Hatta o, bu görüşüne Hz. Peygamber üzerinden bir örnek verir. Ebû Ali’ye göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber iyilikte bulunduğu esirleri öldürseydi, kendisine yapılan iyilikten sonra iman edeceğini bildiği esirleri diriltir ve onların bu şekilde teklîfe geri döndürülmelerini de Hz. Peygamber’in nübüvvetinin delili kıları.⁵⁵

Görüldüğü üzere Behşemîler kâfirin teklîf-i zâidinin vâcip oluşunu Ebû Ali’nin dayanaklarına tek tek cevap vererek reddetmiştir. Onlar her şeyden önce Ebû Ali’nin teklîf-i zâidi lütuf kabul etmesine karşı çıkmışlar ve bunun asla lütuf olamayacağını, ancak temkîn olabileceğini söylemişlerdir. Akabinde ikinci teklîfin verilmemesinin, kâfirin ilk teklîfinde Allah’ın kulun iyiliğini istemediği anlamına gelmeyeceğini sunulan sevap miktarının derecesiyle izah etmişlerdir. Aynı şekilde Ebû Ali’nin iddiasının aksine, kâfirin teklîfinin uzatılmamasının, teklîfin kula fayda sağlama şeklindeki amacıyla çelişmeyeceğini de ortaya koymuşlardır. Bu açıklamalardan sonra Behşemîler, muhalifler yine de iman edeceği bilinen kâfirin teklîfinin uzatılmasının vâcip olduğunu iddia ederlerse, bunun ancak başlangıçta müminin teklîfinin vâcip olduğu söylendiğinde, diğer bir ifadeyle Allah’ın başlangıçta iman edeceğini bildiği bir kulu teklîfe tabi tutmasının vâcip olduğu söylendiğinde mümkün olacağını ifade ederler. İşte böyle bir şey kabul edildiğinde iman edeceği bilinen kâfirin ilave teklîfinin vâcip olduğu söylenebilir. Ancak müminin başlangıçtaki teklîfi vâcip değildir, Allah’ın kuluna yönelik tefaddülüdür. Bununla birlikte müminin teklîfinin vâcip olduğu kabul edildiğinde ise Allah’ın iman edeceğini bildiği

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/230: 10-12, 262: 11-13.

⁵⁴ Nitekim *el-Muğni*’deki tartışmalar esnasında Ebû Ali’nin “şayet geri gönderilseler bile yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir” (el-En’âm 6/28) âyetini delil olarak kullandığı görülür. Âyet kâfirlerin tekrar diriltiseler bile mutlaka yine küfür içerisinde olacaklarını göstermektedir. Âyetin tartışmalar bağlamındaki yorumu için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/260: 9-18.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/230: 8-9, 262: 14-16. Aslında bu bağlamda tartışma konusu olan husus, her ne kadar metinlerde açıkça zikredilmesede, Bedir Savaşı’nda esir alınan müşriklere yönelik uygulamadır. Hz. Peygamber esir alınan müşriklere ne yapılması gerektiği hakkında ashâbıyla istişarede bulunmuş, Hz. Ömer bu esirlerin öldürülmesi gerektiğini yönünde görüş bildirmiş, buna mukabil Hz. Ebû Bekir fidye karşılığı salıverilmelerini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber de Hz. Ebû Bekir’in görüşünü kabul ederek esirleri öldürmemiş, kimini fidye karşılığı kimini ise okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakmıştır. Öldürülmeyip serbest bırakılan bu müşrikler içerisinde Hz. Peygamber’in amcası Abbâs, kuzeni Nevfel b. Hâris gibi şahıslar daha sonra iman etmiş ve Müslüman olmuşlardır. Mamafih Hz. Peygamber’in esirleri fidye karşılığı serbest bırakma yönündeki uygulaması Allah tarafından kınanmıştır. Bu olay üzerine inen “Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (el-Enfâl 8/67) âyetiyle Allah Teâlâ bu esirlerin fidye karşılığı salıverilmelerinin yanlış bir uygulama olduğunu ve bunların öldürülmeleri gerektiğini açıkça beyan etmiştir. Salıverilen bu esirler arasında daha sonra iman etmiş kimseler bulunduğu ve Allah da bu esirlerin öldürülmeleri gerektiğini beyan ettiğine göre buradan çıkan sonuç, Allah’ın daha sonradan iman edeceğini bildiği bir kimsenin küfür halindeken canının alınmasını caiz gördüğüdür. İşte bu da Ebû Ali’nin “Allah’ın iman edeceğini bildiği bir kâfirin teklîfini mutlaka uzatması gerektiği” görüşünün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Ebû Hâşim’in bu ilzamına karşı Ebû Ali kendi ilkesini savunmak için, şayet bu esirler öldürülseydi bile, Allah’ın bu öldürülenler içerisinde iman edecek olanları bilhale mutlaka tekrar dirilteceğini ve onların iman etmesine fırsat tanıyacağını ve bunu da Hz. Peygamber’in bir mucizesi kılacağını söylemiştir. Yani ona göre, Allah’ın iman edeceğini bildiği bir kimse küfür halinde ölmüş olsa bile, mutlaka bir şekilde yine teklif alanına dönecektir.

teklîfleri aşama aşama, sürekli uzatması gerekirdi. Allah'ın, her zaman iman edeceğini ve hiçbir zaman ikabı hak ettirecek şeyleri yapmayacağını bildiği peygamberler göz önünde bulundurulduğunda, Allah'ın onların teklîfini de sürekli uzatması gerekir ve hatta onlardan ebedî olarak teklîfi kesmemesi gerekirdi.⁵⁶ Dolayısıyla Behşemîler bu düşünceleriyle, Allah'ın kulun iman edeceğini bilmesinin teklîfin vücûbiyeti üzerinde herhangi bir etkisi bulunmadığını ortaya koymuşlardır. Bu şekilde onlar iman edeceği bilinen bir kâfirin teklîfinin mutlaka uzatılması gerektiği fikrinin yanlışlığını ispat etmişlerdir.

3. Müminin Teklîf-i Zâidi

Yukarıda tartışılan problemin mümin kavramı ekseninde tartışıldığı bu kurgusal durum, mümin olarak ölecek olan fakat teklîfi uzatılsaydı küfre düşeceği bilinen müminin durumunu ele almaktadır.

Allah'ın bu durumdaki müminin teklîfini uzatması hasen midir?

Allah'ın bu durumdaki müminin teklîfini uzatmayıp mümin iken canını alması mı gerekir?

Bu soruların cevabı noktasında Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasında bir ihtilaf bulunmayıp her iki âlim de böyle bir müminin teklîfinin uzatılmasının hasen olduğunu kabul etmektedirler.⁵⁷ Ebû Hâşim'e ve Behşemîler'e göre Allah Teâlâ'nın, şayet ömrünü uzatsaydı küfre düşecek olan (küfre düşeceğini bildiği) müminin canını alması vâcip değildir.⁵⁸ Aynı şekilde Ebû Ali de küfre düşeceği bilinen bir müminin mükellef tutulmasının (teklîfinin devam ettirilmesinin) caiz olduğu düşüncesindedir.⁵⁹ Bu durumdaki bir kulun teklîfinin mutlaka mümin iken sonlandırılması gerekmez. Onların bu kanaatlerindeki temel dayanakları küfre düşeceği bilinen bir kimsenin teklîfe tabi tutulmasının hasen oluşudur. Kâfirin teklîfi hasendir, çünkü ona ancak bu teklîfle ulaşabileceği derecede bir sevap sunulmuştur. Aynı şekilde teklîfi uzatıldığında küfre düşeceği bilinen mümine, bu ilave teklîf karşılığında fazladan sevap sunulmaktadır. Teklîfinin uzatılmasıyla mümine, bu ilave teklîften başka hiçbir şeyle elde edemeyeceği fazladan bir sevap derecesi sunulmuştur. Bu yüzden bu ilave teklîf hasendir. Kulun bu teklîfinde zarar görmesi ise kendi seçimi sebebiyledir.⁶⁰

Ebû Ali ve Ebû Hâşim'le birlikte onu takiben Behşemiyye müminin teklîf-i zâidinin hasen olduğu kanaatindedirler. Daha önce de ifade edildiği üzere, Behşemîler'e göre teklîfin hasenliği konusunda dikkate alınan husus teklîf karşılığında kula sunulan sevap miktarıdır. Buna göre kula sunulan sevabın derecesi çok yüksek olduğunda veya sevabın miktarı çok fazla olduğunda,

⁵⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/264: 7-15.

⁵⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/249: 14; 13/97: 1-2; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zaḥîre*, 140: 21-141: 1; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîd*, 182: 9-10, 182: 18-19. Burada Ebû Ca'fer et-Tûsî kendi mezhebine göre bu görüşün doğru olmadığını söyler.

⁵⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/229: 20-21.

⁵⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/230: 1.

⁶⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/249: 14-17; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 222: 7-9. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zaḥîre*, 141: 1-3; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaḳîn*, 386: 1-3; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîd*, 182: 15-17. Tûsî bu açıklamaları aktarmış olsa da kendi mezhebine göre bunun doğru olmadığını dile getirir. Ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Ḳalâ'id*, 102: 6. Burada bu görüş "Basriyye" şeklinde Basra Mu'tezilesi'nin kanaati olarak aktarılır. Ayrıca metinde ifade "تبعية من علم أنه يكفر حسن ونعمة كابتداء تكليفه" şeklinde geçmektedir. Buradaki "تبعية" kelimesi, devam ettirilmesi anlamına gelen "تبقية" şeklinde olmalıdır.

yüklenen teklîf neticesinde kul bu sevaba ulaşamasa da teklîfi hasen olur. Bu doğrultuda düşünülecek olursa, Allah bir kuluna teklîf karşılığında çok yüksek derecede bir sevap sunmayı irade ediyorsa ve kulun da bu sevaba ancak tek bir teklîf çeşidiyle ulaşacağını biliyorsa, Allah'ın teklîfin tamamında veya bir kısmında küfre düşeceğini bildiği şeyi yüklemesi hasen olur.⁶¹

Behşemîler teklîfi uzatıldığında küfre düşeceği bilinen müminin teklîfinin uzatılmasının hasen oluşunu bu şekilde açıklamışlardır. Bunun yanında burada birinci ve ikinci teklîfteki sevap miktarına dayalı olarak ayrıca bir hususa dikkat çekmişlerdir. Bu da daha önce de zikredilen kulun iman ettiği ve küfre düştüğü iki teklîfin sevap miktarlarının eşit olduğu durumdur. Bu konuda Kādî Abdülcebbar'ın, teklîfin hasenliği konusunda Ebû Hâşim'in dile getirdiği ilkeyi müminin teklîf-i zâidi için de uyguladığı görülmektedir. Bu teklîf-i zâid hakkında da iki teklîfteki sevap miktarı eşit olduğunda aynı ilke geçerlidir. Yani eğer teklîfi uzatılırsa küfre düşeceği bilinen müminin teklîfi uzatıldığında, ilk teklîfi ile ilave teklîfi karşılığında sunulan sevap miktarları eşit ise, Allah'ın müminin teklîfini uzatması hasen olmaz. Allah'ın kulun iman edeceği teklîfi yükleyip kendisine sunulan sevap miktarını hak etmesi mümkün iken, aynı miktarda sevap için zaten mümin olan ve sevabı hak eden bir kimsenin teklîfini küfre düşeceği şekilde uzatması hasen değildir.⁶² Burada teklîfi uzatmanın hasen olması için, ikinci teklîfteki sevap miktarı kulun iman ettiği teklîfindeki sevap miktarından fazla olması gerekir.

Behşemîler teklîfi uzatıldığında küfre düşeceği bilinen bir müminin teklîfini uzatmanın hasen olduğunu temelde, teklîfin Allah'ın kullara yönelik bir tefaddülü olması ve ikinci teklîfle kula daha fazla miktarda sevap sunulmasıyla izah etmişlerdir. Bilindiği üzere Allah Teâlâ kulunu hiç mükellef tutmayıp, teklîfle sunulan sevaptan daha az miktardaki bir faydayı tefaddül olarak vermesi mümkündür ve bu hasendir. Bununla birlikte Allah'ın kulunu teklîfe tabi tutarak sevap sunması da hasendir. Bunlar hasen olduğuna göre, müminin teklîf-i zâidi için düşünüldüğünde, Allah'ın şu an teklîfe tabi tutup mümin olan kulun hak ettiği sevaptan fazlasını vermeyip bu kadarıyla sınırlaması hasen olduğu gibi, bundan daha fazla miktarda sevap sunup, küfre düşeceğini bilse bile, teklîfini uzatması da hasen olur.⁶³ Nitekim Allah Teâlâ'nın amacı, mükellefe ancak teklîfinin tamamında veya bir kısmında isyan edeceğini bildiği teklîfle elde edebileceği fazla miktardaki sevabı sunmak olduğunda, bu teklîfinin hasen olması imkânsız değildir. Diğer bir deyişle şu an mümin olan bir kimsenin teklîfi uzatılırdı küfre düşecek olsa bile, teklîfinin uzatılması hasendir. Çünkü bu ikinci teklîfinde, başka türlü ulaşamayacağı şekilde yüksek derecede sevap sunulmuştur.⁶⁴

Behşemîler'in bu görüşe sahip olmalarının arkasında, başlangıçta küfre düşeceği bilinen kimsenin teklîfinin hasen oluşu ve teklîfi uzatıldığında ikinci teklîfle kula fazladan sevap sunulacağı düşüncesi yer almaktadır. Dolayısıyla Behşemîler'in görüşüne bu noktalardan itiraz gelmiştir.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/251: 6-9. Burada teklîfin tamamında böyle bir şeyi yüklemesiyle, küfre düşeceği bilinen kişinin teklîfe tabi tutulması ve tüm hayatını bu şekilde geçirip küfür üzere ölmesi kastedilir. Allah'ın teklîfin bir kısmında böyle bir şeyi yüklemesi ise burada söz konusu olan müminin teklîf-i zâidini, yani mümin iken teklîfi sonlandırılmayıp onun küfre düşeceği şekilde devam ettirildiği teklîfi ifade etmektedir. Her ikisinde de bu teklîften başka bir teklîfle ulaşamayacağı bir sevap sunulduğu için, iki teklîf çeşidi de hasen olmaktadır.

⁶² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/251: 10-12.

⁶³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/238: 14-16, 239: 1-6.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/240: 16-19.

Muhalifler öncelikle müminin teklifinde zaten sevabı hak ettiğini ve bunun üzerine karşılığını alacakken teklifinin uzatılıp hak ettiği sevabı yok edeceğini bile bile Allah'ın ikinci teklifi yüklemesinin kabih olduğunu iddia ederler. Ortada zaten hak edilmiş bir sevap varken Allah Teâlâ müminin teklifini uzattığında sanki onun ilk teklifinde kötülüğünü istemiş gibi olmaktadır. Nitekim ilk teklifinde kula fayda vermek isteseydi, kulun hak ettiği sevabı alması için onun teklifini sonlandırır. Ancak küfre düşeceğini bile bile teklifi uzattığında onun kötülüğünü istemiş ve sevabın da ortadan kalkmasını istemiş olmaktadır. Dolayısıyla bu durumdaki bir teklifi uzatmak kabih olmalıdır.⁶⁵ Akabinde muhalifler bu teklif-i zâidin küfre düşeceği bilinen kimsenin teklifinden farklı olduğunu, ona kıyas edilerek bu teklif-i zâidin hasen olduğunun iddia edilemeyeceğini söylerler. Kâfirin teklifinde, Allah'ın kula ancak bu şekilde, küfre düşeceğini bildiği şeyi yükleyerek, sevap sunması mümkün olacaktır. O yüzden küfre düşeceğini bildiği kimseye o teklifi yüklemiştir. Ancak Allah'ın zaten iman etmiş bir kimsenin küfre düşeceğini bilmesine rağmen teklifini uzatması böyle değildir. Çünkü burada Allah kula fayda vermek isteseydi kulun teklifini zaten iman ettiği ve sevabı hak ettiği kısımla sınırlı tutardı ve teklifini uzatmazdı.⁶⁶ Dolayısıyla muhaliflere göre bu teklif-i zâide kâfirin teklifinin hasen olmasındaki izah tarzı, yani "kulun ancak o şekilde sevaba ulaşması mümkündür" şeklinde bir açıklama geçerli değildir. Behşemîler'e göre ise bu itirazlara verilecek cevaplar genelde aynıdır. Onların itirazlarında dile getirdiği kabihlik, kişinin kendisi kaynaklıdır. Müminin hak ettiği sevabın düşmesinin sebebi onun kendi fiili ve kötü seçimidir. Kişinin kendi seçimi sebebiyle ikabı hak ettiği teklifi nasıl hasense, müminin kendi seçimi sebebiyle sevabını düşürdüğü ikinci teklifi de hasendir.⁶⁷ Muhaliflerin müminin teklifini uzatırsa, Allah'ın ilk teklifte kulun kötülüğünü istemiş olacağı iddiasına karşı Behşemîler, meydana gelmiş ve sona ermiş bir teklif hakkında kulun kötülüğünü istemenin mümkün olmadığını söyleyerek cevap verirler. Dolayısıyla böyle bir iddia da geçersizdir.⁶⁸ Bununla birlikte Behşemîler muhaliflerin "Allah fayda vermek isteseydi kulun teklifini iman ettiği ve sevabı hak ettiği kısımla sınırlı tutardı" şeklindeki görüşlerine de tefaddül ve sevap üzerinden cevap verirler. Yine küfre düşeceği bilinen kişinin teklifi üzerinden hareket edilir. Nitekim Allah Teâlâ böyle bir kulunu hiç teklife tabi tutmadan bir miktar faydayı vererek tefaddülde bulunmakla yetinmemiş, teklife tabi tutarak ona tefaddülden daha fazla bir fayda olan sevabı sunmuştur. Dolayısıyla Allah'ın küfre düşeceğini bildiği bir kulunu teklife tabi tutması ve tefaddülle yetinmemesi hasendir. İşte tıpkı bunun gibi, Allah'ın bir tekliften sonra başka bir teklifi yüklemesi ve bu ikinci teklifle ona yüksek derecedeki sevabı sunması hasendir.⁶⁹ Özetle, Allah'ın sevabı doğrudan tefaddül olarak vermeyip, kişinin küfre düşeceğini bilmesine rağmen sevap

⁶⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/249: 18-19, 250: 3-7, 13/97: 4-5.

⁶⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/250: 15-18. Hatta muhalifler kulun hak ettiği sevap üzerinde etkili olduğu için, yani hak ettiği sevabı kaldırdığı için, kabihlik konusunda bu teklif-i zâidin kulun kabih seçmesini ve vâcibi ihlal etmesini gerektiren mefsetetten daha kabih olduğu iddiasında bulunurlar. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/250: 18-20.

⁶⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/249: 20-250: 2. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 141: 4-8.

⁶⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/250: 8-11; 13/97: 5-7.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/250: 21-251: 2. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğni*, 11/238: 9-16. Buna binaen "Allah'ın kula daha fazla sevap sunması mümkün olduğunda, belli miktarda bir sevapla sınırlandırması caiz olmaz" şeklinde bir itiraz gelseydi, buna da Behşemîler, Allah her fazla miktar sevabın daha fazlasını sunabileceği için teklifin sonsuza kadar uzayacağını söyleyerek cevap verirler. Böyle bir şey olmayacağına göre Allah'ın kulun teklifini daha az miktarda sevap sunduğu bir yerde kesmesi mümkündür. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/238: 17-19.

karşılığında teklife tabi tutması nasıl hasen ise; kulun iman ettiği teklifinden sonra daha yüksek derecede sevap sunduğu başka bir şeyi yüklemesi de, küfre düşeceğini bilse bile, hasendir.

Müminin teklif-i zâidi konusunda Ebû Ali ve Ebû Hâşim hemfikir olsalar da Mu'tezile içerisinde Hüseyniye ekolü bu konuda farklı düşünmektedir. Onlar böyle bir durumda müminin teklifinin uzatılmasını hasen görmezler ve mükellefin mümin iken öldürülmesinin vâcip olduğunu söylerler.⁷⁰ Bu yönüyle müminin teklif-i zâidi konusu Behşemiye ve Hüseyniye arasındaki ihtilâflı konular arasında sayılabilir. Bununla birlikte İbnü'l-Murtazâ'nın aktardığı kadarıyla Bağdat Mu'tezilesi'nin temsilcisi olan Ebû'l-Kâsım el-Belhî de bu durumdaki bir müminin teklifinin uzatılmayıp mümin iken canının alınması gerektiği kanaatindedir. O bu ilkesini aslahın vâcip olmasına dayandırır. Ona göre teklifi uzatılırsa küfre düşeceği bilinen müminin teklifinin uzatılması mefsetet olacaktır. Bu yüzden uzatılması kabih olur.⁷¹ Dolayısıyla bu konuda Hüseyinîler'in Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşünü benimsedikleri söylenebilir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere, Hüseyinîler'in bu konudaki delillendirmesi de bunu destekler mahiyettedir.

Bir Hüseyinî olan İbnü'l-Melâhimî, Ebû Ali ve Behşemîler'in müminin teklif-i zâidinin başlangıçta küfre düşeceği bilinen kimsenin teklifi gibi hasen olduğunu iddia etmelerine karşın, iki teklif çeşidinin birbirinden farklı olduğunu söyler. Hatırlanacağı üzere bu, yukarıda Behşemîler'e yöneltilen itirazla aynıdır. Buna göre, kâfirin teklifindeki amaç gerçekleşmemiş ve mükellef herhangi bir sevap kazanmamıştır. Ancak İbnü'l-Melâhimî müminin teklifinde durumun böyle olmadığını, müminin teklifinde amacın gerçekleşmiş ve mükellefin sevabı hak etmiş olduğunu söyler. Teklifi uzatıldığında ise ilave teklif mümin sevabı hak ettikten sonra yüklenmiştir. Dolayısıyla burada ilave teklif mefsetet kabilinden olur ve müminin ilk teklifindeki amaç ortadan kalkar. Bu sebeple Hüseyinîler'e göre müminin teklif-i zâidini küfre düşeceği bilinen kimsenin teklifine benzeterek hasen olduğunu söylemek doğru değildir. Görüldüğü üzere burada İbnü'l-Melâhimî mükellefin ilk teklifinde sevabı hak etmiş olmasını merkeze almıştır. Ona göre müminin ikinci teklifi, ilk teklifindeki sevabı bozacağı için hasen olmayacak ve müminin küfre düşmesine yönelik mefsetet olacaktır.⁷²

Öte yandan Hüseyinîler'in bu görüşü mümin olan bir kimsenin mutlaka mümin olarak ölmesi gerektiği şeklinde bir algının oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Bir kimsenin eğer teklifi uzatılırsa küfre düşeceği bilindiğinde, onun mutlaka mümin iken öldürülmesi gerekiyorsa, o hâlde bir kimsenin normal teklifinde imandan sonra küfre düşmesinin de mümkün olmaması gerekir. İşte böyle bir düşünceden dolayı Hüseyinîler imandan sonra küfre düşmenin zikredildiği ayetlerin te'vil edilmesi gerektiği kanaatindedirler. Çünkü bu ayetlerde kişinin mümin iken öldürülmediği ve küfre düşmesine izin verildiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi, "İman ettikten ve peygamberin hak olduğuna şahitlik ettikten sonra küfre düşen bir kavme Allah nasıl hidayet eder?" (Âl-i İmrân 3/86), ayeti Hüseyinîler'e göre mümin olup sonradan küfre düşen kimselerden

⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 222: 14-15.

⁷¹ İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id*, 102: 7-8.

⁷² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 222: 10-13. İbnü'l-Melâhimî bu açıklamaları Behşemîler'e bir itiraz olarak aktarmıştır. Her ne kadar böyle olsa da ileriki satırlarda Hüseyinîler'in, bu muterizin düşüncelerine katıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî kendisinin bu düşünceler sebebiyle şayet yaşatılırsa ve teklife tabi tutulursa küfre düşeceği bilinen müminin teklifinin uzatılmasının hasen olmadığı görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 222: 14-16.

bahsetmemektedir. Bu ayette bahsi geçenler Yahudilerin âlimleridir. Onlar Hz. Peygamber gönderilmeden önce böyle bir peygamberin gönderileceğine iman ediyorlardı. Ancak bildikleri şey geldiğinde onu inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla bu ayette zikri geçenler iman edip sevabı hak etmiş kimseler değildir. Benzer şekilde Hüseyinîler'e göre, "Yüzleri kararanlara gelince 'iman ettikten sonra inkâr mı ettiniz' (denir)" (Âl-i İmrân 3/106) ve "İman edenler sonra inkâr edenler" (en-Nisâ' 4/137) ayetinde de bahsi geçen kimseler münafıklardır. Onlar gerçek anlamda iman etmiş kimseler değildir, dünyada iman etmiş gibi davranan kimselerdir.⁷³

Sonuç

Mu'tezilî sistemde neticesi ne olursa olsun, teklîf yalnızca kullara fayda sağlamak için verilmiştir. Bu temel düşünce, Allah'ın küfre düşeceği bilinen kimseyi teklîfe tabi tutmasının hasen olduğunu ortaya koymanın yanında, sonucu küfür ya da iman olsun fark etmeksizin teklîf-i zâid hakkındaki kanaatlerde de belirleyici olmuştur. Ebû Ali'nin kâfirin iman edeceği bilindiğinde teklîfinin uzatılmasının vâcip olduğunu söylemesi de Ebû Hâşim'in Allah'ın bu teklîf-i zâidi yüklemesinin ve yüklememesinin hasen olduğunu söylemesi de esasında aynı kaygıyı taşıyan kanaatlerdir. Her iki görüş sahibi de birbirine muhalif görüşler beyan etse de Allah'ın kullarına fayda sağlamasını temel almışlardır. Bu doğrultuda Ebû Ali, kulun ilk teklîfte küfre düşerek hak ettiği ikabdan kurtulmasını sağlayacak ikinci teklîfin yüklenmesi gerektiğini iddia etmiş ve bunun vücûbiyetini lütuf olmasına bağlamıştır. Bununla birlikte Ebû Hâşim iman edeceği bilinen bir kâfirin teklîfinin uzatılmasının da uzatılmamasının da hasen olduğu fikrini öncelikle, böyle bir şeyin lütuf olamayacağını izah ederek delillendirmiştir. Sonrasında bu fikrini, teklîfin en başında tefâddül olduğunu ve vâcip olmadığını; aynı zamanda teklîf-i zâidin lütuf değil bir temkîn olduğunu; en sonda da teklîfin hasenliğini her zaman sunulan sevap miktarının belirlediğini ifade ederek temellendirmiştir. Aslında Behşemîler'in teklîf-i zâid hakkındaki kanaatleri temelde sunulan sevap miktarıyla izah edilmiştir. Behşemîler'e göre teklîf karşılığında sunulan sevap miktarı fazlaysa o teklîf hasendir.

Öte yandan küfre düşeceği bilinen müminin teklîf-i zâidinin hasen olmasının sebebi de Behşemîler nezdinde Allah'ın kula yüksek derecede sevap sunmasıdır. Bununla birlikte Hüseyinîler böyle bir kimsenin teklîfinin uzatılmasının hasen olmadığını ve kulun mümin iken canının alınması gerektiğini söylemişlerdir. Onların da bu kanaate yine teklîfin kula fayda sağlama amacını odağa alarak ulaştıklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla tüm bunların, her ne kadar farklı olsalar da teklîfin kula yönelik maslahat olduğu düşüncesi kapsamında ortaya konulmuş kanaatler olduğu görülmektedir.

Mu'tezile kelâmının baskın ve genel söylemini oluşturanlar Behşemîler'dir. Bu yüzden meseleye Behşemîler açısından bakıldığında ise teklîf-i zâid konusu, teklîfin Allah'ın kula sevaba ulaşma fırsatı sunması olduğunun ve bunun en uç noktalarının kurgusal teklîf örnekleri üzerinden gösterildiği bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden onlar nezdinde küfre düşeceği bilinen kimsenin teklîfi hasendir ve hatta küfre düşeceği bilinen bir müminin teklîfi bile hasendir. Çünkü kula küfre düştüğü bu teklîfiyle çok yüksek derecelerdeki sevaba ulaşma fırsatı sunulmuştur. Ancak kul küfrü tercih etmiştir. Aslında Behşemîler'in teklîf-i zâid konusundaki görüşleri Mu'tezilîler'in teklîfe bakışlarındaki temel düşünceyle de uyumludur. Teklîfin amacı

⁷³ İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 223: 9-19.

kişiyeye ancak teklîf sayesinde ulaşabileceği faydayı elde etme imkânı sunmak olduğu için aslanan mükellefe bu fırsatın sunulmasıdır, yoksa teklîfin sonunda fiilen gerçekleşen olgunun ne olduğu değildir. İşte bu yüzden Behşemîler olaya daima “daha fazla sevap” açısından bakmışlardır. Onlar nezdinde daha fazla sevaba ulaşma imkânı sunan bir teklîf, sonucu ne olursa olsun alternatiflerine oranla daima makbuldür. Aynı zamanda görüldüğü üzere Behşemîler teklîf-i zâid konusundaki görüşlerini kulun iman ettiği veya küfre düştüğü ilk teklîfinin hasenliği üzerinden temellendirmişlerdir. Nitekim kâfirin teklîf-i zâidi konusundaki kanaatleri, başlangıçta iman edeceği bilinen ilk teklîfin vâcip olmayıp tefâddul oluşuna bina edilir. Bunun tam tersi, müminin teklîf-i zâidi konusundaki kanaatleri de başlangıçta küfre düşeceği bilinen bir kimsenin teklîfinin hasen oluşuna bina edilir. Dolayısıyla bu tutumları göz önünde bulundurulduğunda, Behşemîler’in her iki teklîf-i zâid çeşidinde de kanaatlerinin Mu‘tezilî sistem içerisinde daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ebû Ca'fer et-Tûsî, Şeyhuttâife Muhammed b. Hasen b. Ali. Kitâbü Temhîdî'l-uşûl fî 'ilmi'l-kelâm. nşr. Abdülmuhsin M. ed-Dînî. Tahran: Danişgâh-ı Tahran, HŞ 1326.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfû'l-musallîn. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muḥît bi't-teklîf. nşr. J. J. Houben - Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1981.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînullâh Ahmed b. Yahyâ. Kitâbü'l-ḳalâ'id fî taşḥîhi'l-'akâ'id. nşr. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Allâme Ebû Mansûr el-Hasen b. Yusuf. Menâhicü'l-yaḳîn fî uşûli'd-dîn. nşr. Ya'ḳûb el-Ca'ferî el-Merâgî. Kum: Dârü'l-Üsve li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, H 1415.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. 6(1): et-Ta'dîl ve't-tecvîr. nşr. A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. 11: et-Teklîf. nşr. M. Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. 13: el-Lutf. nşr. Ebü'l-Alâ Affî. Kahire: Matba'atü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.
- Koloğlu, Orhan Şener. Cübbâiler'in Kelâm Sistemi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Mânkdm Şeşdîv, Kıvâmüddin Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî. Ta'lik 'alâ Şerḫi'l-Uşûli'l-ḥamse. Şerḫi'l-Uşûli'l-ḥamse adıyla Kādî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü vehbe, 1965.
- Maraz, Hüseyin. Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi). İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- McDermott, Martin J. The Theology of al-Shaikh al-Mufid. Beyrut: Dar el-Machreq, 1978.
- Mukrî, Kutbüddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen en-Nîsâbü'rî. el-Hudûd el-Mu'cemü'l-mevzû'iyu li'l-muşṭalaḫâti'l-kelâmiyye, thk. Mahmûd Yezdî. Kum: Mü'essesetü'l-İmâm es-Sâdik, H 1414.
- Nâtık-Bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyin b. Hârûn el-Buthânî. Ziyâdâtü Şerḫi'l-Uşûl = Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Ali Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḫ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-

Ḥusayn b. Hārūn al-Buḥḥānī (d.424/1033). nşr. Camilla Adang – Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke. Leiden-Boston: Brill, 2011.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l- Kāsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî. ez-Zaḥîre fî 'ilmi'l-kelâm. nşr. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mü'essesetü'n-Neşri'l-İslâmî, H 1411.

Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî. Resâ'il. nşr. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mü'essesetü'n-Neşri'l-İslâmî, H 1411.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberî el-Bağdâdî. Evâ'ilü'l-makâlât, thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemiyyi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, H 1413.



Ruhçu Düşünceye Karşı Bir Argüman Olarak Ayırık-Beyin Vakası

Split-Brain Cases as an Argument Against the Soul Theory

Aykut Alper YILMAZ

Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye
Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Türkiye
alper.yilmaz@asbu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3905-018X | ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2022	15 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
18 Mayıs 2022	18 May 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Aykut Alper Yılmaz).

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 (Aykut Alper Yılmaz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Yılmaz, Aykut Alper. “Ruhçu Düşünceye Karşı Bir Argüman Olarak Ayırık-Beyin Vakası”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 96-112. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1093835> ”

Öz

Ruhçu anlayışın temel problemlerinden biri, hiçbir maddi özelliğe sahip olmayan ruhun nasıl olup da maddi bir bedeni etkilediğidir. Zira gayri-maddi bir varlığın nasıl maddeyle etkileşime geçtiğini anlamak güçtür. Bilhassa beynin çalışma tarzına ve psikolojimizi nasıl etkilediğine dair bilimsel anlayışımız arttıkça, zihin için bir ruha gereksinim olup olmadığı sorusu da kendisini daha güçlü bir biçimde gösterir. Bu bağlamda beyin ve zihin arasındaki sıkı bağa dair güncel veriler, ruh anlayışına karşı bir itiraz olarak çokça dillendirilir. Yakın zamanda ruh anlayışına karşı ağır bir darbe vurduğu öne sürülen güncel verilerden biri de ayrık-beyin vakası oldu. Ayrık-beyin vakası, beyin yarıküreleri cerrahi bir müdahaleyle birbirinden ayrılan hastaların durumuna verilen isimdir. Bu vakanın düalizme karşı kullanılan diğer vakalardan farkı ise bilincin bütünlüğünün de beyne bağlı olduğuna işaret etmesiydi. Zira daha önce, zihinsel pek çok işlevle beyin arasında bağ kurulmuşsa da bilincin bütünlüğü arasında kurulmamıştı. Hatta aksine, beynin çok parçalı bir yapı olması sebebiyle bilinç bütünlüğünü sağlayamayacağı, bu nedenle de bölünemeyen bir ruhun gerekli olduğu şeklinde argümanlar ruhun varlığı lehine kullanılıyordu. Oysa ayrık-beyin vakasında, beyin yarıküreleri birbirinden ayrılan hastalar, farklı iki kişi gibi düşünabiliyor ve hareket edebiliyordu. Bu ise binlerce yıldır bireyin ve ruhun bölünemez olduğunu savunan ruhçu teorisinin aksine bir durum olarak yorumlanmaktadır. Elinizdeki çalışma da ayrık-beyin vakasının gerçekten de düalizme karşı güçlü bir argüman sunup sunmadığını ele almaktadır. Burada öncelikle, ayrık-beyin vakasına ilişkin daha detaylı bilgiler verilecektir. Ardından bu vakayı düalizme karşı kullananların argümanları ve meselenin niçin ruhçu teori açısından problemlili görüldüğü meselesi ele alınacaktır. Sonrasında ise düalistlerin bu problem karşısındaki tavırlarını ve sundukları bazı çözüm önerilerini değerlendirecektir. Düalistlerin bu noktada izledikleri üç farklı stratejiden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, ayrık-beyin vakası sonucunda bilincin bölündüğü fikrini ikincisi ise ruhun bölünemez olduğu fikrini reddeder, üçüncü yol ise her ikisini birden kabul etmekle birlikte bunların çelişmediğini, zira tek bir ruhun bölünmüş bilince sahip olacağını savunur. Burada her üç görüşün de avantajlarını ve dezavantajlarını gördükten sonra, bu çözüm önerilerinin ayrık-beyin meselesine iyi bir açıklama sunup sunmadıklarını değerlendireceğim. Benim iddiam, ayrık-beyin vakası sonucunda birden fazla bilinç akışının ortaya çıktığı kabul edildiği takdirde dahi bunun düalizm için bitirici bir darbe olarak görülemeyeceğidir. Buna rağmen söz konusu vaka, düalizme karşı güçlü bir argüman olarak kabul edilebilir. Zira bir karşı argümanın güçlü olması için karşı çıktığı şeyin yanlışlığını kesin bir şekilde göstermesi gerekmez. Onun doğru olma ihtimalinin zayıflığını göstermesi bile yeterlidir. Bu açıdan ayrık-beyin vakası, düalizmin doğru olma olasılığını büyük ölçüde zayıflatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Zihin Felsefesi, Ruh-Beden Düalizmi, Bilincin Birliği Problemi, Ayrık-Beyin Vakası.

Abstract

One of the main problems of the soul theory is how the soul, which has no material properties, interacts with body. Because it is difficult to understand how an immaterial being interacts with matter. In particular, as our scientific understanding of the way the brain works and how it affects our psychology expands, the question of whether a soul is needed for the mind manifests itself more strongly. In this context, current data on the close connection between the brain and the mind is often used as an objection to the understanding of the soul. One of the recent data that has been claimed to have dealt a heavy blow against the understanding of the soul is the split-brain case. The split-brain case is the name given to the condition of patients whose brain hemispheres are surgically separated from each other. The difference of this case from other cases used against dualism is that it pointed out that the integrity of consciousness also depends on the brain. Because although there was a connection between many mental functions and the brain before, it was not between the unity of consciousness. For it was a new claim that the unity of consciousness also depends on the brain. On the contrary, arguments were used in favor of the existence of the soul, stating that the brain cannot provide the unity of consciousness due to its multi-part structure, and therefore an indivisible soul is necessary. Whereas, in the split-brain case, patients whose brain hemispheres were separated from each other could think and act like two different people. This is interpreted as contrary to the soul view, which argues that the individual and the soul are indivisible. The present study considers whether the split-brain case does indeed offer a strong argument against dualism. In this paper, first of all, more detailed information about the split-brain case will be given. Then, the arguments of those who use this case against dualism and why the issue seems problematic in terms of the soul view will be discussed. Afterwards, some solutions offered by dualists to this problem will be evaluated. There are three different strategies that dualists follow at this point. The first one rejects the idea that consciousness is divided as a result of the split-brain phenomenon, the second rejects the idea that the soul is indivisible, and the third way accepts both, but argues that they are not contradictory, because a single soul can have a

divided consciousness. This paper argues that even if it is accepted that more than one stream of consciousness emerges as a result of the split-brain case, this cannot be seen as a finishing blow to dualism. Despite this, the case in question can be regarded as a strong argument against dualism. For a counter-argument to be strong, it does not need to conclusively demonstrate the falsity of what it opposes. It suffices to show the weakness of its probability of being true. In this respect, the split-brain case greatly weakens the probability of dualism being true.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Mind, Mind-Body Dualism, Unity of Consciousness, Split-Brain Cases.

Giriş

Bedenden ayrı bir ruhun olduğunu savunanların temel iddialarından biri ruhun basit olduğudur.¹ Buradaki basitlik, gündelik dilde kullandığımız “kolay” ya da “bayağı” gibi anlamlarda olmayıp “bölünemez” ve “birleşik olmayan” anlamlarına gelir. Ruh, parçalardan oluşmamış bir varlık olması sebebiyle, bölünemez bir bütündür. Platon, İbn Sînâ, René Descartes ve Gottfried Leibniz gibi önemli düalistlerin hemen hepsi “ruhun basit bir cevher olduğu” şeklindeki bu Platoncu düşünceyi savunmuşlardır.² Günümüzde de Alvin Plantinga ve Richard Swinburne gibi önemli düalistler bu fikri benimserler.³

Ancak geçen yüzyılda ortaya çıkan ve artık hemen her popüler bilim kitabında rastlar olduğumuz ayrık-beyin deneyleri, kişinin basitliği meselesini yeniden tartışmaya açmıştır.⁴ Ayrık-beyin deneyleri, beyin yarıküreleri birbirinden ayrılan hastalar üzerindeki deneyleri konu edinir. Bu deneyin en ilginç özelliği, beyin yarıkürelerini birbirine bağlayan *corpus callosum* kordonu koparılmak suretiyle birbirinden ayrılan yarıkürelerin, deney ortamlarında ayrı bireylermiş gibi davranabildiklerini ortaya koymuş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle ayrık-beyin hastaları –her bir yarıküreye farklı bilgilerin gönderilebildiği deney ortamlarında– iki farklı kişi gibi davranabilirler. Ancak deney ortamından çıktıkları andan itibaren, Thomas Nagel’in ifadeleriyle, “onların şaşırtıcı davranış bozuklukları kaybolur ve normal davranmaya başlarlar.”⁵

Ayrık-beyin deneylerinin nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin tartışmalar devam etmektedir. Ancak standart yoruma göre bu vaka, fenomenal bilincimizin yani bize bir bütün olarak gözükken bilinçli algımızın bölünebildiğini gösterir. Bu yoruma karşı birçok itiraz geliştirilmiş ve alternatif yorumlar öne sürülmüşse de vakanın sonucuna ilişkin genel kabul bu şekildedir.

¹ Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012), 115–121.

² René Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 256–257; Shams Inati, “Can Ibn Sina Speak of the Simplicity of the Soul?”, *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 1–7; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin (Ankara: MEB Yayınları, 1962), 4.

³ Swinburne, *The Evolution of the Soul* adlı kitabının birinci baskısında, ruhun maddi-olmayan şeylerden mürekkep bir şey olduğunu savunduğunu belirtse de ruhun bölünemezliği anlayışına zarar vereceği gerekçesiyle ikinci baskıda bu görüşünü revize ettiğini ifade etmektedir. Bk. Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will* (New York: Oxford University Press, 2013), 171; Alvin Plantinga, “Against Materialism”, *Faith and Philosophy* 23/1 (2006), 12–14; Alvin Plantinga, “Materialism and Christian Belief”, *Person: Human and Divine*, ed. Dean Zimmerman - Peter Van Inwagen (New York: Oxford University Press, 2010), 107–108.

⁴ Steven Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), 62; Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 202–203; Jonah Lehrer, *Karar Ânu*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016), 229–230.

⁵ Thomas Nagel, “Brain Bisection and the Unity of Consciousness”, *Synthese* 22/3–4 (1971), 406.

Oldukça şaşırtıcı gözüken bu iddianın, kendimize dair bütünlüklü ve bölünemez bireyler olduğumuz şeklindeki temel sezgilerimizden birini tehdit ettiği ifade edilebilir. Bilincin bölünebildiği şeklindeki bu savın tehdit ettiği diğer bir fikir de, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu iddia eden düalist görüş olmuştur.⁶ Zira ruh-beden düalizmine (bundan sonra yalnızca düalizm⁷) göre ruh, bilincin merkezi olup bölünemeyen/basit bir varlıktır. Dolayısıyla bilincin bölünebilmesi ise bazı iddialara göre, düalizmin bu ana tezinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle de kimi zaman, ayrık-beyin vakasının düalizmi yerle bir ettiği gibi hızlı yargılara da rastlayabilmekteyiz.

Ben, bu çalışmada, ayrık-beyin vakasının ruh-beden düalizmi açısından ortaya koyduğu problemleri inceleyeceğim. Burada öncelikle ayrık-beyin vakalarını ve bunun yorumlarını ele alacağım. Bu vakanın bazı yorumları düalizm için bir problem oluşturmamaktadır. Ancak ayrık-beyin vakasının en çok kabul edilen standart yorumunun kabul edilmesi durumunda ise düalizm için önemli bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bazı düalistler, standart yorumun kabul edilmesi durumunda bile bunun düalizm için bir sorun oluşturmadığını savunurlar. Ancak ben, bu iddiaya kısmen katılarak, ayrık-beyin vakalarının, düalizmin kökten reddini gerektirmese bile düalizm için önemli bir karşı argüman ortaya koyduğunu iddia edeceğim. Dolayısıyla, ayrık-beyin vakalarının standart yorumunun iddia ettiği gibi, bilincin bütünlüğünün bozulabildiği varsayıldığı takdirde düalizmin önemli bir darbe aldığını öne süreceğim. Bu durum, düalizmin yanlışlığını kesin bir şekilde ortaya koyamamaktadır. Ancak çoğu zaman bir teorinin yanlışlığını kesin olarak göstermekten ziyade, o teorinin zayıflıklarını ortaya çıkarmak bile önemlidir. Zaten pek çok teori, mantıksal imkansızlıkları gösterildiği için değil, açıklayıcı güçlerinin zayıflıkları nedeniyle ikna ediciliğini yitirir.

1. Ayrık-Beyin Vakası

1960'larda, sara (epilepsi) hastalarının geçirdikleri nöbetleri dindirmek amacıyla tıp dünyasında ilginç bir yöntem uygulanmaya başlandı. Hastaların beyin yarıkürelerinde başlayan nöbetlerin bir yarıküreden diğerine yayılmasını engellemek adına, bu yarıküreleri birbirine bağlayan kordon (*korpus kallozum*) kesiliyordu. Ancak daha sonra bu yöntemin uygun bir tedavi yöntemi olmadığı anlaşıldı.⁸ Bu işlem sonucunda beyin yarıküreleri birbirinden ayrıldığı için bu duruma ayrık-beyin denmektedir.

Ayrık-beyin hastaları üzerinde yapılan çalışmalar, beynin işleyişi hakkında oldukça ilginç bulgular ortaya koydu. Hatta ayrık-beyin deneylerinin ünlü ismi Roger W. Sperry, bu hastalar üzerindeki çalışmaları sayesinde 1981'de Nobel ödülüne layık görüldü.⁹ Günümüzde birçok popüler kitaba da konu olmuş bu deneyin basit bir örneği şöyledir:

⁶ Patricia Smith Churchland, *Nörofelsefe*, çev. Özge Yılmaz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 202–205; Derek Parfit, “Divided Minds and the Nature of Persons”, *Metaphysics: The Big Questions*, ed. Peter Van Inwagen - Dean W. Zimmerman (West Sussex: Blackwell Publishers, 1998), 310–317; Jeff McMahan, *The Ethics of Killing* (New York: Oxford University Press, 2002), 20.

⁷ Düalizm ifadesi, çağdaş zihin felsefesinde nitelik düalizmi gibi anlayışları çağrıştırmakla birlikte bu çalışmada yalnızca ruh ve bedenin iki ayrı cevher olduğu görüşü yani cevherci düalizm yerine kullanılacaktır.

⁸ Michael S. Gazzaniga - Joseph E. Ledoux, *The Integrated Mind* (New York: Springer Science+Business Media, 1981), 3.

⁹ Norman H. Horowitz, “Roger Wolcott Sperry,” *The Nobel Prize*. 1997.

“Özel bir alet kullanarak bölünmüş beyinli hastanın görme alanlarına farklı resimler yansıtılır. (Sinir sistemi mimarimiz gereği, sol görme alanıyla ilgili tüm bilgiler sağ yarıküreye yollanırken, sağ görme alanıyla ilgili bilgiler de sol yarıküreye yollanır.) Örneğin sağ görme alanı tavuk tırnağı görünürken, sol görme alanı karlı bir yol görebilir. Bunun ardından hastaya çeşitli resimler gösterilir ve biraz önce gördüğü şeye en çok benzeyen resmi seçmesi istenir. Bölünmüş beyinli hastanın elleri trajikomik bir belirsizlik içinde iki ayrı nesneye işaret eder. Sağ el (sol yarımkürenin tanıklık ettiği tavuk pençesine binaen) tavuğa işaret ederken, sol el bir küreğe işaret eder (sağ yarımküre karın kürekle temizlenmesini istemektedir).”¹⁰

Deneyin zorluğu, yarıkürelerin yalnızca birine veri gönderirken, diğerinin bu veriden habersiz kalmasını sağlamaktır. Bunu başaran zekice düzenlenmiş birçok deney ortamı üretilmiştir. Alıntıda bahsi geçen deney, ayrı görsel alanlara farklı görüntülerin gönderilmesi üzerine kuruludur. Zira her bir yarıküre, yalnızca bir görsel bölgeden haberdardır. Örneğin tam karşıya baktığımızda –görsel algınızı dikey olarak ortadan ikiye bölen hayali bir çizgi varsayarsak– sağ taraftaki görsel veriler beyninizin sol yarıküresine gönderilirken, sol taraftakiler ise sağ yarıküreye gönderilmektedir. Ancak beyninizin yarıküreleri arasındaki bağ (muhtemelen) sağlam olduğu için, görsel alanınızla ilgili herhangi bir sorun yaşamazsınız. Ayrık-beyin hastalarında ise beyin yarıküreleri arasındaki bu bağ kopuk olduğundan, onlar, görsel alanlarından gelen bilgileri birleştirmekte –bu birleşimin engellendiği deney ortamlarında– zorluk çekerler. Deneyin cevap aradığı soru, fiziksel olarak iletişimi kesilen yarıkürelerin, farklı bilinçlere sahip olup olmadığıdır. Bunu test edebilmek için, her iki yarıkürenin farklı durumlar karşısında farklı kararlar alıp almadıkları sınanmaktadır. Mesela bir yarıküre, diğer yarıkürenin haberi olmaksızın kendisine sorulan bir soruya cevap verebilmekte midir? Ya da diğer yarıkürenin verdiği cevaplardan farklı cevaplar verebilirler mi?

Alıntıda aktarılan deney, bunun mümkün olduğunu göstermektedir. Zira birbirinden habersiz kalması sağlanan yarıküreler, farklı yanıtlar verebilmektedir. Yanıt verme işlemi ise alıntıda görüldüğü gibi, sağ yarıkürenin sol eli, sol yarıkürenin ise sağ eli kullanarak başka bir cevaba işaret etmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Konuyla alakalı bir deneyde, ayrık-beyin hastası bir çocuğa büyüyünce ne olmak istediği sorulur. Amaç iki yarıkürenin de bu soruya aynı cevabı verip vermeyeceğini tespit etmektir. Sol yarıküre konuşma yetisine sahip olduğundan bu soruya sesli olarak teknik çizim yapmak istediği cevabını verir. Sağ yarıkürenin cevabını öğrenmek isteyen araştırmacılar bu sefer “Büyüyünce ne olmak istersin?” yazılı bir kâğıdı çocuğun sol görme alanında kalan kısma yerleştirirler. Sağ yarıküre konuşma yetisine sahip olmadığı için de çocuğun görüş alanının sol kısmına birtakım harfler koyarlar. Çocuk, eliyle bu harfleri bir araya getirerek otomobil yarışçısı olmak istediğini yazar.¹¹

Bu deney iki yarıkürenin, farklı gelecek planlarına sahip olabildiğine işaret ederek meseleyi daha ilginç kılmaktadır. Zira bildiğimiz kadarıyla yalnızca bilinçli bireylerin gelecek planları vardır. Bu durum, yarıkürelerin her ikisinin de ayrı bilinçlere sahip olduğu şeklindeki yorumu kuvvetlendirmektedir. Farklı gelecek planlarına ve farklı inançlara sahip iki yarıküreden yalnızca

¹⁰ Lehrer, *Karar Anı*, 229–230.

¹¹ Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, 304; Gazzaniga - Ledoux, *The Integrated Mind*, 143.

birinin bilinçli olduğunu, diğerininse bilinçsiz bir makine gibi davrandığını iddia etmek, en azından ilk bakışta, doğru gözükmemektedir.

Yine de başta da ifade ettiğimiz gibi, ayrık-beyin vakalarının birden fazla yorumu bulunur. Bunlardan biri, yalnızca sol yarıkürenin bilinçli olduğu, diğerinin ise yalnızca bir otomat gibi bilinçsiz bir şekilde tepki verdiği şeklindedir. Örneğin Nobel ödüllü bir bilim insanı olan John C. Eccles, ayrık-beyin vakasındaki yarıkürelerden yalnızca birinin –dili kullanma yetisi bakımından baskın olan sol yarıkürenin– bilinçli olduğunu savunur.¹²

Diğer bir yorum ise Tim Bayne –düalist değildir– tarafından savunulan geçiş modelidir (*switch model*). Bu modele göre kişinin bilinci oldukça hızlı bir şekilde yarıküreler arasında geçiş yapar. Yani sağ yarıkürenin bilinçli bir cevap vermesi gerektiği esnada bilinç oraya aktarılırken, sol yarıkürenin bilinçli davranışlar sergilediği esnada da bilinç tümüyle sol yarıkürede bulunur. Dolayısıyla Bayne’e göre, ayrık-beyin hastasında iki ayrı bilinç bulunmamaktadır. Fakat, bu bilincin farkında olduğu bilgiler, yarıkürelerin kendi içerikleriyle sınırlıdır. Dolayısıyla hasta, yarıkürelere ayrı ayrı sunulan verilerin her ikisinin birden farkında olamaz.¹³ Bayne’in kendi ifadeleriyle:

“Hasta (sağ yarıkürenin faaliyeti sayesinde) ‘anahtar’ kelimesinin bilincinde olabilir ya da (sol yarıkürenin faaliyeti sayesinde) ‘yüzük’ kelimesinin bilincinde olabilir ama o, her iki sözcük de eşzamanlı olarak kendisine sunulduğunda, hem ‘anahtarın’ hem de ‘yüzüğün’ aynı anda bilincinde olamaz.”¹⁴

Dolayısıyla Bayne’e göre tek bir bütünlüklü bilinç vardır ve bu bilinç yarıküreler arasında geçiş yapabilmektedir. Aynı soruya farklı cevaplar veren de bu tek bilinçtir.

Bayne’in bu yorumunun birçok eleştiriye maruz kaldığını belirtelim. Onun yorumuna karşı temel itirazlardan biri, “bilincin, korpus kallosumu kesilmiş bir beyindeki yarıküreler arasında nasıl geçiş yapabildiği” şeklindedir.¹⁵ Bir başka deyişle, birbirine bağlı olmayan yarıküreler arasında bilinç nasıl hareket edebilmektedir?

Eccles ve Bayne’in yorumları arasında önemli farklar bulunsa da, her iki yorumun da ortak özelliği, bilincin bölünebildiği sonucundan kaçınmalarıdır. Bir kişi aynı anda yalnızca bir bilinç akışına sahiptir. Bilincin bölünebilmesinin düalizm için bir problem olduğu varsayıldığında, bilincin bölünemediği varsayımını içeren yorumlar düalizm için kısa yoldan çözümler olarak görülebilir. Fakat bu hızlı çözümler, kimi filozof ve bilim insanları tarafından, vakanın doğru bir yorumu olmamakla eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri, bu çözümlerin, yalnızca düalizmi savunabilmek adına, vakaya dair verilerin göz ardı edilerek üretildiği şeklindedir. Örneğin, Patricia S. Churchland, düalistleri bilim karşıtı olmakla suçlayarak, onların ayrık-beyin vakaları hakkındaki tutumlarını şöyle eleştirir:

¹² John C. Eccles, “The Self and Its Brain”, *The Self and Its Brain*, ed. Karl Popper - John C. Eccles (Springer International Publishing, 1977), 322–325.

¹³ Tim Bayne, *The Unity of Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2010), 210.

¹⁴ Bayne, *The Unity of Consciousness*, 210.

¹⁵ Bayne, *The Unity of Consciousness*, 216–217.

“[D]üalistler, anatomik bağın kopması ile benliğin bütünlüğü arasındaki bağı reddetmek adına, samimiysiz bir şekilde, ya herkesin normalde iki zihne sahip olduğunu iddia ettiler (Pucetti 1981) ya da kimsenin –ayrık-beyin hastalarının bile– birden fazla zihne sahip olmadığını iddia ettiler (Eccles 1977). Her iki alternatifin iddiasına göre de, korpus kallosumun kopması, benliğin (ya da benliklerin) bütünlüğünde hiçbir fark yaratmaz. Ancak her iki durumda da ödenecek bir bedel vardır.”¹⁶

Churchland, bazı ayrık beyin vakalarında her iki yarıküresi de dilsel yetiye sahip olan yani her ikisiyle de anlayan ve anlatan hastaların varlığına dikkat çekerek, yalnızca sol yarıkürenin bilinçli olduğu iddiasına karşı çıkar. Bu vakalara rağmen tek bir yarıkürenin bilinçli olduğunda ısrar etmek, ona göre, düalizmi kurtarma çabasından başka bir şey değildir. Onun ifadeleriyle: “Bu vakalar, [düalist] hipotezin doğrudan karşıt-örneklerini oluşturuyor ve yalnızca sol yarıkürenin bilinçli olduğu konusunda ısrar etmenin dogmatizm olarak gözükmeye başlamasına sebep oluyor.”¹⁷ Metnin devamında ise düalistlerin amacının, “ortadaki fenomeni anlamak olmayıp; bilimi, zihnin maddi olmayan metafiziksel tabiatına ilişkin baştaki kanılarına boyun eğdirmek” olduğu şeklinde suçlamasını sürdürür. Yani Churchland, ayrık-beyin vakasında alternatif – standart yorumun dışındaki– yorumlara başvuran düalistleri, eldeki verileri göz ardı etmekle suçlamaktadır. Örneğin konuşma yeteneğine sahip olması sebebiyle yalnızca sol yarıkürenin bilinçli olduğunu iddia eden Eccles’in yorumu, sağ yarıküresi de bu yetiye sahip olan –en azından geliştirilebilen– hastaların vakalarıyla çelişmektedir. Ayrıca bilinçliliğin yalnızca dil yetisiyle değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de tartışılan bir husustur.¹⁸ Zira Nagel’in da belirttiği üzere, “sağ-yarıküre çok zeki değildir ve konuşamaz; ama işitsel ve görsel –dil dahil– uyarılara cevap verebilir ve yakın dikkat gerektiren ayırıştırma ve manipülatif kontrol yetisi gösterebilir – plastik harflerle basit kelimeleri heceleme gibi.”¹⁹

Suçlamalar, bu alternatif yorumların bazı verileri ihmal ettiği şeklinde olsa da; Eccles ve Bayne gibi filozof veya bilim insanlarının ulaştığı sonuçları etkileyen faktörün de farklı ayrık-beyin vakaları olduğu ifade etmekte yarar vardır. Örneğin Bayne, geçiş-modelini ortaya koyarken, kendi modelini destekleyen vakaları ön plana çıkarmaktadır.²⁰ Hangi yorumun doğru olduğunu belirlemek, bu çalışmanın amaçlarından biri olmadığı için söz konusu tartışmanın detaylarına girmemiz gerekmiyor. Fakat bu tartışmanın mevcudiyeti bile, standart yorumun düalizm ile bağdaştırılmasının önemine işaret etmektedir.

Buraya kadar ayrık-beyin vakaları ve bunların bilincin bütünlüğü hakkındaki çıkarımları ele alındı. Bilincin bölünebilirliğinin düalizm açısından niçin problemlili görüldüğünü anlamak adına düalizm ve bilinç arasındaki bağı yakından incelememiz yerinde olacaktır. Ardından düalistlerin bu probleme sundukları çözüm önerilerini ele alacağız.

¹⁶ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy* (London: The MIT Press, 1989), 180–181. Köşeli parantez ve kalınlaştırma bana ait.

¹⁷ Churchland, *Neurophilosophy*, 180–181. Köşeli parantez ve kalınlaştırma bana ait.

¹⁸ Churchland, *Nörofelsefe*, 204–217.

¹⁹ Nagel, “Brain Bisection and the Unity of Consciousness”, 403–404.

²⁰ Bayne, *The Unity of Consciousness*, 210–214.

2. Ruhun Basitliği Açısından Ayrık-Beyin Vakası

Descartes, ruh ve madde arasındaki ayrımı, “düşünen” ve “uzamlı” varlık şeklinde yapmıştı. Başka bir deyişle ruh, zihinsel işlevleri kendisinde toplayan varlıkken maddenin esas özelliği ise uzayda yer kaplamaktadır. Bu bağlamda düşünme, algılama, hissetme gibi gibi zihinsel işlevlerin bedene değil de ruha ait olduğunu görmek zor değildir. Beden ise zihinsel işlevlerin kaynağı değil, ruha veri sağlayan ve ruhun, sayesinde dünyayı algıladığı bir araçtır. Ancak beden bu araçsal konumu, ruhun bedenden bağımsız iş gördüğü anlamına gelmemektedir. Swinburne’ün de belirttiği gibi, başımıza aldığımız bir darbeye bilincimizin kaybolması veya aşırı alkol alımı sonrasında bilinç ve zihin durumumuzdaki değişimler, ruh ve beden arasındaki sıkı etkileşimin binlerce yıldır bilinen örnekleridir.²¹ Her ne kadar ruh-beden arasında böyle bir etkileşimin olmayacağı şeklindeki “ruh-beden problemi” (*mind-body problem*) düalizmin başlıca problemleri arasında sayılsa da düalistler buna karşı çıkar. Özellikle günümüz düalistleri ruh ile beyin arasında çok sıkı bir ilişki olduğu konusunda hemfikirdir.

Düalizme göre, zihinsel işlevleri yerine getiren ruh olduğundan, bilincin bütünlüğünü sağlama görevi de ona aittir. Bunu düalizmin başlıca argümanlarından olan “bilincin birliği/bütünlüğü argümanı” (*unity of consciousness argument*) üzerinden de görebiliriz. Argümana göre, bilinçli deneyimlerimizin bütünlüğünü ancak basit bir ruh sağlayabilir. Bilincin bütünlüğüyle ne kastedildiğini anlamak için sıradan bir deneyimimizi ele alalım. Örneğin şu anda bir yandan ekranınızdaki yazıları okurken diğer yandan müzik dinliyor olabilir, nefes almakta olduğunuz farkında olabilirsiniz. Tüm bunları ayrı ayrı deneyimler olarak değil bütüncül bir biçimde algıladığınız yani bunlar bilincinize bir bütün hâlinde yansıtılır. Dolayısıyla tüm bu zihinsel durumlar, tek bir yerde toplanır. Ancak beden veya beyin parçalı yapısı göz önüne alındığında, burada söz konusu bilinçli durumların toplandığı basit (bölünemez) bir yer bulmak mümkün değildir. Bu demektir ki bilincin bütünlüğünü sağlayan şey beden olamaz. Bu gerekçeyle düşünen şey basit yapıda bir şey olmalıdır ki bu da ruhtur. Leibniz, Kant, günümüzde Alvin Plantinga ve Swinburne gibi önde gelen felsefecilerin de kullandığı bu argüman, düalizme göre, bilinç bütünlüğünün ruh sayesinde sağlandığını gözler önüne sermektedir.²²

Şu hâlde, düalizme göre, bütüncül bir algıdan bahsediliyorsa orada ruh veya maddi olmayan basit bir cevher var demektir. Derek Parfit’in ifadeleriyle:

“Eğer birinin herhangi bir anda bilincini birleştiren şeyin ne olduğunu –mesela şu anda hem yazdığımı görüyor hem de pencerenin dışındaki rüzgârı duyuyor olmamı neye borçlu olduğumu– Benlik Teorisini (Ego Theory) savunan birine sorarsan onun cevabı, bu deneyimlere benim –bu kişinin– sahip olduğumdur. ... Bu görüşün en bilindik formu olan Kartezyen görüşe göre her bir kişi, süregiden zihinsel bir şeydir –bir ruh ya da manevi cevherdir.”²³

Yani bilinçteki bütünlüğü ruh sağlamaktadır. Parfit ise ayrık beyin vakalarının, bilincin bütün olmadığını gösterdiğini ve bunun da ruhun varlığı aleyhine önemli bir delil ortaya koyduğunu

²¹ Richard Swinburne, “Swinburne and O’Connor on Neuroscience and the Soul”, (Görüşmecisi: Timothy O’Connor, Video Kaydı, Görüşme 16 Aralık 2012), 16-18. dakikalar.

²² William Hasker, “Persons and the Unity of Consciousness”, *The Waning of Materialism*, ed. Robert C. Koons - George Bealer (New York: Oxford University Press, 2010), 175-190.

²³ Parfit, “Divided Minds and the Nature of Persons”, 311. Vurgu bana ait.

ifade eder.²⁴ Zira ayırık-beyin vakalarında iki ayrı bilinç merkezi vardır ve bu da iki ruhun varlığına işaret eder. Aynı düşünceyi Jeff McMahan'ın ifadelerinde de gözlemleyebiliriz:

“Eğer iki ayrı bilinç merkezi varsa ve birinin deneyimlediği bilinç durumları diğerinin erişimine açık değilse, ikisi birden aynı ruha ait olamaz. Çünkü Kartezyen ruh, bilincin eşzamanlı birliğine referansla bireyliğini (hüviyetini) kazanır (individuated).”²⁵

Bir ruhta iki ayrı bilinç merkezinin olamayacağını dile getiren McMahan'a göre ayırık-beyin vakası, düalizmin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Ruh inancının ayırık-beyin vakalarını açıklamakta yetersiz kaldığını düşünen McMahan, bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir:

“Kartezyen ruha inanan biri bu vakalar hakkında ne söyleyebilir? Öyle gözüküyor ki, tek bir Kartezyen ruhun, iki ayrı bilinç merkezini de kapsadığını iddia etmek tutarsızdır. Eğer ruh, bilincin öznesi olarak anlaşılacaksa, onun sınırları, bilincinde olunan şeyler tarafından belirlenir. Tek bir ruhta eş-zamanlı olarak gerçekleşen tüm bilinçli olaylar, eş-bilinçli olmalıdır. Örneğin benim ruhum, bilinç alanımla eş-kapsamlı bir cevherse, o hâlde bu bilinç alanının kapsamı dışında olan her bilinç olayı –bilincinde olmadığım her bir bilinçli olay– başka bir bilinç alanının içerisinde olmalıdır. Kartezyen ruhun zorunlu olarak bölünemez olmasıyla kastedilen anlam budur: Tek bir ruh, bölünmüş bir bilince sahip olamaz.”²⁶

McMahan'ın itirazı, bilincin öznesinin yani ruhun, bilinçle birlikte bölünmek zorunda olduğu şeklindedir. Zira onun temel varsayımına göre ruhun sınırları, bilincinde olduğumuz alanla sınırlıdır. Bu sebeple, bilincinde olunan alanın dışında kalan her bilinç durumu, başka bir özneye/ruha ait olmalıdır. Şu an bilincinde olmadığımız bilinçli durumlar, bir başkasının bilinçli hâli olmalıdır. Benzer şekilde Swinburne de her bir ruhun yalnızca bir bilinç merkezinin olabileceğini, bu sebeple de ayırık-beyin vakasının “bölünmüş bilinç” sonucuna yol açmayan yorumlarına başvurulması gerektiğini ifade eder.²⁷

3. Ayırık-Beyin Vakasına Yönelik Düalist Çözüm Önerileri

Ruhun bölünmezliği ile bilincin bölünebilirliği arasında bir çelişki olduğu varsayıldığında, bunlardan en az biri reddedilmelidir. Ayırık-beyin vakası karşısında düalistler çeşitli stratejiler izlemişlerdir. Düalistlerin bir kısmı bu ikisi arasında bir çelişkinin olmadığını öne sürerken önemli bir kısmı ise yukarıda gördüğümüz gibi, bilincin bölünebilirliğini reddetmiştir. William Hasker gibi istisna sayılabilecek bazı düalistlerse hem bilincin hem de ruhun bölünebildiğini iddia eder.²⁸ Bu bağlamda üç temel stratejiden bahsedebiliriz: (1) Ayırık Bilincin bölünebilirliğini reddetmek, (2) ruhun bölünmezliğini reddetmek ve (3) bölünemeyen ruhun iki ayrı bilinç küresine sahip olabileceğini kabul etmek. Birinci çözümden, yani ayırık-beyin vakalarının alternatif yorumlarından bahsettiğimiz için burada ikinci ve üçüncü çözümleri incelememiz yeterli olacaktır. Önce ikinci çözümden başlayalım.

Bilincin bölünmesini ruhun bölünmesine bağlayan Hasker, böylelikle ayırık-beyin vakasına düalist bir açıklama sunmaktadır. Ancak bu bizi en başa, bilincin bütünlüğü için ruh gibi basit bir varlığın

²⁴ Parfit, “Divided Minds and the Nature of Persons”, 311–316.

²⁵ McMahan, *The Ethics of Killing*, 23.

²⁶ McMahan, *The Ethics of Killing*, 20. Parantez bana ait.

²⁷ Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls* (New York: Oxford University Press, 2019), 151–152.

²⁸ Hasker, “Persons and the Unity of Consciousness”, 177–181.

gerekliliği iddiasına döndürecektir. Şu sorulabilir: Eğer ruh bölünebiliyorsa, bütüncül bilinç için nasıl uygun bir merkez olabilir? Bedenin veya beynin düşünemeyeceğini varsaymamızın nedeni de onun parçalı yapısı değil miydi? Üstelik Hasker, ruhun bölünebileceğini söylemekle kalmayıp bilincin bütünlüğü argümanı da savunmaktadır. Hatta günümüzde bu argümanın önde gelen savunucuları arasındadır.

Hasker, burada ruhun bölünebilmesiyle parçalardan oluşması arasında bir ayırım yapar. Ona göre, maddenin düşünememesi, onun bölünebilmesiyle değil, parçalardan oluşmasıyla alakalıdır. Madde düşünemez, çünkü bütüncül bilinç, parçalı bir şeyde olamaz. Diğer taraftan ruh da bölünebiliyor olsa da o parçalardan oluşmuş bir şey değildir. Bu nedenle bilince zemin sağlayabilecek basitliğe sahiptir.²⁹ Ancak bunun düalizm adına ne kadar iyi bir çözüm sunduğu ayrı bir tartışmadır.

Daha önce de belirtildiği üzere, ruhun bölünebilirliği, düalistlerin pek sıcak bakmadığı bir iddiadır. Zira gayri-maddi bir şeyin nasıl ikiye bölündüğü meselesi başlı başına bir sorundur. Ancak Hasker'ın önerisinin çoğu düaliste cazip görünmemesinin tek nedeni bu değildir. Diğer bir mesele de bölünme ve parçalanmanın birbirinden ne kadar farklı olduğu hakkındadır. Bölünebilen ama parçaları olmayan ruh fikrini anlamak pek de kolay görünmez. Meseleyi bilincin bütünlüğü argümanı bağlamında düşündüğümüzde bunu anlamak daha da zorlaşır. Sözü edilen argümanın doğru olduğu varsayıldığında, bölünebilen bir ruhun bütüncül bilinç için iyi bir zemin oluşturup oluşturamadığı sorusu ortaya çıkacaktır. Maddeyi parçalanabilmesi sebebiyle bilince uygun bir zemin olarak görmeyen bir düalist, bölünebilen bir ruh için neden aynısını söylememelidir? Nitekim Stewart Goetz de bilincin bütünlüğü bağlamında Hasker'ın önerisinin tutarlılığını sorgular.³⁰ Ayrıca eğer bölünebilen şey düşünceye zemin sağlayabiliyorsa parçalanabilen maddenin (mesela beynin) bunu niye yapamayacağı da bir problem hâline gelir. Elbette ruhun bölünmesiyle ilgili problemler bunlarla sınırlı değildir. Ancak bu görüşün düalistler arasında yaygın olmamasını da göz önünde bulundurarak bu kadarla yetinebiliriz.

Bugün düalistler arasında popülaritesi artmakta olan bir diğer çözüm önerisi ise ruhun basit olduğunu ama bilincin bölünebileceğini öne sürer. Bu önerideki temel fikir, tek bir ruhta birden fazla bilinç merkezinin bulunabileceğidir. Şöyle ki bilinç bölündüğünde ortaya çıkan çift bilinç, aslında tek bir ruha aittir. Dolayısıyla ruh, zaman zaman iki kişi gibi davranıyor ve kendi içinde çelişen düşüncelere sahip olabiliyorsa bile, bu durum orada iki ruh olmasını gerektirmez. Ayrık-beyin vakasını düalizm açısından ele alarak bir çözüm üretmeye çalışan David B. Hershenov ve Adam P. Taylor, "Ayrık-Beyinler: Ruh Teorisini Savunan için Dert Değil" (*Split Brains: No Headache for the Soul Theorist*) isimli makalelerinde bu çözümü savunmuşlardır.³¹ Eğer eşzamanlı ve bütüncül bir şekilde algılanan bilinçli olaylar kümesini "bilinç küresi" (*sphere of consciousness*) olarak adlandıırırsak, Hershenov ve Taylor'a göre, bir ruhun aynı anda iki farklı bilinç küresine sahip olması mümkündür.

²⁹ William Hasker, "Reply to My Friendly Critics", *Philosophia Christi* 2/2 (2000), 197-210.

³⁰ Stewart. Goetz, "Questions about Emergent Dualism", *Philosophia Christi* 2/2 (2000), 175-181.

³¹ David B. Hershenov - Adam P. Taylor, "Split Brains: No Headache for the Soul Theorist", *Religious Studies* 50/4 (2014), 487-503.

Bu görüşün vurguladığı hususlardan biri, birinci-şahıs perspektifi ile ruhun farklılığıdır. Zira ruh, düşünen varlık olması bakımından düşündüğü şeylerden veya sahip olduğu düşünce akışından farklıdır. Bu sebeple, bilinç küresinin veya akışının bölünmesi, düşünen şeyin bölünmesini zorunlu kılmaz. Şimdi bu yorum ışığında ayrık-beyin vakasına daha yakından bakalım. Ayrık-beyin hastasının bilinç küreleri birbirinden habersiz olduğu için onlar farklı içeriklere sahip olabilir. Fakat yarıkürelerin her ikisi de bir kişiye aittir. Önceki sayfalarda vermiş olduğumuz örneğe geri dönersek, bir yarıküresi araba yarışçısı diğeri ise teknik çizimci olmak isteyen hastanın durumunu da bu minvalde açıklayabiliriz. Her iki yarıkürenin farklı gelecek planları vardır. Ancak hasta, bu yarıkürelerin her ikisi de kendisine ait olduğundan, iki farklı gelecek planına sahiptir. Dolayısıyla bilinç kürelerinin hiçbiri hem “araba yarışçısı” hem de “teknik çizimci” olmak istediğinin birden farkında olmasa bile, bir bütün olarak kişi/ruh, her iki inanca da sahiptir.

Her birimizin belirli bir perspektifi bulunur ve dünyaya buradan bakarız. Bu birinci-şahıs perspektifi, bir anlamda dünyaya açılan pencereimizdir. Çoğunlukla biz, kendimizi bu bakış açısıyla özdeşleştiririz. Böyle düşününce de ayrık-beyin vakasındaki gibi iki perspektifin ortaya çıktığı durumları açıklamak güçleşir. Fakat akılda tutulması gereken husus, düalizme göre bizim, bu bakış açısından fazlası olduğumuzdur. Yani bizler, düalist anlayışa göre düşünen cevherlerizdir –yalnızca bir bakış açısı değiliz. İçerik bakış yoluyla kendi tabiatımıza ilişkin elde edebileceğimiz bilgiler –varsa bile– oldukça sınırlıdır. Bu sebeptendir ki Descartes, içerik bakışla oluşturduğu argümanın sonucunda yalnızca düşünen bir şey olduğunu söyler. Ben dediğim şeye ilişkin birçok teori bulunur ve hangisinin doğru olduğu içerik bakış yöntemiyle kesin bir biçimde ortaya koyulabilmiş değildir. İçerik bakış bize, yalnızca bir bilinç akışının sahip olduğu düşünceleri verirken, ruhun farklı bakış açılarına sahip olup olmadığından bihaber olmak mümkündür.

Esasen ayrık-beyin hastası olmayan sağlıklı bireyler de çelişkili isteklere sahip olabilir. Bir kimse araba yarışçısı olmak isterken, yaşadığı ülkede bunun mümkün olmadığına veya bunun gelecek vadetmeyen bir meslek olduğuna inanması sebebiyle bu arzusunu dikkate almayarak teknik çizim yapmak istediğini söyleyebilir. Üstelik kişinin kendisi bile bu isteklerinin farkında olamayabilir. Öyle görünüyor ki ayrık-beyin vakası da kişinin beyin yarıküreleri arasındaki iletişimsizlik sebebiyle aykırı fikirlere sahip olduğu tuhaf bir hâldir. Bu hâldeyken ortaya çıkan iki farklı bilinç küresi, birbirinden farklı kişilermiş gibi görünebilir. Ancak birbirlerinin farkında olmayan bu bilinç küreleri, aslında aynı kişiye aittir.

Elbette böyle bir yorum, bilincin bütünlüğünün sağlanması için beynin de düzgün işlemesi gerektiği sonucunu kabul etmeyi gerektirir. Şu hâlde ruh, beynin düzgün işleyişinden bağımsız bu birleştirme işlemini yapamamaktadır. Eğer beyindeki bir hasar, bilincin bütünlüğünü bozuyorsa, bu durum, bilinç bütünlüğünün beynin doğru çalışmasından etkilendiğini gösterir. Ruhun basit olması, onun bilinç içeriklerine zorunlu olarak bütüncül bir şekilde sahip olması anlamına gelmemektedir.

Burada akla gelebilecek problemlerden biri, düşüncelerin tümüyle ruha ait olması durumunda ruhun, beden/beyindeki bir hasardan nasıl bu denli etkilenebildiğidir. Bu ise bize ruh ve beden arasındaki etkileşim meselesine götürmektedir. Gerçekten de beyinde meydana gelen bir hasar, bilinçte bölünmeye yol açacak kadar ruhu etkileyebilir mi?

Hershenov ve Taylor, ayrık-beyin vakasını açıklayabilmek adına, ruh-beden arasındaki ilişkiyi ciddiye almak gerektiğini ifade ederler. Onlara göre, ayrık-beyin vakası üzerinden düalizmi eleştirenler, ruh-beden etkileşiminin önemini gözden kaçırmaktadır. Eğer ruhun bedeni etkileyebildiği gibi ondan ciddi anlamda etkilenebileceği de kabul edildiği takdirde, ayrık-beyin düalizm için bir problem olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla ayrık-beyin vakasını düalizmle uyumlu bir biçimde yorumlayabilmek, ruh ve beden arasında sıkı bir etkileşimin imkanını kabul etmeyi gerekli kılmaktadır.³² Bu tür vakalar sebebiyle günümüz düalistleri, zihin-beden arasında sıkı bir etkileşim öngörürler. Dean W. Zimmerman'ın da belirttiği üzere, "Tüm çağdaş düalistler, en azından felsefeci olanlar, düşünmenin beynin düzgün işleyişine (*proper functioning*) bağlı olduğunu kabul eder."³³ Kimi düalistlerse -Zimmerman, Hasker ve Charles Taliaferro gibi- ruhun varlığa gelmesinin koşulu olarak, yeterli karmaşık yapıda bir organizmanın/maddenin varlığını -beyin gibi- zorunlu görmektedir.³⁴ Bununla birlikte, iki farklı türdeki varlık arasında nasıl ve neden bu kadar sıkı bir bağ olduğu meselelerinin düalizm için hâlâ önemli bir problem olduğunu belirtmek gerekir.

4. Ayrık-Beyin Vakasından Hareketle Düalizme Yöneltilen Eleştiriler

Bir ruhun birden fazla bilinç akışına sahip olabileceği iddiasını Parfit de mümkün bir senaryo olarak değerlendirilmiş ama bilinci bütünleyemeyen bir ruh varsayımının gereksiz olacağını öne sürmüştür. O, meseleyi ruh bağlamından ziyade ruhu da kapsadığını ima ettiği benlik açısından ele almıştır. Ancak onun eleştirisi rahatlıkla düalizme de uyarlanabilir. Parfit'e göre, iki bilinç akışını birleştiremeyen bir ruhtan bahsedilebilir ama böyle bir varsayım gereksizdir. Parfit'in ortaya koyduğu mümkün senaryo ve bu senaryonun zorluğu şöyledir:

"(Ayrık-beyin vakasında) iki bilinç akışına sahip tek bir kişi (*person*) bulunduğundan Benlik Teorisini savunanların açıklamaları şu formda olmalıdır: O, kişi ile deneyim öznesini birbirinden ayırmalı ve ayrık-beyin vakalarında ikincisinden iki tane olduğunu öne sürmelidir. ... Fakat eğer kişi olmayan deneyim özneleri varsa ve eğer ayrık-beyin hastası yaşamının herhangi bir anında iki farklı deneyim öznesine sahipse, neden böyle şeylerin varlığına inanalım? Bu bir aksini ispatlama değil. Fakat bana, Benlik Teorisine³⁵ karşı güçlü bir argüman olarak görünüyor."³⁶

Deneyimleri birleştiremeyen bir ruhun varlığını kabul etmek için ne gibi gerekçelerimiz olabilir? Klasik düalizm, ruhun bölünemez olduğunu bunun da bilinç bütünlüğünü sağladığını öne sürüyordu. Bir başka ifadeyle, bu itiraz, ruhun varlığına inanmanın gerekçesi olarak bilincin bütünlüğünü sağlaması gerektiğini öne sürer.

Pekâlâ, bu iddia gerçekten doğru mudur? Yani düşünceleri birleştiremediği takdirde ruh kavramı hiçbir işe yaramaz mı? Bu itirazın fazla iddialı olduğu ileri sürülebilir. Zira bilincin birliği/bütünlüğü, ruhun varlığı için ne tek ne de en önemli önemli argümandır. Dolayısıyla bir

³² Hershenov - Taylor, "Split Brains: No Headache for the Soul Theorist", 487-488.

³³ Dean W. Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism", *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84/1 (2010), 135.

³⁴ Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism", 135.

³⁵ Parfit, burada Benlik Teorisi ifadesiyle yalnızca düalizmi veya ruhu kastetmiyor olmasına rağmen bu teorinin başat örneğinin Kartezyen düalizm olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bk. Parfit, "Divided Minds and the Nature of Persons", 311.

³⁶ Parfit, "Divided Minds and the Nature of Persons", 316. Parantez bana ait.

düalist, ruhun varlığına inanmak için ‘bilinci birleştirme’ işlevi dışında farklı gerekçeler bulabilir ki bu konuda çok sayıda argüman öne sürülmüştür.³⁷ Buna rağmen, ruhun bilincin birliğini sağlama konusunda beyne bağlı oluşunun ruhçu anlayışı zayıflatmadığını söylemek de oldukça zordur. En azından, beyin bölünmesine rağmen bilinçte bir bölünme olmasaydı, bu durum düalizm açısından iyi bir argüman sağlayabilirdi. Ancak durumun tam tersi olması, ruh-karşıtı pozisyon lehine bir durum ortaya koymaktadır. Yalnızca beyin bölündüğü ve ruh basitliğini koruduğu hâlde, bilincin bütünlüğünü muhafaza edememesi ve beyin gibi bölünmesi, düşünen varlığın ruh olduğu fikrine gölge düşürmektedir.

Düalist çözüme yöneltilen diğer itiraz ise ruh-beden arasındaki etkileşimi anlamının zorluğuyla alakalıdır. Hershenov ve Taylor’ın ayrık-beyin problemine karşı sunduğu düalist çözümün ruh-beden etkileşimini ciddiye almak gerektiği iddiasına yaptığı vurguyu burada hatırlamak yerinde olacaktır. Zira bu çözüm, ruhla beyin arasında sıkı bir ilişki olduğunu, beyindeki bölünmenin dahi bilinçte yankı bulacağını söyleyerek bu soruna çözüm arıyordu. Fakat Patricia Churchland, böyle bir varsayımın düalistlerce savunulamayacağını, çünkü onlara göre maddenin düşünmeyle alakası olmadığını öne sürer. Problemi daha açık bir şekilde ortaya koymak adına Churchland’in ifadelerine başvurmamız yararlı olacaktır:

“Düalistin ikilemi hakkında daha açık olmak adına şunu düşünün: Düalist çerçevede benlik (ya da zihin veya her neye sahipseniz) *içkin bir bütünlüğe (unity)* sahiptir – yani bu bütünlük, beynin temelindeki anatomik ya da fizyolojik organizasyona bağlı olmayıp zihinsel cevherlerin tabiatına ait bir bütünlüktür. Doğrusu, benliğin beyin ölümünden sağ çıkacağına inanan düalistler için bu kritik bir etmendir. Beyin tümüyle çürüyebilir ama ruh, düalistlere göre ölümsüzdür.”³⁸

Buradaki ana fikir, düşüncedeki bütünlüğün –düalizme göre– beynin değil ruhun (basit) tabiatına ait olduğudur. Buradan yola çıkarak Churchland, beyinde gerçekleşen bir kopma veya bölünmenin, bilinçte bölünmeye sebep olmasını düalizm açısından mümkün görmemektedir. Zira zihinsel cevher (ruh) tarafından sağlanan bilinçteki bütünlük “fizyolojik organizasyona bağlı olmayıp, zihinsel cevherlerin tabiatına ait bir bütünlüktür.”³⁹ Zihinsel cevherin yani ruhun basit olduğu düşünüldüğünde de bilincin nasıl bölünebildiği bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hershenov ve Taylor, ruh-beden etkileşimini ciddiye aldığımız takdirde ayrık-beyin vakasının düalizm için bir problem oluşturmayacağını öne sürmektedirler. Onlara göre, ayrık-beyin vakasının düalizm için ortaya koyduğu temel problem, ruhun bedenden farklı olması sebebiyle bedendeki değişimlerin –mesela beyindeki kopukluğun– onda ciddi bir etkiye yol açamayacağıdır. Bu itiraz, “etkileşim problemi” olarak bilinen ve gayri-maddi ruh ile maddi beden arasında nasıl böylesi sıkı bir etkileşimin olabildiğini sorgulayan itirazdan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle, bu itiraz, düalizme yöneltilen oldukça eski bir itiraz olan etkileşim problemine dair yeni bir vakadan fazlasını ortaya koymamaktadır.

Elbette bir problemin eski olması onun önemini azaltmaz. Pekâlâ, ayrık-beyin vakası, bu eski argümana ne katmaktadır? Açıktır ki bedendeki değişimlerin bilinci derinden etkilediği –örneğin

³⁷ Düalizmin temel argümanları için bkz. Howard, Robinson. “Dualism”, ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020).

³⁸ Churchland, *Neurophilosophy*, 180–181.

³⁹ Bir önceki alıntı.

kafaya alınan bir darbenin kişiyi bilinç kaybına uğrattığı ya da aşırı alkol tüketmenin bilinçte önemli değişikliğe yol açtığı– binlerce yıldır bilinmektedir. Bazı düalizm savunucuları, ayrık-beyin vakasının da yalnızca bu tür etkileşimlerden biri olduğunu ifade ederek problemi hafifletme girişiminde bulunur. Yani bu vaka da beyne darbe alınca bilinçte oluşan etkilerden yalnızca biridir. Ancak böyle düşünülse bile söz konusu vakanın, düalizmin etkileşim problemini daha da güçlendiren bir vaka olduğu açıktır. Üstelik binlerce yıldır ruha atfedilen bilincin bütünlüğünü sağlama görevinin de beyne sıkı bir şekilde bağlı olduğuna işaret etmesi yönüyle bu deney, düşünülen varlığın beyin olduğu fikri için güçlü bir koz sağlamaktadır.

Churchland'den yaptığımız alıntıda iddia edildiği gibi ruhun bedenden tümüyle bağımsız bir şekilde bilincin bütünlüğünü sağladığı ve beden yok olduğunda bile hayatına devam edebilen bir şey olduğu düşünüldüğünde, bu tür etkileşimleri anlamak oldukça zordur. En azından bu etkileşimler, düalist hipotezin doğal bir sonucu gibi görünmemekte, aksine düalist hipoteze aykırı sonuçlar ortaya koymaktadır.

Sonuç

Ayrık-beyin deneyleri, beynin ve zihnin işleyişi hakkında yeni bilgilere ışık tutan önemli vakalardan biri gibi gözükmektedir. Böylesine ilginç bir vakanın mevcudiyeti, yalnızca düalistler açısından şaşırtıcı değildir. Ayrık-beyin vakaları, kişinin bölünemez bir bütün olduğu şeklindeki yaygın kanıya şüphe düşürmüştür. Bu durum zaman zaman düalizm için bitirici bir darbe olarak lanse edilebilse bile bu meselenin oldukça tartışmalı olduğunu burada gördük. Öncelikle, bilincin bölünebildiği sonucuna varmayan çeşitli ayrık-beyin vakası yorumları mevcuttur ve bunlar düalizmle uyumludur. Diğer taraftan vakanın standart yorumu yani bilincin bölünebildiği kabul edildiğinde dahi, düalistler bir ruhun iki bilinç akışına sahip olabileceğini savunabilir. Fakat bu durum, eskiden ruha atfedilen 'bilincin bütünlüğünü sağlama işlevinin' tümüyle ruha ait oluşunu sorgulanır hâle getirir. Zira ruh, beynin düzgün işlemediği bazı durumlarda bilincin bütünlüğünü sağlayamamakta ve birden fazla kişi gibi davranabilmektedir. Bu durumun niçin düalizmin aleyhine olduğunu görmek zor değildir.

Ayrık-beyin vakaları gibi, kişinin doğasına ilişkin önceki bilgilerimize aykırı gelen veriler, genellikle kısa yoldan düalizmin yanlışlığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bu bağlamda tartışmalı yorumlarına rağmen ayrık-beyin vakası da kimilerine göre düalizmin çürütüldüğü konusunda kesin bir veri olarak görülmüştür. Ya'ir Pinto'nun ifadeleriyle:

“Sperry ve Gazzaniga'nın buradan çıkardıkları sonuç açıktı: bir ayrık-beyin hastası, iki yarım-beyinli hasta olarak düşünülmelidir. ... Bu bilinç alanında materyalizm kavramını kelimenin tam manasıyla kanıtlıyordu. Eğer beyni böldüğümüzde kişiyi de bölüyorsanız, bu gayri-maddi bir ruh için oldukça az yer bırakıyordu.

Dava kapandı mı? Benim için değil. Ayrık-beyin hastalarının normal bir şekilde hissettiğini ve davrandığını kabul etmeliyiz. Bir ayrık-beyin hastası odaya girse, onda alışılmışın dışında hiçbir şey fark etmezsiniz. Onlar kendilerinin de tümüyle değişmeden kaldığını iddia ederler, epilepsi nöbetleri dışında. Kişi gerçekten ayrılıyor olsa bu doğru olmazdı.”⁴⁰

⁴⁰ Ya'ir Pinto, “When You Split The Brain, Do You Split The Person?”, ed. Pam Weintraub. Aeon (2017).

Bir ruhun iki farklı bilinç küresine sahip olabileceği kabul edildiğinde, ayırık-beyin vakalarının standart yorumu düalizmle zorunlu olarak çelişmez. Yine de bu noktada akla gelebilecek soru şu olacaktır: Ruh, eğer kendi başına, zihinsel içerikleri birleştiremiyorsa ne yapmaktadır? Zira ruhun varsayılmasının en önemli sebeplerinden biri, bilinç bütünlüğümüzün, bedenden farklı olarak basit yapıda bir varlığı gerektirdiği şeklindedir. Oysa ruhun bunu kendi başına yapamadığı veya en azından beyindeki bütünlüğü gerekli kıldığı şeklindeki kabul, ruhun ne için gerektiği sorularını tekrar gündeme getirmektedir. Hershenov ve Taylor, ruh-beden etkileşimi meselesinin yeterince ciddiye alınması durumunda bunun bir sorun olmadığını öne sürer. Fakat düalizmin temel sorunlarından biri zaten etkileşim problemidir ve ayırık-beyinler vakası da bu problemi daha vurgulu bir şekilde dile getirmektedir. Ayrıca ruhun tek başına bilinci bütüncül hâle getirebilmek için yeterli olmadığı varsayıldığında da bir ruhun gerekliliği iddiası gücünü yitirmektedir. Zira öyle görünüyor ki ruh, bilincin bütünlüğünü sağlamak için bile beyne bağlıdır. Ruh bölünmesi imkânsız bir varlık olarak bütünlüğünü korumasına rağmen bilincin bölünebilmesi, onun beyne ruhtan daha fazla bağlı olduğu fikrini desteklemektedir. Oysa bilincin bütünlüğünü sağlama, düalistlerin, bedenin yapamayacağını iddia ettikleri temel işlevlerden biridir. Buna rağmen, bilincin bütünlüğü için beynin de bölünmemiş olması gerektiği iddiası, basit bir ruha olan ihtiyacı tekrar sorgulanır hâle getirmektedir.

Kaynakça

- Bayne, Tim. *The Unity of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Churchland, Patricia Smith. *Neurophilosophy*. London: The MIT Press, 1989.
- Churchland, Patricia Smith. *Nörofelsefe*. çev. Özge Yılmaz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Descartes, René. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Eccles, John C. "The Self and Its Brain". *The Self and Its Brain*. ed. Karl Popper - John C. Eccles. 225–406. Springer International Publishing, 1977.
- Gazzaniga, Michael S. - Ledoux, Joseph E. *The Integrated Mind*. New York: Springer Science+Business Media, 3. Basım, 1981.
- Goetz, Stewart. "Questions about Emergent Dualism". *Philosophia Christi* 2/2 (2000), 175–181.
- Gottfried Wilhelm Leibniz. *Monadoloji*. çev. Suut Kemal Yetkin. Ankara: MEB Yayınları, 1962.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarımın Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Hasker, William. "Persons and the Unity of Consciousness". *The Waning of Materialism*. ed. Robert C. Koons - George Bealer. 175–190. New York: Oxford University Press, 2010.
- Hasker, William. "Reply to My Friendly Critics". *Philosophia Christi* 2/2 (2000), 197–210.
- Hershenov, David B. - Taylor, Adam P. "Split Brains: No Headache for the Soul Theorist". *Religious Studies* 50/4 (2014), 487–503.
- Inati, Shams. "Can Ibn Sina Speak of the Simplicity of the Soul?" *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 1–7.
- Lehrer, Jonah. *Karar Âni*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- McMahan, Jeff. *The Ethics of Killing*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Nagel, Thomas. "Brain Bisection and the Unity of Consciousness". *Synthese* 22/3–4 (1971), 396–413.
- Norman H. Horowitz, "Roger Wolcott Sperry". *The Nobel Prize*. 1997. Erişim 16 Temmuz 2019. <https://www.nobelprize.org/prizes/medicine/1981/sperry/article/>
- Parfit, Derek. "Divided Minds and the Nature of Persons". *Metaphysics: The Big Questions*. ed. Peter Van Inwagen - Dean W. Zimmerman. 310–317. West Sussex: Blackwell Publishers, 1998.
- Pinker, Steven. *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Pinto, YaİR. "When You Split The Brain, Do You Split The Person?". ed. Pam Weintraub. *Aeon*. 2017. Erişim 24 Temmuz 2019. <https://aeon.co/ideas/when-you-split-the-brain-do-you-split-the-person>

- Plantinga, Alvin. "Against Materialism". *Faith and Philosophy* 23/1 (2006), 3–32.
- Plantinga, Alvin. "Materialism and Christian Belief". *Person: Human and Divine*. ed. Dean Zimmerman - Peter Van Inwagen. 99–140. New York: Oxford University Press, 2010.
- Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*. çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Robinson, Howard. "Dualism". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Erişim 24 Eylül 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>
- Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Swinburne, Richard. *Mind, Brain, and Free Will*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Swinburne, Richard. "Swinburne and O'Connor on Neuroscience and the Soul". (Görüşmecisi: Timothy O'Connor, Video Kaydı, Görüşme 16 Aralık 2012). <https://www.youtube.com/watch?v=W0VfrSRSL04>
- Zimmerman, Dean W. "From Property Dualism to Substance Dualism". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84/1 (2010), 119–150.



İsbât-ı Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri

The Eclecticism of Proofs on the Road to Demonstrate The Existence of Allah:
Examples of Dawwānî and Aḥmad Nûrî

Hülya TERZİOĞLU

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye
Associate Professor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya/Türkiye
hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7565-615X | ror.org/04ttnw109

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2022	15 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
13 Haziran 2022	13 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Hülya Terzioğlu). 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 (Hülya Terzioğlu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Terzioğlu, Hülya. “İsbât-ı Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 113-133. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1104173> ”

Öz

İslâm inanç sisteminin en temel konusu ve gayesi şüphesiz marifetullah (Allah'ın bilinmesi) mevzuudur. Bu konuda yapılan çalışmalar literatürde daha çok isbât-ı vâcib olarak isimlendirilmekte, kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin her biri için en kıymetli mesai olarak kabul edilmektedir. Kelâm ekolleri daha çok İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) etkisiyle Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) sonrası yoğun olarak bu kavramsallaştırmayı kullanmaya başlamıştır. Sûfiyye ise daha çok vahdet-i vücûd nazariyesi temelinde bu çalışmalara katılmıştır. Kelâm ilminde bütün inanç esasları en nihayetinde Allah'a imanı açıklamak ve güçlendirmek için temellendirilir. Bu sebeple Allah'a iman aslî-usûl (bütün ilkelerin aslı) olarak anılır. Tarihi konjonktürde Kelâm ilmi içerde Müslümanların inanç meselelerini tartışırken dışarda da genişleyen İslâm coğrafyasının ortaya çıkardığı inanç meselelerine isbât-ı vâcib çalışmalarıyla cevap vermeye gayret etmiştir. Bu çerçevede nübüvvet ve âhiret konuları kelâma dahil edilmiştir. Kelâm tarihi başlangıcı itibariyle özellikle materyalist çevrelere karşı Allah'ın varlığını savunurken büyük ölçüde atomculuk nazariyesini kullanmıştır. Zaman içinde İslâm felsefesi ve tasavvufun sistemleşmesiyle beraber kelâmın hudûs delili, felsefenin imkân delili ve sûfiyenin keşf ve ilham delili üç ayrı koldan bu mesaiyi güçlendirirken hem bu ekollerin kendi içindeki etkileşimi, hem de isbât-ı vâcib çalışmalarının muhataplarının çeşitlenmesi kullanılan delilleri birbirine yaklaştırmıştır. Özellikle Şehristânî (öl. 548/1153) ve Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) sonrası terminoloji, konu ve metodoloji anlamında gerçekleşen yakınlık felsefi kelâm geleneğini ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin kullanımında kelâmcılar hudûs ve imkân kavramlarını birlikte kullanmaya başlamışlardır. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar takip edilmesi mümkün olan bu çalışmaların önemli temsilcilerinden Celâleddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) çalışmamıza konu olmasının sebebi de isbât-ı vâcib delillerini birlikte kullanmadaki mahareti ve kendisinden sonraki süreci etkileme gücü olarak özetlenebilir. Onun bu toparlayıcı özelliği kendisinden önceki isbât-ı vâcib çalışmalarının eksik taraflarını ikmal edip kendi eserlerinde meseleleri birleştirmesinde görülmektedir. Bu sebeple yazdığı risâlelere uzun yıllar şerh ve hâşiyeler yapılmış ve bu süreç XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Özellikle bu yüz yılda materyalizmin yeniden Batıda güçlenmeye başlaması ve Osmanlıda bir kesim ilim ve fikir adamını etkilemesi benzer bir tarihî tecrübe anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın varlık delillerinin yine birbirini destekleyerek kullanılmasının lüzumu hâsıl olmuştur. Çalışmamızda bu münasebetle sürecin geldiği noktayı görmek bakımından İslâm düşüncesinin üç temel ekolü olan kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufun isbât-ı vâcib konusunda ürettikleri ortak argümanları vukûfiyetle ele alan son dönem Osmanlı âlimlerinden Ahmed Nûri'nin (19. yüzyıl) görüşlerini de ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Materyalizm, İsbât-ı vâcib, Devvânî, Ahmed Nûri, Hudûs, İmkân, Keşf ve İlham.

Abstract

The most fundamental subject and aim of the Islamic belief system is the subject of *ma'rifatullah* (knowing Allah). Studies on this subject are mostly called *ithbât al-wâjib* (the demonstration of God) in the literature. They are considered the most valuable work for kalâm, philosophy and mysticism schools. Kalâm schools started to use this conceptualization intensively after Fakhr al-Din al-Râzî, mainly under the influence of Ibn Sînâ. Sûfis, on the other hand, most participated in these studies based on the theory of the unity of existence. In kalâm, all the principles of belief are ultimately grounded to explain and strengthen faith in Allah. For this reason, belief in Allah is referred to as *asl al-uşûl* (the origin of all principles).

Throughout history, scholars of kalâm discussed the creedal issues of Islam in the Muslim society while it tried to answer the creedal issues abroad by the expanding Islamic geography with studies on *ithbât al-wâjib*. In this framework, the problems of prophecy and the hereafter are included in kalâm. Since the beginning of the history of kalâm, it has used the theory of atomism to a large extent, especially in defending the existence of Allah against materialists. The systematisation of Islamic philosophy and mysticism in time, the kalâm cosmological argument, the argument from contingency of philosophers and the argument from *kashf* and *ilhâm* of Sûfis strengthened this area from three different branches. On the other hand, the interaction of these schools within themselves and the diversification of the interlocutors of studies on *ithbât al-wâjib* brought these arguments closer together. The convergence in terms of terminology, subject and methodology, especially after Shahrestânî and Râzî, revealed the tradition of philosophical theology. In this process, theologians began to use both the concepts of temporality (*hudûth*) and contingency (*imkân*) to use ontological, cosmological and teleological proofs. Dawânî, one of the eminent figures of these studies in the last periods of Ottomans,

is the subject of our research, due to his skills in utilising these proofs of *ithbāt al-wājib* and his influence in the studies after him. His review of the matter can be observed in his effort in his works where he deals with the so-called deficiencies and errors of his predecessors regarding *ithbāt al-wājib*. For this reason, many annotations and commentaries were made for his treatises and ideas until the 19th century.

Especially, the advance of materialism in the West in this century showed great influence on many scholars and intellectuals in the Ottoman Empire seems to be a parallel historical experience. Therefore, it has become necessary to utilise the arguments for the existence of Allah by supporting each individual argument together. In this regard, in our study, to see the process, we also discussed the views of Aḥmad Nūrī, one of the scholars in the last period Ottoman, who dealt with the common arguments about *ithbāt al-wājib* produced by the three primary schools of Islamic thought: kalām, Islamic philosophy and mysticism.

Keywords: Materialism, *ithbāt al-Wājib*, Dawwānī, Aḥmad Nūrī, Cosmological argument, Argument from contingency, *Kashf* and *ilhām*.

Giriş

İslâm düşünce geleneğinde isbât-ı vâcib çalışmalarının belli bir başlık, form, kavramsal çerçeve, istidlâl yöntemi gibi metodolojik keyfiyet kazanması milâdî XIII. yüz yıla tekabül eden bir döneme rastlar. Ancak bu mesainin bidayeti Kur’ân’ın Allah’ın birliği ve kâinatı ilim, irade ve kudretiyle çepeçevre kuşatmışlığını merkeze alan inanç sistemi ile ulemanın zât-sıfat, kadîm-hâdis, cevher-araz parantezlerinde tartıştığı en temel meselenin marifetullah (Allah’ın bilinmesi) olmasına dayanır. Ulemânın âmentüde özetlediği inanç esaslarını önce usûl-i selâseye, (Allah’a, peygambere ve âhirete iman) ardından da aslûl-usûl diye tanımladıkları yalnızca Allah’a imana inhisar ettirmeleri esasta yalnızca marifetullah etrafında tahkim olan tek iman ilkesini ifade etmektedir. Diğer bütün inançlar aslında Allah’a imanın keyfiyetine dair temellendirme ve açıklamalar olarak anlaşılmıştır/anlaşılmalıdır.

Hicrî birinci yüzyılla beraber Müslümanların içerde kendi inanç meselelerini tartışma ve tahkik ihtiyaçları, dışarda İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber karşılaşılan farklı inanç grupları bu mesaiyi daha da yoğunlaştırmış ve çeşitlendirmiştir. Önceleri büyük günah işleyen imânî durumu, halku’l-Kur’ân tartışmaları, kader meselesi, ilâhî irade gibi konular ele alınırken süre gelen devirlerde Ebû’l-Hasen el-Eş’arî (öl. 324/935) ile konu çeşitliliği daha da artmış, nübüvvet ve âhiret mesâili de kelâma dahil edilerek yol yürünmüştür. İslâm coğrafyasının genişlediği bu devirlerde nübüvvet ve semiyât konularının temellendirilmesi lüzumu hâsıl olsa da esasta bütün konular dolaylı olarak Allah’ın varlığı ve birliğini tahkim eder bir mahiyette tartışılmıştır. Nübüvvet teorisi ve âhiretin varlığı Allah’ın kâinatın yaratıcısı olduğu kadar yöneticisi, kudret ve kuralın (sünnetin) sahibi olduğunu ortaya koyması bakımından mühimdir. İlk dönemlerden itibaren bilginin imkâmı konusunda lâ edriyye ve indiyiye tabir edilen gruplara, Allah’ın tevhidî, sıfatları ve kudreti bağlamında hulûl ve ittihatçı kimi çevrelere, nübüvvet teorisiyle Sümeniyye, Mecûsiyye ve Berâhime’ye, âhiret inancı boyutuyla Dehriyye’ye ve nihayet Ehl-i kitab’ın sapkın pek çok görüşlerine karşı kâdir-i mutlak ilâh tasavvuru temel tezi etrafında çeşitli delillendirme tarikleriyle karşı durulmuştur.

Kelâm tarihinde Gazzâlî (öl. 505/1111) sonrası her ne kadar felsefe ile mezcedilmiş kelâm dönemi olarak anılsa da detayda her iki disiplin de kendi temel tezlerinden vazgeçmemişlerdir. Özellikle Fahreddin Râzî ile birlikte kelâm ilmi felsefî konuları yine felsefî kavram ve terminolojiyle tartışarak yaratma, illiyet, nübüvvet, mucize, meâd gibi konularla meşgul olmuş ve felsefenin

tartıştığı hemen bütün alanlarda kendi değerlendirmelerini yapmıştır. Bütün bu başlıkların anlaşılmasında kelâmcılarda kâdir-i mutlak ilah tasavvuru, filozoflarda ise mûcibun bi'z-zât ilah tasavvuru dolaylı olarak belirleyicidir. Osmanlı'nın yükseliş dönemine denk gelen periyotta Kelâm ilminin cem ve tahkik dönemi yaşanmış ve yazılan risalelerle isbât-ı vâcib çalışmaları yaklaşık sekiz asır gibi uzun bir dönem sürmüştür.

İslâm düşüncesinin temel gayesi ve dinamik yapısını ihsas ettirmede en mühim konu olan Allah'ın varlığı meselesi her dönemde hem içerde Müslümanların inanç meselelerini açıklığa kavuşturmak, hem de dışarda farklı inanç çevrelerine İslâm itikadını doğru anlatmak için mihver mesele olarak değerlendirilmelidir. Ortaya konulan gayrette pek çok değişkenin tesiriyle delillerin birbirine çeşitli açılardan yakınlaştığını da görüyoruz. “Delillerin telfiki” diyebileceğimiz bu durum şüphesiz itikâdî “İslâm kanunu üzere” tahkim etmek ve bunu tüm inanç çevrelerine ulaştırmak gayesine matuftur. Hal böyle olunca verilen mesainin “nasıllığı” ve keyfiyeti bu mesainin “niçinliğinden” daha mühim olmayacaktır.

Bu tarihî gerçeğin önemli temsilcilerinden ikisini Celâleddin ed-Devvânî (öl. 908/1502) ve Ahmed Nûri'yi (XIX. yüz yıl) konu aldığımız çalışmamızda öncelikle tarihî materyalizmin seyrine atfi nazar etmeyi uygun görüyoruz. Zira yapılan isbât-ı vâcib çalışmalarının -ister sistemli ve metodolojik keyfiyette olsun, isterse de erken dönemde yapıldığı gibi ulûhiyyet anlayışımızı belli cihetlerle tartışın- kahir ekseriyeti Antik Çağ materyalizminin kendi yüzyıllarında güncellenen versiyonlarına reddiye anlamı taşımaktadır. Bu bakımdan materyalizmin temel iddia alanlarının kimler vasıtasıyla, hangi iddialar çerçevesinde yol yürüdüğüyle ilgili kısa bir zihin tazelemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Buna ilaveten isbât-ı vâcib mesaisinin İslam düşünce ekollerinde prensipte nasıl temellendirildiği belli mukayeselerle değerlendirilecektir. Çalışmanın ikinci temel başlığında ise öncelikle Osmanlı ve İran coğrafyasında çok mühim tesirlerle varlık gösteren Celâleddin ed-Devvânî'nin Allah'ın varlık delillerine getirdiği toparlayıcı hüviyetini analiz edeceğiz. Devvânî'nin kendinden önceki felsefî, kelâmî ve tasavvufî geleneği ikmal eden isbât-ı vâcib çalışmalarının kendisinden sonra onlarca âlim tarafından şerh ve haşiyelerle takip edilmesi¹ ve Osmanlı medreselerinde bu eserlerin okutulması dikkate değer bir durum arz etmektedir.² İkinci olarak özellikle Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı aydın sınıfını da ciddi anlamda etkileyen materyalizm akımına karşı *Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib* başlıklı risalesi bağlamında Ahmed Nûri'nin görüşleri ele alınacaktır. Risalenin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yazma Bağışlar, 3129, 227a/b) bulunmaktadır.³ Ayrıca müellife nispet edilen *Bazı Âyetlerin Tercümelere* isimli Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Nusret Giresûnî,

¹ Söz konusu şerh ve haşiyeler için bkz. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 1994, 124-128; Hülya Terzioğlu, Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: VII, sayı: 1, 337- 339.

² Devvânî'nin risâleleri ve onlar üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler ile ilgili bir çalışma için bk. Hatice Toksöz, “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (4 Mart 2015), 25-70.

³ Eserin transgrib edilmiş hali için bk. Ahmed Nûri, *Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib*, haz. Süleyman Akkuş-Hülya Terzioğlu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

2 numarada kayıtlı ikinci bir eser de bulunmaktadır. Eserde yalnızca Fâtır Sûresi 35/32. âyetin tefsiri yapılmıştır.

Ahmed Nûri'nin delillerin medlûle ulaştırma keyfiyetinin tekrar birlikte okunmasını bize öneren bir isim olması bu çalışmanın yapılmasında etkin olmuştur. Zira Devvânî'nin bereketli usulü kendisinden sonra pek çok takipçi âlimi de benzer bir üslupla yol yürümeye sevketmiş, nihayet 19. yüzyılda başta materyalizm olmak üzere ilhâdî akımların yeniden canlanması karşısında Allah'ın varlığının ispatı yeni ve ciddi bir mesaiyi zorunlu kılmıştır. Bu yeni durumun gereği olarak mezhep taassubunun azalması, Kelâm ilminin kendini yenilemesi ve tekrar usûlû'd-din çerçevesine çekilmesi, Allah'ın sıfatlarından çok varlığının tartışılması, klâsik delillerin yanında yeni delillere ihtiyaç duyulması söz konusu olmuştur. Dinin inanç boyutu kadar ibadet, ahlâk ve toplumsal ilkeleriyle bir bütün olarak ele alınması o dönemin önemli bir diğer gerçeğidir. Dolayısıyla Ahmed Nûri'nin geçmişte isbât-ı vâcib çalışmalarında ulemanın hangi tarikten yürürse yürüsün neticede aynı noktada birleştiklerini iddia etmesi Devvânî sonrası sürecin bir izdüşümü olduğu kadar yaşadığı Yeni İlmi Kelâm Dönemi'nin kendi şartlarının onu böyle bir okumaya zorlaması olarak da değerlendirilebilir. 20. yüzyıl ve içinde bulunduğumuz milenyum çağının inanç problemleri bağlamında meseleye baktığımızda ise yapılacak isbât-ı vâcibin yalnızca kelâm ilminin kendi sınırları içinde de kalmayıp interdisipliner bir usulle çalışmaya bizi zorladığı/zorlayacağı âşikârdır.

1. Materyalizmin Tarihî Seyrine Kısa Bir Bakış

Bilindiği gibi akleden insanın yeme içme, barınma, can güvenliği gibi temel ihtiyaçlarının yanında kendi olma bilinci onu varoluşsal sorular sormaya da zorlamıştır. En temel ayrımında madde ve düşünce eksenli anlama gayretleri varlığa görünen yüzünün ötesinde bir anlam yüklemeyen ve varoluşu maddeye indirgeyen materyalist bakış açısı ile her şeyi zihinsel olarak gören ve varlığı metafiziksel güçlerle açıklayan idealist bakış açısı olmak üzere iki kollu bir yapı arz etmektedir. Bu tarihî düşünsel ayrım biraz da anti teziyle beslenmiş ve hem kendinde isbata imkân oluştururken hem de ötekinin ithamı ve ilzamına cevap olmak istemiştir. Meselenin belli bir düşünme geleneği çerçevesinde kurumsallaşması ise Antik Yunan felsefesi ile tarih sahnesine çıkmıştır. Bu konuda ilk temayüz eden isimler materyalizm düşüncesinin kurucu ismi Demokritos (M.Ö. 460-370) ile idealist düşüncenin temsilcisi Platon (M.Ö. 427-347) olarak anılabilir.

Demokritos'un atomculuk anlayışı etrafında şekillenen tarihî maddecilik düşüncesi bir şey yok iken var olamaz, var olan bir şey de yok olamaz diye başladığı iddiasıyla varlığı atomlar ve onları çevreleyen boşluktan ibaret görmüştür. Maddenin değişmez, aktif ve dinamik bir yapısının olduğu, bunun da ruh, bilinç, düşünce gibi manevî cevherleri de kapsadığı söylenmiş, ya da bunlar inkâr edilmiştir.⁴ Materyalist düşüncede ruh ince, düzgün ve hareketli atomlardan müteşekkil bir yapı olarak anlaşılırken, canlıyı meydana getiren atomlar ise küre şeklinde kabul edilmektedir. Neticede evrenin asıl kurucu unsuru sayılan madde hem varlığın aslı hem de onun süreçlerinin açıklamasıdır. Nicel ve nitel anlamda sonsuz atomların birleşmesi ve ayrışmasıyla oluşan mekanizm maddenin aslî özelliği olarak bu düzeni var etmektedir. Aşkın ve müteâl bir varlığı reddeden bu felsefe evreni bizzat kendi içinden bir açıklamayla izah etmektedir.

⁴ S. Hayri Bolay, *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 256.

Tarihî izlekte önce Helenistik dönemde Epikür (MÖ. 342-270) tarafından sürdürülen materyalist teori ilk Çağ'da Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264) ile destek bulsa da Orta Çağ'da Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhî dinlerin ve özellikle de kilisenin baskın hâkimiyeti bu felsefenin taraftarlarına göz açtırmamıştır. Aslında bu dalgalı seyirden de anlaşılacağı üzere materyalizmin Batı dünyasında fâsılasız desteklenmesi söz konusu değildir, hatta zaman zaman tepkiyle karşılandığı da söylenebilir. Bu durum Platon ve Aristoteles'in (MÖ. 384-322) felsefelerinde Tanrı düşüncesinin olması ve milattan sonra da Yeni Eflâtunculuğun desteğiyle açıklanabilir. Yeni Çağa gelindiğinde İtalyan filozofu Giordano Bruno (1548-1600) ve Thomas Hobbes (1588-1679) gibi isimlerce tekrar felsefi düzleme çıkarılan materyalizm Galileo (1564-1642) ve Newton (1642-1726) gibi bilim adamlarıyla yeni bir faza döndürülmüştür. Şöyle ki; aslında her iki isim de hem inançlı hem de atomcu bir mantaliteye sahiptir. Newton Tanrı'ya inanmakla kalmayıp O'nun evrenin düzenini koruduğunu da savunmuş, ancak mekanik evren kuramı ile beslediği çalışmaları kendisinden sonra deizmin doğuşunu hazırlamıştır.⁵ Öte yandan Descartes'in (1596-1650) Kartezyen felsefesinde ruh-beden ayrımı/düalizmi üzerine geliştirdiği tez Newton'un mekanik evren tasavvuruna farklı bir boyuttan destek vermiştir. Kartezyen felsefesinde akıl, ruh, zihin aynı keyfiyette görülmüş, bölünemeyen ve bedensiz de var olabilen bu alan dışında kalan beden ise her ne kadar Tanrı'nın eseri olsa da artık bir makine gibi anlaşılmaya başlanmıştır.⁶ XVIII. yüz yıldaki bu düşünsel ve bilimsel altyapılarla deizmin sahaya çıkışı, devamında materyalizme yeni ve farklı bir vecheden destek verilmesi anlamına gelmektedir. Düalist evren tasavvuruna giden yolda Descartes'in derdi bu değilse de sonuç materyalizmin güçlenmesi şeklinde çıktı vermiştir.

Batı aydınlanması sürecinde materyalist dünya görüşü Jullien Offroy de La Mettrie (1709-1751), Denis Diderot (1713-1784), Ludwig Büchner (1824-1899), Ernest Haeckel (1834-1919) ve Marksizmin kurucusu Karl Marks (1818-1883) gibi bilim adamları tarafından desteklenerek yeniden canlandırılmış ve güncellenmiştir. Bu arada Darwin'in (1809-1882) XIX. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı *Origin of Species* ve *Descent of Man* isimli kitapları canlılar dünyasını da aşkın olandan soyutlayıp, onları doğal seçimle açıklayarak meydanı bu alanda da mekanizme bırakmaktadır. Sanayi Devriminin eşlik ettiği Aydınlanma çağı bilimde materyalist, epistemolojide pozitivist çizgide seyretmiş ve bu süreçte pozitivism materyalizmin bilgi felsefesi olarak onu daha da güçlendirmiştir.

XIX. yüzyılda Osmanlının bilim ve fikir dünyasına baktığımızda aydınlarının bir kısmının materyalist felsefeden etkilendiklerini görüyoruz. Örneğin bu dönemde Büchner'in yazdığı *Madde ve Kuvvet* adlı eser Osmanlıca'ya da çevrilmiş ve bilim çevrelerinde büyük yankı uyandırmıştır.⁷ Aslında bu süreci yaklaşık bir asra yayarak anlamak daha açıklayıcı olacaktır. Zira Tanzimatla birlikte başlayan bu dönemde materyalizm felsefesi önceleri edebiyat sahasında kendini gösterip

⁵ Detaylı bilgi için bk. Keith Campbell, "Materialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillian Thomson&Gale, 2005), 6/6-7.

⁶ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 2, 9.

⁷ Eser döneminde dünyanın pek çok diline çevrilmiş, Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından da Osmanlı Türkçesine tercümesi yapılmıştır. Mütercimler sunuş yazısında bu eserin ilzam ettiği dinin İslâm değil, aslı bozulmuş Hıristiyanlık olduğunu belirterek eseri yalnızca tercümeyle yetinmediklerini materyalizme hizmet gayesi güttüklerini de ifşa etmektedirler. Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matbaası, ts.)

daha sonra düşünce alanına geçmiştir. *Cemiyet-i İlmîyye-i Osmâniyye ve Servet-i Fünun Mecmuası* ile divan edebiyatı yerine yeni bir edebî üslup ve söylem geliştirilmiş, meselenin fikrî ve felsefî temelleri atılmaya başlanmıştır. Osmanlı'nın devlet olarak içine düştüğü siyasî, askeri ve iktisadî mâlûliyetlerine toptan bir çözüm gibi servis edilen materyalist dünya görüşü bu yönüyle Batıdaki hikâyesinden farklı bir seyir takip etmektedir.⁸ Önceleri Avrupa'ya eğitim görmeye giden aydın sınıfı ile yine Avrupaî tarzda eğitim politikaları takip eden lise ve üniversitelerin (Mekteb-i Sultânî, Mekteb-i Harbiye, Mektebi Tıbbiye vs.) açılması bu fikrî dönüşüme hizmet etmiştir.⁹ Temel hedef muasır medeniyeti yakalamak, bunun içinde Batılılaşmanın gereğine inanmak olarak özetlenebilir. Osmanlı'da materyalizmi çeşitli fikrî ve siyasî zeminlerde savunan isimler arasında Dr. Abdullah Cevdet, Bahâ Tevfik, Beşir Fuad, Ahmed Mithat Efendi, Ahmed Şuayb, Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi isimler vardır.¹⁰

Cemil Meriç'in (1916-1987) sıkça dile getirdiği gibi kendi öz irfanını kaybeden Tanzimat sonrası Osmanlı aydın dünyası ciddi şekilde Batı hayranlığıyla mâlûldür. Ancak bu durum bazen İslam dinini eski saflığına döndürmek, bidat ve hurafelerden temizlemek şeklinde takdim edilirken bazen de doğrudan Batıya öykünerek niyetler açık edilmektedir. Dolayısıyla bu grup için materyalizm doğrudan ya da dolaylı olarak çare ve kurtuluş reçetesidir.¹¹ Bu kişiler bir yandan İslam'ın özde bilime ve terakkiye açık olduğunu savunmuşlar, öte yandan hurafeleri İslâm'a din diye dahil ettiği iddiasıyla geleneği suçlamışlardır. Onlara göre İslâm, materyalizmi kabule müsait bir yapı arz etmektedir.¹² Dolayısıyla İslâm'ın içinden bir yorum yapabilmek adına İslâm kelâmının yoktan yaratma (lâ şey'-lâ min şey') tezini anlamsız görerek bunun tarihî-geleneksel bir yanlılığı olduğunu iddia etmişler, böylece madde ve kuvvetin sonsuzluğu düşüncesine alan açmışlardır.¹³

2. İsbât-ı Vâcib Çalışmalarında Tarihî Seyir

Allah'ın varlığını temellendirme ihtiyacı insanın bizzat kendi varoluşsal meselesidir. İslâm Kelâm geleneğinde Allah'ın varlığı İmam Gazzâlî'ye kadar başat konu olarak temayüz etmektedir. Sıfatlar mevzuu, kulların fiilleri (efâlül'-ibâd), iman-amel münasebeti gibi konular Allah'ın varlığını, zât, sıfat, esmâ ve fiil teorisi ekseninde doğru anlamaya müteallik çabalarlardır. Münkir ve mühlid akımlara karşı mücadelede ilk temayüz eden isimler Mu'tezile'den Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Cehm b. Safvan (öl. 128/745) olmuş cevher ve arazlardan müteşekkil tanımlanan âlemin sonradan

⁸ Osmanlı'nın son dönemlerinde İslâm dünyasını giderek daha fazla etkileyen modern Batı felsefesine eşit düzeyde bir karşılık vermek veya dinî açıdan mahzurlu görülen felsefî ekollerin zararlı etkisini bertaraf etmek adına bu dönemde kimi entelektüellerce İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesi ön plana çıkarılmıştır. Öyle ki dönemin Baha Tevfik (ö.1335/1916) gibi pozitivist ve materyalist akımların temsilcileri de İbn Arabî felsefesine bir imtiyaz vermekten geri kalamamışlardır. Bu dönemin materyalist ve pozitivist yayın organlarında İslâm düşüncesine dair olumsuz yazılara pek rastlanmamasına rağmen İbn Arabî ile ilgili makalelerin yer aldığı görülmüştür. Abdullah Cevdet (ö.1351/1932) de İslâm hümanizminin varlığını ispat etmek için İbn Arabî'den bolca alıntılar yapmış ve onu Batılı mütefekkirlerle karşılaştırmıştır. Bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 599-603.

⁹ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 11-12.

¹⁰ Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/140.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

¹² Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332), 10-11, 28-29, 136 vd.

¹³ Celâl Nûri, *Târih-i İstikbâl* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936), 110-111.

yaratılmışlığı üzerinden “her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır” tezi ortaya konmuştur.¹⁴ Erken dönem kelâmcıları eserden müessire giden anlayışları ekseninde “İsbât-ı sâni”, “İsbât-ı muhdîs” tanımlamalarıyla meseleyi tartışmışken sonraları İbn Sinâ’nın (öl. 438/1037) güçlü etkisiyle bu tanımlama “İsbât-ı vâcib” olarak kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵ Vâkıa Devvânî’nin bir risâlesinin ismi de *İsbâtu's-Sâni'* dir.¹⁶

Allah’ın varlığını ispat gibi ulvî bir gaye esasen İslâm entelektüel geleneğinin tamamı için söz konusudur. Nitekim İslâm felsefesi ve tasavvuf ekolleri de İsbât-ı vâcib konusuna ciddi mesai vermişlerdir. Felsefe tarihinde genelde ontolojik delil denilen varlığı Allah’tan başlatan ve O’nun varlığının diğer varlıkların zorunlu sebebi olduğu argümanına dayanan formülasyon kullanılmaktadır. Buna ilaveten kozmoz Allah’ın varlığına delil sayan kozmolojik ve teleolojik deliller de bu skalada yer alır. Ontolojik delilde tecrübî bilgiden bağımsız zihnî bir temellendirmeye Tanrı’nın yetkin varlık oluşu esas alınırken kozmolojik delillerde âlemden hareket edilerek onu yaratan varlığa ulaşılmaktadır. Bütün bu çabaların İslâm felsefesinde hudûs ve imkân kavramlarıyla güncellendiğini biliyoruz. Zaman içinde hudûs delilinin devr ve teselsülün nefyi ile güçlendirilmesi, imkân delilinin de hudûsu da içerisine alacak biçimde genişletilerek hem İslâm filozoflarının hem de mütekelliminin yöntemi haline gelmesi söz konusu olmuştur.¹⁷

Batı düşüncesinde atomculuk özde materyalizmin temeli sayılsa da onu Tanrı tanımazlığa götüren bazı detayların da bilinmesi gerekir. Osmanlı’nın son dönem âlimlerinden Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914): “*Maddecileri inkâra götüren atom nazariyesi değil, esasında kör bir kendiliğindenlik ya da farazî övülmeye layık bir dinamiklik ile dolu bir heyulayı kabul ve böylece gerçeği ve mutlak varlığı inkâr edişleridir.*”¹⁸ derken materyalizmin maddeyi adeta kutsayan yapısının harcıını oluşturanın kör tesadüf açıklaması olduğunu vurgulamaktadır. İslam düşüncesinde ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’la (öl. 235/849?) başlayan atomculuk mesaisinde Tanrı’nın, varlığı açıklayan tek etkin kudret olduğu ve tekrar tekrar yeniden yaratma (teceddüd-i emsâl) ile varlık üzerindeki etkisinin sürekliliği ortaya konmuştur.¹⁹ Atomculuk nazariyesi Batı’daki seyrinin dışında İslam düşünce geleneğinde deyim yerindeyse ehlîleştirilerek Tanrı’nın varlığına hizmet ettirilmiştir. Bir çeşit oryantasyon dönemi de diyebileceğimiz bu süreçte melek ve ruh gibi latif varlıklar mütehayyiz (boşlukta yer tutan) sayılmış, buna göre ruhun nefes türünden soluk latif bir cisim olduğu savunulmuştur.²⁰ Kelâm’da müteahhir dönem denilen Gazzâlî sonrası ise maddî olmayan cevher anlayışının mütekelliminin teveccühüne sebep olmasıyla birlikte atomculuğun keyfiyetinde belli bir değişikliğe gidilmiştir.

¹⁴ Bkz. Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2015, 31-32.

¹⁵ Engin Erdem, “İbn Sina’nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2011, cilt: LII, sayı: 1, s. 109; Mustafa Akman, “Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, 2019, Editörler: Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019. 287-288, 310; Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2015, 44.

¹⁶ Bkz. Devvânî, *Risâle fi Enne İsbât es-Sâni' bi Hudûs el-Âlemi bi İmkânihi*, Yazma, Nurosmaniye Ktp., No: 4909; Devvânî, *Unmâzecu'l-Ulûm*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Selâsu Resâil, Meşhed, 1411 hş., 312.

¹⁷ Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 11-30, 74-98; Mustafa Akman, Devvânî’nin el-'Akâ'idü'l-Adudiyye Şerhi’nde Hudûs ve Nazar, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: VII, sayı: 2, s. 681-688.

¹⁸ Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 37.

¹⁹ Otto Pretzl, “Erken Dönem İslâm’ın Atom Öğretisi”, çev. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 561-575.

²⁰ İbn Fûrek, *Müccerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1987), 267.

Örneğin insanın sahip olduğu ruh aynı zamanda onun irade, bilinç ve düşünce yönünün kaynağı durumundadır.²¹

Filozoflar Allah'ı bilmenin imkânı üzerinde dururken felsefenin birincil konusunu Allah'ı bilmek olarak tarif etmişlerdir. Kelâm uleması ise isbât-ı vâcib konusundan önce kaideten marifetullahın aklî mi yoksa naklî mi olduğunu tartışmışlar, akabinde Allah'ı bilmeyi insana vâcib kılanın akıl mı nakil mi olduğunu konu etmişlerdir. Doğrudan âlemin varlığı ve düzenli yasalarla işlemlerinden hareket eden Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler başta hudûs, imkân ve inayet delilleri olmak üzere pek çok delil grubunu kullanmışlar, zaman zaman âyetlerden destek alırken kâinatın tesadüfler ve sebep-sonuç zincirlerinin açıklayamayacağı nizamına sıkça atıf yapmışlardır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) kendi döneminde tabiatın ezeliğini savunanlara ve yıldızlara tapan Senevîlere karşı ilâhî iradenin sınırsız ve sonsuzluğuna dikkat çekmiştir. Buradaki birinci derecedeki vurgu Allah'ın kâinatı tab'an değil iradî bir şekilde var ettiği ve yönettiğidir, yoksa O kâinatın illeti değildir.²²

Mütekaddim kelâm döneminin başat aktörleri olan Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ekolleri aslında birbirlerine yaptıkları/yazdıkları reddiyelerde usûlü'd-dînin hangi başlığını tartışılırsa tartışınlar temelde tevhid ve ulûhiyyet anlayışlarını tahkim etmeye yönelik bir gayret içinde olmuşlardır. Örneğin Ehl-i sünnetin zât-sıfat ilişkisinde teşbih ve ta'tîle düşme kaygısı ile Mu'tezile'nin teaddüd-i kudemâya düşme kaygısı aynı amaca yönelik kaygılar olarak anlaşılmalıdır. Her iki taraf da ulûhiyyet anlayışlarına zarar vermektan çekinmektedirler. Kezâ Ehl-i sünnette nübüvvetin lütuf olması ile Mu'tezile'de vucûb olması arasındaki çizgide korunan alan yine Allah-insan ilişkisi zemininde ulûhiyyetin doğru anlaşılması meselesidir. Müteahhir döneme gelindiğinde her ne kadar muhatap kitle değişmiş ve kelâm ehli filozoflarla müsademeye başlamışsa da her iki grup temel iddia alanlarından vazgeçmemiştir. Bu durumun altında yatan sebep ise Müslümanların bizzat kendi inanç meselelerini dinamik bir şekilde tartışmalarıdır. Yoksa muhataplarına, muarızlarına yönelik reddiyeler amaç değil sonuç olarak okunmalıdır. İşte tam da bu sebeple olsa gerek Gazzâlî sonrası felsefî kelâm usulünün iyice tebarüz etmesi zat-sıfat ayrımının yerine varlık-mahiyet ayrımı şeklinde başlayan kavramsal benzeşmelere varmıştır. Kelâmın konusu ve gayesi bakımından tümel bir disiplin olarak yol yürümesi, yapılan varlık tartışmaları neticede disipline felsefî terminolojiyi ve metodolojiyi katsa da bütün bunlar marifetullah gayesine hizmet edebilmeye yorulmalıdır.

Sûfîlerde de durum farklı değildir; onların da nihâî hedefi marifetullah tanımlarının içini doldurabilmektir. Başlangıçta bir zühd ve takva hareketi olarak tebarüz eden tasavvuf yolu sonraları felsefî bir nazariyâta da dönüşmüş ve marifetullah gizli bir hazine olarak tarif ettikleri "Allah'ın bilinmesidir, O'nu bilmek de insanın aslî vazifesidir" noktasına gelmiştir.²³ Her ne

²¹ Fahreddin Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Düğaym (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 26.

²² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 44-46, 59.

²³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 331; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, sad. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 33. *Kenz-ı mahfi rivâyeti için İbn Arabî ve Bursevî keşfen sahih olduğunu (İbn Arabî, el-Fütûhât'ul-Mekkiyye, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.], II/232, IV/428; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, 10-11) söylerken hadisleri keşif yoluyla aldığı bildirilen Abdulaziz ed-Debbâğ (ö.1132/1720) ise yine keşfen buna itiraz etmiştir. Yani 'ben gizli bir hazine idim' sözü için Debbâğ, bu hadisin keşfen sahih olmadığını ve Peygamber'in (s) böyle bir şey buyurmadığını söylemiştir. Abdülaziz Debbâğ, el-İbriz: Şeriat-Tarikat Marifet-Hakikat. çev. C. Yıldırım, Demir Kitabevi, İstanbul, 1979,*

kadar marifetullahın insana verilen bir lütuf olduğu inancı varsa da bu yolda gösterilen gayret önemsenmektedir. Bu yolda riyazet ve nefis terbiyesinin dünya kirlilerinden arınmak anlamına geleceğine ve bu suretle de eşyanın melekûtunun kendilerine açılacağına inanılmaktadır.²⁴ Nübüvvet vahyinin kesilmesine rağmen ilham ile insanın desteklendiği kuvvetle savunulurken marifetin lütuf olma boyutuna gönderme yapılmaktadır.²⁵

Bu yönüyle tasavvuf tarihinde metafizik düşüncenin gelişimini araştırmak, “fıkıh-ı bâtın” diye belirlenmiş bir tasavvuf anlayışından Tanrı’yı, Tanrı-âlem ve özellikle Tanrı-insan ilişkisini, bu bağlamda yaratılışı açıklayan bir yorum olarak metafizik anlayışa doğru gelişim seyrini takip etmek demektir.²⁶ Sûfiler âyetlerden, hadislerden ve keşf yolunun verilerinden hareketle tüm varlığın Allah’ın esmâsının tecellileri olduğunu (ilâhî isimler teorisi), insanın ise varlığın en önemli parçası sayılması gerektiğini iddia etmişlerdir. İnsanın en üstün varlık olması onun Allah’ın bütün isimlerini yansıtabilen tek varlık olmasıyla açıklanmış, bir anlamda insanın kıymeti “kendisiyle Allah’ın bilindiği” varlık olmasında görülmüştür.²⁷ İnsan bu müstesna konumuyla akıl ve naklin dışında bir yolla Allah’ın bilgisine ulaşma imkânına sahiptir. Bu yol marifetullah yoludur. Marifet kelimesine “bilme/tanıma” anlamı veren sûfiler Allah’ı tanımadan O’na nasıl ibadet edilebilir? demektirler. Marifet sahibi de Mevlâsı’nın tecellilerini temaşa edebilmektedir.²⁸ Gazzâlî marifeti Allah’ın kulun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi demektir, diye tarif eder.²⁹ Yani bir anlamda Allah insana kendini bizzat tanıtmakta, bildirmektedir. Bu doğrudan yol keşf ve ilham yoludur.³⁰ Sûfiler bu yolu aklî istidlâl ve kıyaslarla elde edilen bilgilerden daha üstün görmüşlerdir.³¹

1/115-116. Bursevî, keşfin yanılmazlığından ve keşifte vehim ve hayâlin bulunmadığından bahsetmekteyken (Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, 10-11) buna karşın Serrâc, kalp kaynaklı bilgilerde değişik ihtimal ve ihtilafların bulunabileceği bilgisini vermektedir. (Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *İslam Tasavvufu -Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar /Lüma’*, çev. H. K. Yılmaz, Altınoluk Y, İst. 1996, 111.

²⁴ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyihi (Kahire: ed-Dâru'l Mısıryyetü'l-Lübânîyye, 1993), 35.

²⁵ Gazzâlî, ilhâm ile meydana gelen ilmin; sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından vahiyle aralarındaki tek farkın vahiyde ilmi getiren meleğin görülmesi olduğunu belirtmiştir. Keza o, ilhâmî bilgi ile çalışarak kazanılan (kesbî) bilginin mâhiyeti, yeri ve sebebi bakımından birbirinden yegâne farkının, ilhâmî bilginin aradaki perdenin açılması sonucu elde edilmesi olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, *İhyâü Ulumi'd-Din*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989, 3/20-28; İbnü'l-Arabî'ye göre ise sûfilerin bilgi kaynağı peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynıdır. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, i'dâd: Ebu'l-A'la el-Afîfî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, [t.y.]), 1/93, 99, 2/94-95). Ayrıca bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, İstanbul: Merve Yayınları, 1999, 1/128, 209.

²⁶ Ekrem Demirli, “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007), 31.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ' el-Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1992), 55.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966), 604.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1939), 1/26-27.

³⁰ İsbât-ı vâcibe ilgili çalışmalarında -özellikle de Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatta- Tanrı'nın bir olduğunun keşifle de ortaya çıktığını, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliğinden veya yaratılıştaki safiyetlerinin kirlenmesinden dolayı böyle düşündüklerini savunan Devvânî, bazı asfiyâdan (sûfilerden) işittim ki sıfatın (zât üzerine) zâid olup olmaması ve benzeri şeyler, ancak keşf ile idrâk olunabilecek hususlardandır, demektir. Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudîyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, Batman: Mütercim Yayınları, 2021, 33, 51, 128; Mustafa Akman, “Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib”. *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. 296.

³¹ Ebû Nâsir es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960), 239.

3. Devvânî'de Delillerin Telfiki

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız isbât-ı vâcib süreci içinde Devvânî'nin başta iki risalesi ve diğer eserlerindeki ulûhiyyet bahisleri kendisinden sonrasını en fazla etkileyen âlimler, eserler ve yöntemler arasında yer almaktadır. Eserin geniş bir ilgiyle karşılanmasında, müellifinin şöhreti yanında konusunda ilk müstakil eser hüviyeti taşımasının rolü büyüktür.³² Bu sebeple Allah'ın varlığının delilleri başlığı altında ismi anılması gereken en önemli âlimlerden birisi de şüphesiz İran-Fars medeniyetinin yetiştirdiği Celâleddin ed-Devvânî'dir. Devvânî'yi önemli kılan bu alanda daha önce yazılan eserleri eklektik bir biçimde toparlaması kadar ikmal etmesi ve felsefe, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinden ayrı ayrı istifade ederek eserlerini kaleme almasında aranmalıdır. Bu alanda yazdığı iki risaleden³³ başka eserlerinde Allah'ın varlığı konusuna alan açması, çoğu şerh ve haşiye olan eserlerinde tartışılan meselelere ne kadar hâkim olduğunu da gösterdiğinden ayrıca kıymetlidir. Devvânî'nin yaşadığı yüz yılın felsefe ve kelâm ilimlerinin konu, üslup ve muhteva bakımından birbirine yaklaşmış olması onun üslubuna da yansımıştır. Bu anlamda taşıyıcı bir rol de üstlenen Devvânî konuya münhasır yazdığı risalelerinin kendisinden sonra onlarca şerh ve haşiye ile devam eden isbât-ı vâcib geleneği Osmanlı fikir dünyasını ciddi anlamda etkilemiş ve bu eserler dönemin medreselerinde uzun yıllar okunmaya devam etmiştir.³⁴

Devvânî'nin marifetullahı ulaşmada takip ettiği usulde öncelikle bağlı olduğu Eş'arî geleneğinin izlerini sürmek mümkündür. Bilindiği gibi kendisi de bir Eş'arî âlim olan Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) "kesinliğin gerektiği aklî meselelerde nakilden destek almak kelâmcıların içine düştüğü bir zafiyettir" yorumunu yapmıştır.³⁵ Bu yoruma göre Allah'ın varlığı, O'nun ilminin sonsuzluğu ve peygamberin doğru sözlü olduğu delillendirilirken nakilden istifade edilmez. Zira Allah'a inanmayan için O'nun kitabından O'nun varlığına ve buna bağlı inanılacak meselelere delil getirmek işi fasit bir kısır döngüye vardır. Nakil ancak aklın mümkün gördüğü hususlarda delil olabilir ve iddianın muhkemleşmesi için muhbir-i sâdıkın haberine itimat edilir, bu da vahiydir. Şu halde akıl-vahiy ilişkisine dair getirilen bu yorum isbât-ı vâcib geleneğinin önemli bir prensibi olarak okunmalıdır. Nitekim Devvânî de işin başında delil olarak birinci derecede etkin gördüğü nazar ve tefekkürün bütün ehl-i hakkın icmâıyla insan için vacip olduğunu savunmuş, nassı da destekleyici olarak değerlendirmiştir.³⁶ Devvânî'ye göre Allah'ın varlığının gerekliliği, O'nun kemâl sıfatları olan selbî ve subûtî sıfatları nazar ve tefekkürle bilinecektir. Burada Şia'nın dediği gibi masum imâmın muallimliğine hâcet yoktur. Peygamber muallim, Kur'ân da imâmdir. Şu kadarı var ki; marifetullah ile bilinen hususların künhüne vâkıf olmak, sırrını çözmek imkân dairesinde değildir. Bu yaklaşımlarını çeşitli hadislerle destekleyen Devvânî bir taraftan sahih

³² Harun Anay, "Celâlüddîn ed-Devvânî", İstanbul: DİA, 1994, 9/260.

³³ Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002); Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002).

³⁴ Örneğin XVIII. yüz yılın başlarında Mestcizâde (öl. 1148-1735) *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ* adlı eserinde Anadolu ve Hint beldelerinin Hanefî oldukları halde yaygın olarak Eş'arîlerin kitaplarını okuduklarını belirtmiştir. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, thk. Seyyid Bahçivan (Beyrut: Dârü Sâdır, 2007), 52.

³⁵ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015), 1/142-144.

³⁶ Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâcı Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874), 19-21; Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 154-157.

itikad algısını korumayı hedeflerken öte taraftan insanın Rabbini bilme ihtiyacının sınırlarına riayeti de hatırlatmaktadır.³⁷

Devvânî marifetullah konusunda öylesine kararlı bir duruş içindedir ki bu konuda şüpheye düşmeyi aklın eksikliği ve selim fitratın bozulması olarak yorumlamıştır.³⁸ Hal böyle olunca ustaca kullandığı yöntemlerle pek çok delilin her birinden ayrı ayrı istifade etmiştir. Allah'ın varlığı hususunda aklî delili öncelemekle beraber O'nun birliğinin ispatında aklın yanında naklî delillerin, hatta keşfin de devreye girmesini savunmuştur, lakin keşfin delalet değeri üzerinde detaylı bir şekilde durmamıştır. Gençlik yıllarında yazdığı ilk risale olan *er-Risâletü'l-kadîme fi İsbâti'l-vâcib*'in hemen başında “*Bu risâleyi kelâm ve felsefenin ortaya koyduğu isbât-ı vâcib hakkındaki burhanları açıklamak üzere yazdım.*” diyerek meramını ortaya koyan müellif merkeze imkân delilini koysa da hudûs, devr ve teselsül kavramlarını birlikte kullanarak görüşlerini açıklamıştır.³⁹ Vâcibü'l-vücûd'un ispatı yapıldığı takdirde mümkinü'l-vücûd olan, dolayısıyla aklen yokluğu caiz olan varlıklar da aklın hükmettiği bu hakikatin ortaya konmasıyla açıklanmış olacaktır. Burada filozofların kullandığı “illet” kavramıyla kelâmcıların kullandığı “fâ'ilün limâ yürîd” olmak esasta ciddi bir ayırım olarak değerlendirilmemektedir. Nitekim ileri yaşlarında yazdığı ikinci risâle *er-Risâletü'l-cedîde fi İsbâti'l-vâcib*'de yalnızca Allah'ın varlığını delillendirmeye yetinmemiş, Allah'ın zâtı, birliği, sıfatlarını da açıklamıştır. Bu girişin ardından Allah'ın âlemlerle ilişkisini (kader mevzuu) ve âlemin muazzam yapısını Allah'ın hikmet ve cömertliğini açıklamak için ele almıştır. Buradaki yöntemi de âyetlerden destek alarak Kur'ân metoduna yönelmek şeklinde olmuştur.

İsbât-ı vâcib delillerinin genel kategoride inniyet ve limmiyet olarak ayrıldığını biliyoruz. İnniyette Allah'ın zâtına dayanan delillerden (varlık burhânı) söz edilirken limmiyette (illet burhânı) Allah'tan varlığa yönelen delil kategorileri akla gelmektedir. Bu deliller varlığın farklı durumlarını anlatmaktadır. Aslında tüm deliller kaçınılmaz olarak Allah'ın zatına nispet edilecektir. Devvânî'ye göre bu deliller Vâcibü'l-vücûd'un varlığını ispat için değil diğer bazı vaciplerle ilgilidir. Bu istidlâller bütün varlıkların illeti olan Allah Teâlâ'yı da dolaylı olarak ilgilendirmektedir.⁴⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi Şehristânî (öl. 548/1153) sonrası hudûs ve imkân delillerinin birlikte kullanılması sistemli hale gelmiş ve Râzî ile beraber artık delillerde ciddi bir tedahül söz konusu olmuştur. Devvânî Tanrı'nın zât bakımından âleme mukaddem olduğunu söylerken bunu bir çeşit âlemin hudûsu ve Allah'ın ezeli oluşu şeklinde takdim etmiştir. Zira âlemin zâtî anlamda ezeli olması muhaldir. Devvânî'ye göre bu ancak zihni bir tasavvurdan ibarettir. Bu anlamda âlem hâdistir ve bir Yarattıcı'ya muhtaçtır. Bu izahlardan özde delillerin birbirine dönüşebilen formülasyonlar olduğunu anlamak mümkündür.⁴¹ Devr ve teselsülün nefyini de ortaya koyan Devvânî hareketin havâdisin başlangıcı olmasını açıklarken bunun istimrârî değil teceddüdî olduğunu söyleyerek meseleyi izah etmiştir. Yani hâdis varlıklardaki

³⁷ Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 18, 20, 24 vd.

³⁸ Devvânî, *Risâle-i Sayha ve Sadâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3685), 108a-119a.

³⁹ İsbât-ı vâcib ve teselsül probleminin tarihî arka planı, Devvânî öncesi dönemde isbât-ı vâcib ve teselsül tartışmaları ile Devvânî'nin kelâm sisteminde teselsülü iptal eden delilleri için bkz. Mehmet Necmeddin Beşikçi, *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018, 9 vd.

⁴⁰ Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, 120.

⁴¹ Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fi Şerhi Heyâkili'n-nûr*, thk. Seyyid Ahmed Teviserkânî (Meşhed, y.y., 1411), 190-193.

hareket (araz) onlarda bu durumun an be an yaratılması vasıtasıyla devamlı hale gelmektedir. Aksini düşünmek her türlü alternatifte bizi teselsül fikrine mecbur kılacaktır.⁴²

Devvânî'nin âlemin kıdemi hususunda doğrudan felsefî argümantasyona sahip çıktığı söylenemez. Meseleyi izahta her ne kadar âlemin mümkinü'l-vücûd olduğunu söyleyerek söze başlasa da imkân ile hudûsu burada da iç içe anlatmaktadır. Konu hakkında zâtî hudûs, zamanî hudûs, illet-ma'lûl, madde-sûret, halâ-melâ, eser-müessir, teselsül gibi konuyla ilgili pek çok kavram çiftini kullanmıştır. Bunu yaparken eserlerinde atıf yaptığı isimler de çeşitlenmektedir. İbn Sînâ (öl. 438/1037), Nâsirüddin Tûsî (öl. 672/1288), Gazzâlî, Râzî ve Cürçânî (öl. 816/1413) gibi isimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Kelâmcıların bu konuda çok söz söylediği halde insanları ikna edemediklerinden felsefecilere yöneldiklerini söyleyen Devvânî neticede imkân delilini tek başına yeterli görmediğini açıkça ifade etse de görüşlerini daha çok felsefî düzlemde açıkladığını ve ağırlığı bu alana verdiğini söylememiz gerekir.⁴³

Devvânî varlığı temellendirirken yalnızca imkân ve hudûs üzerinden gitmemiş, bir yandan mümkün varlıklardaki gaye ve nizama işaret ederken, öbür yandan da âlemin, Yaraticının ilim, irade ve kudretinin bir tecellisi olduğunu söyleyerek tasavvufî söyleme yaklaşmıştır. Burada özellikle âlemdeki çeşitlilik içindeki âhenk dikkatlere arz edilmekte ve çokluk içinde birliğin sağlandığı hatırlatılmaktadır. Bunca cisim farklılıklarına rağmen eşsiz bir düzen içinde varlıklarını sürdürüyorsa bunları düzenleyen kudretin onlar gibi mümkün varlık olması ve cismânî keyfiyet taşıması düşünülemez.⁴⁴ Devvânî'de bütün varlıklar ilâhî kemâl sıfatlarına mazhar olmuş ve Tanrı'nın sıfatlarını yansıtmıştır. Özellikle insanın varlığına dikkat çekilerek Tanrı'nın kemâl sıfatlarını yansıtmak bakımından insan en güçlü delil olarak tarif edilmektedir. Tasavvuftaki zübde-i âlem/âlemin özü söylemine yakın bir tanımlamayla insan âfâkî ve enfüsî delilleri, maddî ve manevî bütün güzellikleri kendinde toplayan bir var oluş delili addedilmektedir. İnsanın bir ve değişmez olan hakikate yakınlığına rağmen onda hakikat, kaynağından çıkışı ve aşağı doğru seyri sebebiyle çoğalıyor gözükmektedir. İnsanın hakikate ulaşmadaki mâlûliyeti ise duyularındaki eksik algılayış ve sahip olduğu nefsin maddeye bakan yüzünün onu yanıltıyor olmasıdır. Oysa hakikat tektir, insandaki yanılısma değişen nispetler ve izafetler sebebiyledir.⁴⁵

4. Ahmed Nûri'de Delillerin Telfiki

Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfîlere Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib isimli eseri çerçevesinde görüşlerini ele alacağımız Osmanlı âlimi Ahmed Nûri hakkında maalesef sağlıklı bilgi bulunmamaktadır.⁴⁶ Eserin dil ve üslubu, müellifin kullandığı terminoloji, verdiği isim ve örnekler onun XIX. yüz yılda yaşadığı kanaatini büyük ölçüde güçlendirmektedir. 227 varaklık bu çalışmayı önemli kılan ise İslâm düşüncesinin üç sacayağı olan felsefe, kelâm ve tasavvuf geleneklerinin önemli bazı isimleri

⁴² Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 6-7, 24.

⁴³ Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 111.

⁴⁴ Devvânî, *Şerhu Hutbetü'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002), 189-190; *Şevâkîlü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr*, 176.

⁴⁵ Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002), 181.

⁴⁶ Ahmed Nûri'nin hayatı hakkında son dönem Osmanlı âlimlerini tanıtan eserlerden Bursalı Mehmet Tâhir'in (1861-1926) *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342) adlı eseri, İsmâil Hakkı Uzunçarşılı'nın (1889-1977) *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965) adlı eseri, M. Şerâfeddin Yalıtıkaya'nın (1880-1947) "Türk Kelâmcıları I: Osmanlılardan Evvel", *Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 5/23 (1932), 1-19. adlı eserleri taranmış ancak müellif hakkında bilgiye ulaşılamamıştır.

ve temel görüşleri üzerinden isbât-ı vâcib geleneğimizi yaşadığı yüz yılın bakış açısıyla ele almasıdır.⁴⁷ Ahmed Nûri'nin tespitleri isbât-ı vâcib konusunda her üç disiplinin istidlâl metotlarının temelde aynı güzergâhı takip ettiği noktasındadır. Devvânî'nin delillerin telfiki diye isimlendirdiğimiz üslûbundan sonra süregelen cem ve tahkik dönemi çalışmaları daha çok şerhler ve haşiyelerle devam edip metodolojik bir farklılaşmaya yönelmemiştir. XIX. yüz yılla birlikte başlayan yeni ilmi kelâm döneminin de kendi şartlarının doğurduğu bütün delillerden istifade etme gayesi daha anlaşılabilir bir durum anlamına gelmektedir. İşte Ahmed Nûri kanaatimize göre geçmiş ulemanın isbât-ı vâcib anlayışını prototip isimler üzerinden tartışırken öne çıkardığı bu birleştirici bakış açısı asırlara sârî isbât-ı vâcib geleneğimizin o dönem için varıp geldiği noktayı da işaret etmektedir.

Ahmed Nûri'de üç temel yaklaşımdan birincisi İbn Sînâ'yı merkeze alan felsefî geleneğin imkân delilini değerlendirme şeklindedir. Ahmed Nûri kendi varlık anlayışını varlığın bilgisinin kesinliği, varlık türleri, olurlu ve imkânsız kelimelerinin keyfiyeti, varlık-mahiyet ayrımı gibi terminolojik açıklamalar yapıp ardından İbn Sînâ'yı değerlendirmiş ve zorunlu varlık düşüncesi üzerinde durmuştur. Metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” şeklinde tanımlanması bu kavramın hem küllî, hem bedihî boyutuna işaret etmektedir. Bir şeyden bahsetmeden önce zihinde bir “varlık” fikrinin olması gerekmektedir. Zira bir şey var olması, ya da varlığının imkânı bakımından idrake konu olabilmektedir. Dolayısıyla bu küllî ve evvelî kavram başka hiçbir kavramın içinde mütalaa edilemeyeceği kadar geneldir, cinsi, faslı, türü yoktur. Varlık hakkında bu temellendirmelerin yapılması İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib yönteminin müessirden esere yürüyen burhân-ı limmî olduğunu göstermektedir. Ahmed Nûri Fussilet Sûresi 41/53. âyette ifade edilen âfâkî ve enfüsî delillerin zikredilmesinden sonra “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” cümlesinin kullanılmasını İbn Sînâ'nın iki ayrı güruha hitap olarak değerlendirdiği yorumunu yapmıştır. Buna göre âfak ve enfüs avâmın anlayacağı seviyede örnekleri oluştururken, doğrudan Rabbin şahadetiyle varlığın varlık kazanması ise siddiklerin anlayışına sunulan delil olarak tanımlanmaktadır.⁴⁸ Bu yol daha şerefli ve izzetli sayılmakla beraber Kur'ân'da tek tek varlıkların Allah'ın yaratmasının eseri olduğu şeklindeki anlatılar tamamen anlamsız bulunmamakta, bir çeşit deliller arasında kategorik bir ayrıma işaret edilmektedir.

İbn Sînâ'nın varlık anlayışının tahkimi cihetinden kıdem-i âlem konusunu tartıştığını bildiren Ahmed Nûri varlığın tanımı yapılamayan bedihî yapısını bir anlamda varlık-mahiyet dikotomisi üzerinden tartıştığını dile getirmektedir. Zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı olamayacağını, zira böyle bir durumda Vâcib'in kendi dışında bir mahiyete muhtaç olacağını dile getirmektedir. Mümkünün vücudunu tartışırken de mevcut kavramını kullanan İbn Sînâ'nın mevcudun varlığının tartışılmazlığının yanında mevcudun bu haliyle nasıl mümkün varlık olduğu anlatılmıştır. İllet-ma'lûl ikilisiyle getirilen izahlarda devr ve teselsüle düşmeden zincirin zorunlu bir varlıkta neticelenmesinin gereği ortaya konmaktadır. İbn Sînâ'da imkân vasfı bütün hâdislere şâmil olduğu gibi ukûl, feleklerin nefsi ve heyûlâ gibi kıdem vasfı olan varlıkları da kapsamaktadır.

⁴⁷ Engin Erdem, “Ahmed Nuri: İbn Sina'nın İsbât-ı Vacib Yöntemi”, *Dinî Araştırmalar*, 2011, cilt: XIV, sayı: 39, s. 54-55; Süleyman Akkuş, “Ahmed Nûri'nin Üç Tarz-ı İsbât-ı Vâcibi: Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfîlerin Allah'ın Varlığını İspatlama Yöntemleri”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Editörler: Cemalettin Erdemci vd., (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 235-236.

⁴⁸ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 49.

Bu sebeple İbn Sînâ'da imkân kavramı muhtevâsı bakımından hudûstan daha genel sayılmaktadır. Ahmed Nûri ise bu bilgileri aktardıktan sonra felekler ve yıldızların kadîm oluşunun müsbet ilimlerdeki gelişmeler esas alındığında savunulamayacağını, bu konuda kelâmcıların hudûs teorisinin daha isabetli olduğunu iddia ederek kendi görüşünü de ortaya koymuştur.⁴⁹

Kelâm ulemasının görüşlerini ele alırken daha çok Eş'ariyye mektebi üzerinden meseleleri tartışan müellif hudûs kavramını öne çıkarmış, âlemin bir yaratıcıya ihtiyacını hakkıyla ifade eden kavramın imkân değil hudûs olduğunun altını çizmiştir. Kelâm tarihinde daha çok Eş'arî âlimlerin felsefî kelâma temayül ettikleri hesaba katılırsa Ahmed Nûri'nin bakış açısının isabetli olduğu söylenebilir. Zaman zaman Kerrâmiyye, Mu'tezile ve Şia gibi mezheplerin görüşlerine çok kısa değinse de temelde Eş'arî yaklaşımı etüt etmiştir. Buna göre mümkünün yokluktan varlığa çıkışta bir müessire ihtiyaç duyacağı, mümkünün mahiyetinin zatından ayrı ve kadîm oluşu hatırda tutulursa burada yalnızca müreccih ihtiyacı varken hudûs yokluğu varlığına tekaddüm eden hâdislerin var olmak için bir fâile ihtiyaç duyacaklarından bu da fâil-i muhtar bir ilâhı gerektirecektir, yorumunu yapmaktadır. Ahmed Nûri'ye göre kelâmcıların ısrarla hudûs delilini tercih etmesinde işte bu yoktan yaratılma teorisinin güçlü etkisi görülmelidir. Ancak müellif zaman içinde devr ve teselsülün reddi ile imkân kavramının kelâm literatürüne girdiğini hatırlatsa da kelâmcılar tarafından kıdem-i âlem fikrinin hiçbir zaman kabul edilmediğinin altını çizer. Ahmed Nûri âlemin fâile muhtaçlığının hudûsla mı, imkânla mı temellendirileceği konusunda zaman içinde kelâmcıların ihtilafa düştüğünü belirtir. Arazların cevherlerde bekâsının sağlanması ise teceddüd-i emsâl ile izah edilmektedir.

Ahmed Nûri sūfiyenin görüşlerini de etraflıca ele almış ve isbât-ı vâcib anlayışlarını irdelemiştir. Daha çok Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi (öl. 638/1240) ve vahdet-i vücûd felsefesini merkeze alarak konuyu işlemiştir. Buna göre muhakkik sūfilerin görüşlerine göre vücûd bir olup ziyade değildir, o da Hak Teâlâ'dır. Vahdet-i vücûd üzerinden meseleyi açıklayan Ahmed Nûri özetle şunları söylemektedir: *"Vücûd-ı mutlak; vücûd-ı hâricî ve zihninin gayrıdır. Çünkü bunlar vücûd-ı mutlakın neveleridir. Binaenaleyh vücûd, vücûd olması bakımından mutlaktır. Bir kayıtlı kayıtlı olmadığı gibi küllî, cüzî, âm, has, zatına zâid vahdetle vâhid ve kesîr de değildir. Belki "Dereceleri yükselten Arşın sahibi (Allah)..."(el-Mümin 40/15) âyetinde tembih buyrulduğu üzere mertebe ve makamlar hasebiyle lazım olup o da bu suretle mutlak, mukayyed, küllî, cüzî, âm, has, vâhid ve kesir olur, fakat zât ve hakikatte asla tegayyür hâsıl olmaz. O'nun evveli ve âhiri yoktur. O'nun hakkında yokluktan da bahsedilemez."*⁵⁰

Vahdet-i vücûd anlayışında Vücûd dışında hiçbir varlık kendi nefsiyle kâim olamaz. Dolayısıyla esasta kendi nefsiyle kâim olmayan varlığa vücûd nispet edilemez. Allah Teâlâ dışındaki varlıklar vücûd-ı izâfî sayılmaktadır. Aynı şekilde bu varlıklara vücûd-ı hayâlî veya zillî de denilebilmektedir. Bunların karşısında Vücûd-ı hakîkî olan Hak Teâlâ zât, isim ve sıfatları bakımından kemâlât sahibidir. Hakk'ın isimleri mümkün varlıklarda zuhur ederek kemâlini ortaya koymaktadır. Sūfiyenin yolunun yanlış anlaşılma müsait yapıda olduğunu da vurgulayan müellif acımasızca eleştirilen sūfiyyeye haksızlık edildiğini düşünmektedir. Sūfiyye'nin gulâtı saydığı Bâtınıyye, Bektâşîyye ve Melâhide'yi dışarda tutmakta, panteizm ile vahdet-i vücûdu bir ve aynı saymanın insaf yoksunu bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Ahmed Nûri'ye göre

⁴⁹ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 57.

⁵⁰ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 138.

sûfiyye “Ma’kûlât ve mahsûsâtta her ne varsa hepsi Allah’tır.” diye düşünen bir grup değildir. Yalnızca onların varlık anlayışları felâsife ve mütekelliminden farklıdır.

Ahmed Nûri felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin isbât-ı vâcib anlayışlarını genel hatlarıyla tartıştıktan sonra “*Mesâlik-i Selâse-i Mütekaddimeyi İntikâd ve Muhâkeme*” şeklinde açtığı başlık altında bu üç ekolü birlikte değerlendirmiş, İbn Sînâ ile mütekelliminin nazar ve burhan yolunu tercih ettiklerinden aynı aileden sayılmalarının gereğini vurgulamıştır. Müellif yalnızca İbn Sînâ’nın ismini zikretse de onu takip eden bütün felsefecileri kastetmektedir. Ona göre “aynı yolun yolcuları” dediği filozof ve kelâmcıların “Biri yolun bu ucundan öbür ucuna, diğeri de öteki ucundan bu ucuna gelmektedir.” Eserden müessire veya müessirden esere giderek isbât-ı vâcib yapan bu zevatın bir yerden sonra yollarını birleştirdikleri savunulmaktadır. Ahmed Nûri felsefe tarihçisi ve Alman filozofu Albert Lange’den de (1828-1875) bahsederek bilgi elde etme yollarımızın XIX. yüz yılda nasıl da yalnızca duyulara indirgendiğinden şikâyet etmiştir.⁵¹ Oysaki ona göre mütekellimin hem eserden müessire, hem de müessirden esere giden yolları birlikte kullanarak Avrupa âleminde çok evvel bu uyanışı gerçekleştirmiştir. Sıfatlar konusunda filozoflar ve kelâmcıların sâlim bir delil bulamadıklarını belirten Ahmed Nûri ilâhî sıfatların zât üzerine zâid veya gayri zâid olmaları arasında herhangi bir yolun tercih edilebileceğini, nitekim Adudiddîn el-Îcî (öl. 756/1355) ve Devvânî’nin de bu kanaatte olduğunu kaynak belirtmeksizin nakletmektedir.

Sûfiyyenin yolunu daha çok keşf yolunu takip, hâl ehli olmak ve riyazet olarak tarif edildiğinden diğerlerinden farklılaştıkları belirtilir. Sâdüddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi kelâmcı ve selefi bazı âlimlerin sûfiyyeyi hulûl ve ittihad ehli saymasını doğru bulmayan Ahmed Nûri bu konuda İbn Arabî’ye yöneltilen eleştirileri insafsızlıkla suçlamaktadır. Ancak mutasavvifinin yolunu Allah Teâlâ’dan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali’ye intikal eden ve onlardan da sûfiyyenin büyüklerine geçen gizli bir hakikat olarak anlaşılması fikrini bâtıl bulmuş ve “*Dinde gizli bir hakikat yoktur. Mutasavvifinin dediklerine inanmak lazım gelirse akâid-i İslâmiyede, dinin ahkâm ve beyânâtında başka hakikatler aramak ve dinin sûri ve ca’li olduğunu kabul etmek zaruridir.*”⁵² şeklinde görüşlerine açıklık getirmiştir. Ahmed Nûri her ne kadar tasavvufu felsefe ve kelâm yolundan farklı görse de özde sûfiyyenin âlem-i hâricîyi reddetmediğini, ancak âlemin her dakika tecelliye mazhariyyetle kâim olduğunu, yani var olabilmek için Allah’ın tecellisine muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Hal böyle olunca kelâmcıların varlığın var olmak ve varlığını sürdürmek için Allah’a muhtaçlığını/müftekirliğini savunmalarını hatırlatarak bu iki yolun da neticede birleştiğini ifade etmektedir. “*Binâenaleyh biz; ulemâ-i zâhir ve bâtın namlarıyla ikiye ayrılan mütefekkirin-i İslâmiye beynindeki nizân nizâi lafzî olduğuna kânîyiz. Mütekellimînin mümtaz simalarından olup her ilimde yed-i tûlâ sahibi oldukları müsellemler bulunan İmam Gazzâlî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Kâdî Abdullah bin Ömer el-Beydâvî, Abdurrahman Câmî, Celâl Devvânî ve emsali zevâtın sûfiyyeyi senâ ve tasavvufu tahsin ve kabul etmeleri de fikr-i kâsırâtımızı te’yid eyler zannındayız.*”⁵³ derken kastettiği manâ budur.

⁵¹ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 170.

⁵² Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 156.

⁵³ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 165.

Sonuç

Allah'ın varlığı (marifetullah) mevzuunun İslâm düşünce geleneğindeki yeri ve fonksiyonu ile yapılan isbât-ı vâcib çalışmalarının tarihî seyri içinde yaşanan bazı tecrübeleri konu aldığımız çalışmamızda aşağıdaki hususlar öne çıkmaktadır:

Marifetullah İslâm düşünce geleneğinin en temel konusudur. Öyle ki diğer bütün iman esasları aslında Allah'a imanın keyfiyetine dair açıklamalar ve tahkikler olarak anlaşılmalıdır. Kelâm uleması bu itibarla Allah'a imana bütün esasların temeli anlamında "aslü'l-usûl" tanımlamasını yapmıştır. Bu hakikat bu geleneğin üç temel alanı olan felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin tamamı için geçerlidir.

Kadîm dönemlerden Osmanlı'nın son dönemine kadar olan süreçte İslâm ulemasının karşısına en etkin şekilde çıkan felsefî düşüncelerden birisi de materyalizm olmuştur. Kökleri Antik Çağa kadar dayanan bu düşünce Müslüman âlimlerin isbât-ı vâcib çalışmalarında muhatap aldıkları akım olarak dikkati çekmektedir. Hatta İslâm kelâmının atomculuk nazariyesi de kökleri itibarıyla Antik Çağ Yunan atomculuğuna dayanmaktadır.

İsbât-ı vâcib çalışmaları bir yandan İslâm toplumlarının kendi inanç meseleleri bağlamında isbat ve tahkik amacı taşıırken, diğer yandan da karşılaşılan farklı inanç topluluklarına karşı Allah'a iman konusunda sağlıklı bilgi vermeyi hedeflemiştir.

Felsefede imkân, kelâmı hudûs, tasavvufta keşf ve ilham yöntemleri ekseninde yapılan isbât-ı vâcib çalışmaları zaman içinde belli yakınlaşmalar, ortak terimler ve yöntemler kullanmaya başlamıştır. Özellikle kelâm ve felsefe VII/XIII. yüz yıldan sonra her ne kadar temel tezlerinde ayrışma devam etse de kavramsal ve metodolojik anlamda birbirine yaklaşmıştır. Bu durum bir bütün olarak ulemanın varlık anlayışının muhtevası, Allah'ın sıfatları, O'nun kâinatla ve insanla ilişkisi gibi temel konulardaki yaklaşımlarının tesiriyle oluşmuştur. Öte yandan İslâm toplumlarının muhatap olduğu farklı inançtan kimselere karşı Allah'a iman konusunu sağlıklı bir şekilde anlatabilmek de onları bu duruma zorlamıştır.

İsbât-ı vâcib geleneğinde h. X. yüz yılda yaşayan Devvânî'nin risaleleri kendisinden sonra bereketli bir sürecin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Onun kendisinden önceki çalışmaları ikmal eden risaleleri bütün delil formülasyonlarının ortaklaşa kullanıldığı önemli bir örneği oluşturmaktadır. Nitekim kendinden sonra bu eserler üzerinde yapılan şerh ve hâşiyeler Osmanlı ilim çevrelerinde ciddi anlamda takipçi bulmuş ve bu dönem XX. yüz yılın başlarına kadar yaklaşık beş-altı asır sürmüştür.

XIX. yüzyılın ortalarında başlayan ve literatürde Yeni İlmi Kelâm Dönemi olarak anılan dönemde Batı'da materyalizmin yeniden güçlenmeye başlaması tarihi tecrübeye yaşanan süreçlere benzer yeni bir dönem anlamına gelmektedir. Bu dönemin materyalist akımlarına karşı üretilen isbât-ı vâcib çalışmalarında da delillerin aynı perspektifle birbirlerine yaklaştırıldığını ve birlikte kullanıldığını görüyoruz. Bu dönemin âlimlerinden Ahmed Nûri'nin düşüncelerini incelediğimizde felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin önemli isimlerinin isbât-ı vâcib anlayışlarının temelinde birbirlerine yakınlıkları ve buluşma noktaları dikkatlere arzedilmekte ve nihaî gayede birleştiklerinin altı çizilmektedir.

Yaşadığımız yüzyılda Allah'a iman konusunda yapılacak isbât-ı vâcib çalışmalarının Devvânî'den bu yana takip ettiği birleştirici ve ikmal edici yönteminin daha da güçlenerek ve genişleyerek devam etmesi zorunluluğu her geçen gün artmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Nûri. *İsbât-ı Vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3129, 1a-227b.
- Ahmed Nûri. *İsbât-ı Vâcib*. Filozoflar Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah'ın Varlığı İsbât-ı Vâcib. haz. Süleyman Akkuş-Hülya Terzioğlu. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2018.
- Akkuş, Süleyman. "Ahmed Nûrî'nin Üç Tarz-ı İsbât-ı Vâcibi: Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûflilerin Allah'ın Varlığını İspatlama Yöntemleri". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Editörler: Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019. 261-287.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. "Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. (ed. Cemalettin Erdemci vd.). Ankara: Elis Yayınları, 2019. 287-318.
- Akman, Mustafa. Devvânî'nin el-'Akâ'idü'l-Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2020. cilt: VII, sayı: 2. 681-688.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. İstanbul, 1994.
- Anay, Harun. "Celâleddîn ed-Devvânî". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1994, 9/257-262.
- Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. İstanbul, 2015.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Beşikçi, Mehmet Necmeddin. *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans. 2018.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfi*. sad. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967.
- Büchner, Louis. *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matbaası, ts.)
- Campbell, Keith. "Materialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillian Thomson&Gale, 2005), 6/6-7.
- Celâl Nûri. *Târih-i İstikbâl*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936.
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Demirli, Ekrem. "'Var Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007). 27-48.
- Descartes, Rene'. *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

- Devvânî, Celâleddin. *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâcı Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874.
- Devvânî. *Risâletü isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Risâletü isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Risâle-i Sayha ve Sadâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3685, 107a-118b.
- Devvânî. *Şevâkil el-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-nûr*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Meşhed: y.y., 1411.
- Devvânî. *Risâletü'z-Zevrâ'*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Şerhu Hutbetü'z-Zevrâ'*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî, *Risâle fi Enne İsbât es-Sânî' bi Hudûs el-Âlemi bi İmkânihi*. Yazma. Nurosmaniye Ktp. No: 4909.
- Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Selâsu Resâil. Meşhed. 1411 hş. 312.
- Devvânî, *Akâid-i Adudiyeye Şerhi*. çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.
- Erdem, Engin. "İbn Sina'nın Metafizik Delili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*. 2011. cilt: LII. sayı: 1. 97-119.
- Erdem, Engin. "Ahmed Nuri: İbn Sina'nın İsbât-ı Vacib Yöntemi". *Dinî Araştırmalar*. 2011. cilt: XIV. sayı: 39. 50-69.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1939; a.g.e. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Hücvârî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*. çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. haz. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Füsûsü'l-Hikem*. thk. Ebü'l-Alâ' el-Afîfî. Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- Keith Campbell, "Materialism". *Encyclopedia of Philosophy* (2nd). ed. Donald M. Borchert. 6/6-7. Detroit: Macmillian Thomson&Gale.

- Kuşeyrî, *er-Risâle*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mestcizâde, Mûsâ Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*. thk. Seyyid Bahçıvan. Beyrut: Dâru Sâdır, 2007.
- Pretzl, Otto. “Erken Dönem İslâm’ın Atom Öğretisi”. çev. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 561-575.
- René Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes*. trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Serrâc, Ebû Nâsır. *el-Lüma’*. nşr. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1380-1960.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usul*. thk. Said Abdullatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015.
- Râzî, Fahreddin. *Meâlimu usûli'd-dîn*. haz. Semih Dügaym. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- Tirmizî, Hakîm. *Edebü'n-nefs*. tah. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1993.
- Terzioğlu, Hülya. Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: VII, sayı: 1, 337- 339.
- Toksöz, Hatice. “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (4 Mart 2015), 25-70.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Yaltkaya, M. Şerâfeddin. “Türk Kelâmcıları I: Osmanlılardan Evvel”. *Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 1932.



Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları

Anthropomorphic God Concepts in Kalâm Thought

Yunus ERASLAN

Dr.Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kilis/Türkiye
Assistant Professor Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences, Kilis/Türkiye
aslanyunus@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-2439-1950 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
06 Nisan 2022	06 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
10 Haziran 2022	10 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Yunus Eraslan).

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 (Yunus Eraslan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Eraslan, Yunus. “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”.
Kader20/1 (Haziran 2022), 134-159.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099429> ”

Öz

Kur'ân'ın ulûhiyyet konusunda üzerinde durduğu en önemli mesele şüphesiz tevhîd akidesi olmuştur. Kur'ân ilk muhataplarının zihninde bu doğrultuda bir Tanrı tasavvuru inşa ederken, ilgili ayetlerin anlaşılmasında herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Ancak İslâm düşüncesinin fetihlerle birlikte kadim kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda dinî metinler birbirinden farklı bakış açılarıyla muhatap olmuştur. Bir tarafta dinî metinlerde geçen ve Allah'ı yaratılmışların özellikleriyle tasvir eden ifadeler tevil edilmek suretiyle Allah-insan ilişkisinde süreksizliğe dayalı bir bakış açısı sergilenmiştir. Öbür tarafta ise ilgili metinlerin ifade biçimlerini olduğu gibi anlayarak teville karşı çıkan bir anlayış belirmiştir. Kur'ân'da geçen müteşâbihleri ve haberî sıfatları tenzih-teşbîh ekseninde anlamaya çalışan her iki anlayış da birbirine zıt iki kutbu teşkil etmiştir. Tenzih anlayışı bu tavrıyla Yüce Allah'ın mahiyetiyle ilgili olarak işi zaman zaman bilinmezliğe kadar götürmüştür. Teşbîh anlayışı ise Allah-insan ilişkisinde sürekliliğe dayalı bir anlayışa sebep olduğu için antropomorfik Tanrı tasavvurlarına kapı aralamıştır. Bununla beraber hiçbir fırka açık bir şekilde böyle bir düşüncenin savunucusu olmamıştır. Dolayısıyla onlarla ilgili bu algı daha çok muhaliflerinin iddia ve suçlamaları üzerinden gerçekleşmiştir. Genel olarak bakıldığında tarihi süreçte antropomorfik Tanrı anlayışıyla suçlanan fırka ve mezhepleri üç kategoride incelemek mümkündür. Bunlardan birincisi Şîa'nın aşırı kolları olup, teorik planda bir ulûhiyyet düşüncesine sahip olmaktan çok siyasi fikirlerini güçlendirmek amacıyla bazı söylemler içine girmişlerdir. Onların bu anlayışlarında İslâm'dan önce bölgede varlık gösteren din ve inanç sistemlerinin etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Antropomorfik Tanrı tasavvuruyla suçlanan bir başka fırka ise tecsîm görüşüyle öne çıkan Kerrâmiyye mezhebidir. Allah için cisim ifadesini kullandıkları için muhalifleri tarafından Mücessime olarak nitelenen bu fırka mensupları, bununla antropomorfik bir Tanrı anlayışından çok O'nun varlığına işaret ettiklerini ispat etmeye çalışmışlardır. Bu konuda suçlanan bir başka oluşum ise Haşviyye'dir. Genel olarak dinî metinlerde teville karşı çıkan bu anlayış, müteşâbihler ve haberî sıfatlar için de aynı tavrı sürdürmüşlerdir. Onların bu tavrılarında Mu'tezile'nin tevil ekseni ulûhiyyet anlayışı etkili olmuştur. Esas itibariyle insanbiçimci bir ulûhiyyet anlayışına sahip olmayan Haşviyye ekolü, dinî metinlerdeki ifadeleri olduğu gibi kabul ederek maksadını sorgulamadıkları için doğal olarak böyle bir suçlamaya karşı karşıya kalmışlardır. Bu makalede antropomorfizm kavramı din ve felsefe açısından ele alındıktan sonra her üç anlayış da kendi kaynakları temel alınarak antropomorfizm bağlamında incelenecektir. İlgili fırkaların görüşleri muhaliflerinin söylemleriyle karşılaştırılarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda muhaliflerince tevhîd inancıyla bağdaşmayan bir Tanrı inancına sahip oldukları iddia edilen ancak düşünce yapılarında İslâm öncesi ve sonrası sosyal, kültürel ve dinî faktörlerin etkili olduğu anlaşılan fırkaların ulûhiyyet anlayışları kendi bağlamında ve tarafsız bir şekilde anlaşılmasına çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler:Kelâm. Antropormizm, Şîa, Kerrâmiyye, Haşviyye, Teşbîh, Tecsîm.

Abstract

Undoubtedly, the most important issue that the Qur'an focuses on regarding divinity has been the creed of tawhid. While the Qur'an was constructing a vision of God in this direction in the minds of its first interlocutors, there was no problem in understanding the relevant verses. However, as a result of the encounter of Islamic thought with ancient cultures and civilizations with the conquests, religious texts have been addressed with different perspectives. On the one hand, a viewpoint based on discontinuity in the relationship between God and man has been displayed by interpreting the expressions in religious texts that describe God with the characteristics of creatures. On the other hand, an understanding has emerged that opposes interpretation by understanding the expressions of the related texts as they are. Both understandings, which try to understand the mutashabih and khabari attributes in the Qur'an on the axis of tanzih-tashbih, constituted two opposite poles. Proponents of tanzih sometimes took the matter into obscurity regarding the nature of Almighty Allah. Proponents of tashbih have on the other hand, has opened the door to anthropomorphist god conceptions, since it Paves the way towards a conviction based on continuity in the God-human relationship. However, no sect has openly advocated such an idea. Therefore, this perception about them was mostly based on the claims and accusations of their opponents. In general, it is possible to examine the sects accused of anthropomorphist god understanding in three categories in the historical process. The first of these is the extremist branches of the Shi'a, and they have developed some discourses in order to strengthen their political ideas rather than having a theoretical idea of divinity. It is understood that the religion and belief systems that existed in the region before Islam had an impact on their understanding. Another sect accused of the anthropomorphic God concept is the Karramiyya sect, which stands out with its tajseem view. Members of this sect, described by their opponents as Mujassema because they used the word "body" for God, tried to prove that they by using that word, were pointing to the existence of God rather than an anthropomorphist

understanding of God. Another denomination accused in this regard is the Hashwiyya. This understanding, which is against interpretation in religious texts in general, maintained the same attitude for mutashabih and khabari attributes. Mu'tazila's understanding of divinity based on interpretation was effective in their attitudes. The Hashwiyya school, which basically did not have an anthropomorphic understanding of divinity, naturally faced such an accusation because they did not question their purpose when accepting the expressions in religious texts as they were. In this article, after discussing the concept of anthropomorphism in terms of religion and philosophy, all three understandings will be examined in the context of anthropomorphism based on their own sources. It will be tried to reach a conclusion by comparing the views of the relevant sects with the discourses of their opponents. In this context, it is claimed by the opponents that they have a belief in God that is incompatible with the belief of tawhid. However, the understandings of divinity of the sects, which seem to be influenced by pre-Islamic and post-Islamic social, cultural and religious factors, will be tried to be understood in their own context and in an impartial way.

Keywords: Kalām, Anthropomorphism, Shi'a, Karramiyya, Hashwiyya, Tashbih, Tajseem.

Giriş

Yunanca insan anlamına gelen anthropos ve biçim, şekil anlamına gelen morphe kelimelerinin birleşiminden oluşan antropomorfizm, beşerî niteliklerin beşer dışındaki varlıklar için kullanılması anlamına gelir. Başka bir açıdan bu kavram beşer üstü varlıkların beşer şekil ve özelliklerine bürünmesini veya beşerî niteliklerle vasıflandırılması inancına denk gelir.¹ İslâmî literatürde daha çok “teşbîh” kavramıyla ifade edilen antropomorfizm (insan biçimcilik) terimi “mânevî varlıkları fizikî şekilde, özellikle de insan biçiminde düşünme, insana ait özelliklerin başka bir varlığa aktarılması” manasına karşılık gelir. Tanrıların hayvan suretine benzetilmesine “thériomorphism” ya da “zoomorphisme”, insan ve hayvan suretine birlikte benzetilmesine de “thérianthropism” adı verilir.² Bu kavram Tanrı ve insan açısından iki şekilde tanımlanmış olup; ikincisi diğerine göre daha ön palandadır. Birincisi insanbiçimcilik olup, insanın dışındaki varlıklara insana ait özellikler yükleyerek aralarında benzerlikler kurmaktır. İkincisi ise gücünün ve bilgisinin insandan üstün olduğuna inanılan Tanrı'nın biçim ve özellik bakımından insana benzediğini iddia eden görüştür.³ Tanrı'nın yaratılmışlara benzetilmesi şu şekillerde gerçekleşmiştir: Zahiri görünüşü itibarıyla Tanrı'ya insanda bulunan organlar nispet ederek O'nu insan şeklide tasavvur etmek; insandaki konuşma, görme ve işitme gibi özellikleri Tanrı'ya atfetmek; Tanrı'yı insana ait duygularla tanımlamak ve Tanrı'nın insan idrak ve algısının objesi olarak görmektir.⁴

İnsan ile insanın dışındaki varlıklar arasında ittihat görüşünü savunan çoğu düşünce okulunda insanın dışındaki varlık alanlarına beşerî özellikler atfetme⁵ anlamına da gelen antropomorfizmin tabiatta varlık gösteren canlı, eşya ve hadiselerin bir ruhunun olduğunu iddia ederek bu varlıklara tapmayı hedefleyen animizmle⁶ de irtibatı vardır. Zira antropomorfizm ilk aşamada insandaki güçlerin sübjektif olarak varlığa aksettirilmesi veya varlıkta aranması şeklide tezahür etmekte

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Antropomorfizm”, 63.

² Ömer Faruk Harman, “Teşbîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560.

³ Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), “Antropomorfizm”, 24; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), “İnsanbiçimcilik”, 209.

⁴ Ömer Faruk Harman, “Teşbîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560-561.

⁵ Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), “Antropomorfizm”, 59.

⁶ Demir-Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, “Animizm”, 20.

olup; bu durum başlangıç aşamasında animizm sonrasında ise insanbiçimciliktir. Animizm çocuklarda ve bazı ilkel topluluklarda, antropomorfizm ise ilkel dinlerde, mitolojilerde ve mitolojik düşüncenin hâkim olduğu felsefelerde görülmüştür. Ancak düşünce sisteminin geliştiği aşamada büyük felsefelerde, değişik kavramsal yapılarda varlığını sürdürmüştür.⁷

Antropomorfik anlayışların hedefinde insanın Tanrıyı anlama çabası vardır. Zira antropomorfik anlayışlar tarih boyunca ontolojik farklılığa bağlı olarak aşkın ve yüce bir Tanrı düşüncesini hep insanî algı ve düşünce sınırları içerisinde tutmak istemişlerdir. Yapılan tanımlardan anlaşıldığına göre bir tarafta Tanrı'nın insana benzetilmesi diğer taraftan ise insana Tanrısal özellikler atfedilmesi suretiyle meselenin çift taraflı bir karaktere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla bazen Tanrı aşkın olmasına karşın için özellikleriyle ön plana çıkarılarak beşerî bir konuma indirgenmiş, bazen de insan beşerî özelliklerinden sıyrılarak ilahî bir konuma çıkarılmıştır. Yaratılmışlar açısından bakıldığında Tanrı aşkın ve yüce olmakla birlikte şekil yönünden insana benzetilmekte ve ona insanî özellikler atfedilmektedir. Bu düşünce şeklinde Tanrı, kişiliğe sahip bir varlık olarak kabul edilir ki, bu aynı zamanda yüceltilmiş insan şahsiyetini anımsatır. Bunun tam karşısında konumlanan tenzih düşüncesi ise Tanrı kişilikten çok kişiselliğe sahip bir varlık olarak kabul edilir. Bu ikisi arasındaki fark ise Tanrının kedisine mahsus özellikleriyle beşerin algı ve düşüncesinin üstünde olduğu iddia edilir ki; bu durumda onu idrak edememek gerçek idrak olarak anlaşılır. Buna göre birincisinde Tanrı idrake açık bir şekilde antropomorfik bir bakış açısıyla anlaşılmaya çalışırken, ikincisinde onun aşkın ve yüce bir varlık olması hasebiyle idrak edilemeyeceği vurgulanır. Bu münasebetle antropomorfizm, geniş bir açıdan bakıldığında beşerî özelliklerin beşer olmayan varlıklara izafe edilmesini, daha dar ve hususi bir açıdan ise Tanrı'nın beşer şekil, mahiyet ve özellikleriyle vasıflandırması inancını savunmuştur. Burada temel mesele Tanrı'nın aşkın ve yüce özellikleriyle bilinemezliği olup, bu durumu doğru bir şekilde anlayamayan insan, onu hep aşkın ve yüce özelliklerinin dışında beşer düşünce kalıplarıyla algılama yoluna gitmiştir. Bu durumda O'nun bilinemezliği ve idrak edilemezliği insanda antropomorfik içkinliğe sebep olmuştur.⁸

Antropomorfizmin aşkın ve yüce bir Tanrı inancının karşısında, ucu açık bir şekilde çok tanrılı bir sistemde şirke kadar varan bir özelliğe sahip olması⁹ ve insanlık tarihinde birçok din, düşünce ve felsefede kendisine alan bulması hasebiyle kendi içinde bir tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan birincisi insanla Tanrı arasındaki farkı en alt düzeye indirgeyen dolayısıyla Tanrı ile insan arasında ciddi bir farkın olmadığını kaydeden katı antropomorfizmdir. Nitekim erken dönemde ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime gibi oluşumlar, naslarda yer alan ve hâdis varlıklara özgü bazı ifadeleri gerçek anlamıyla Tanrıya atfetmelerinden dolayı katı antropomorfik bir tavır içine girmişlerdir. İkincisi sınırlı antropomorfizm olup, Tanrı hakkında analogi yoluyla konuşmamıza olanak sağlar. Üçüncüsü ise Tanrı hakkında konuşmanın imkânsızlığını ve bu doğrultudaki yargıların anlamsız olduğunu savunan felsefi anlayıştır. Bu üçlü tasniften yalnızca ikincisi teistik

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 119-120.

⁸ Ruhullah Öz, *Antropomorfik Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 17-18.

⁹ Fahreddin Râzî, *Esâsu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm/Allah'ın Aşkınlığı*, çev. İbrahim Coşkun, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 39.

dinlerin ilgi alanına girmektedir. Zira semavi dinlerin kutsal kitaplarında bu bağlamda sınırlı bir antropomorfizmden bahsetmek mümkündür.¹⁰

İslâm'dan önce birçok din, felsefe ve ideolojide antropomorfik Tanrı tasavvurlarına rastlamak mümkündür. Başta eski Yunan din ve mitolojileri olmak üzere beşerî dinlerin hemen hepsi antropomorfik bir yapıya sahiptir. Zira bu din ve felsefelerde tabiat güçleri birbirinden farklı tanrılarla özdeşleştirilip şahsileştirilerek, insanî şekillerde tasvir edilmiştir.¹¹ Bunun yanında Babil inanç sistemlerinde mevcut olan gnostizm ve senkretik fikir akımlarında, Yahudi Kabalasında ve Hıristiyan teolojisinde antropomorfik Tanrı tasavvurları görülebilir.¹² Fakat Grek ve Roma medeniyetlerinde varlık gösteren dinlerde antropomorfizmin bahsi geçen dinlerden daha bariz olduğu söylenebilir. Mezopotamya, Grek, Roma dinleriyle Uzakdoğu'nun çağdaş çok tanrılı dinlerinde Tanrı tasavvuru insan biçiminde şekillenmişken; Nil havzasının eski dinlerinde ise Tanrı tasavvurunun insan ve hayvanın karışık biçimde olduğu görülür.¹³

Semavi dinlerin kutsal kitaplarının genel karakteristiği olan ılımlı antropomorfizm, din dili açısından Tevrat, Zebur ve İncil'de daha baskın bir anlayış haline gelerek içselleştirilmiştir. Bu bağlamda Yahudi antropomorfizminin en temel karakteristik yönü, teville gerek kalmayacak şekilde Tanrı'ya beşerî özellikler nispet etmektir. Dolayısıyla insanbiçimci Tanrı tasavvuru Yahudiler arasında yaygın bir inanış olarak onların tabiatı haline gelmiştir. Zira suret, sözlü olarak görüşüp Tanrı'nın kelâmına mazhar olma, O'nun Sina'ya inişi, Arş'a istiva etmesi ve açık bir şekilde görülmesi örneklerinde olduğu gibi Tevrat müteşâbih fikirlerle doldurulmuştur.¹⁴ Bu itibarla Yahudiliğe ait dinî metinlerde insanbiçimci vasıflandırmaların fazlalığı ve Tanrı ile ilgili olarak içkin anlayışın aşkın düşünceden çok olması, bu dinin en katı antropomorfikler olarak nitelenmesine sebep olmuştur. Bu sebeple başta Râzî ve Şehristânî olmak üzere çoğu âlim, antropomorfizmi Yahudiliğin en belirgin vasfı olarak kaydetmişlerdir.¹⁵

İslâm'dan önceki semavi dinler Tanrı tasavvurları açısından karşılaştırıldığında, Hıristiyanlığın Tanrı tasavvurunun Yahudiliğe oranla daha antropomorfik olduğu söylenebilir. Nitekim Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan teslis, ittihat ve hulûl düşüncesi neticesinde insana tanrısal özelliklerin atfedildiği görülmektedir.¹⁶ Dinî metinlerde tahrif ve bu metinlerin yanlış okunmasına sebep olan din dili, Ehl-i Kitabın antropomorfik Tanrı tasavvurunda etkili olmuştur.¹⁷ Hıristiyanlığın Yunan felsefesiyle irtibatı da bu konuda bir başka etkidir. Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki nüans ise birincisinde insanın tanrılaştırılması, ikincisinde ise Tanrı'nın insanlaştırılmasıdır.¹⁸

¹⁰ Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak ilişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 153-154.

¹¹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, "İnsanbiçimcilik", 209.

¹² Ülken, *Varlık ve Oluş*, 120.

¹³ Ömer Faruk Harman, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/561.

¹⁴ Ebü'l-Feth Abdilkerim eş- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'lmiyye, 1992/1413), 1/96, 2/232.

¹⁵ Öz, *Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 25.

¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Münâzaratün fi'r-reddi ale'n-nasârâ*, thk. Abdülmecid Neccâr (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1986), 21-34

¹⁷ Abdulfettah b. Salih Kudeyş el-Yafî, *et-Tecsim ve'l-Mücessime* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirîn, 2010), 292.

¹⁸ Öz, *Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 30.

İslâm'dan önce Cahiliye Arap toplumunda da antropomorfik Tanrı anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Her ne kadar bu coğrafyada Hz. İbrahim'den kaynaklı tevhîd inancının tohumları mevcut olsa da sonraki süreçte sosyal, siyasi ve ekonomik birçok sebebe bağlı olarak antropomorfik Tanrı anlayışının yaygınlaştığını görmekteyiz. Yaratıcı vasfıyla Allah, aşkın, yüce, kullarından uzak ve erişilmesi mümkün olmayan bir konumda kabul edilmiştir. Bu aşamada Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisinin kendisine ilahî vasıfların yüklendiği aracı varlıklar tarafından yürütüldüğüne inanılmıştır. Dolayısıyla Cahiliye Arap toplumu aşkın ve yüce bir Tanrı inancına sahip olmakla birlikte, Tanrı'nın yanında aracı ve şefaathçi rollerinin gereği olarak putlara da tanrısal özellikler atfedilmiştir. Bu münasebetle cahiliye Arap toplumunda bir taraftan tenzihe dayalı aşkın ve yüce bir Tanrı'nın varlığı kabul edilirken, öbür tarafta şirke varan antropomorfik bir Tanrı tasavvurunun hâkim olduğunu söylemek gerekmektedir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanan Cahiliye Araplarının putlara ibadet etme sebeplerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: 1- Cahiliye Arabı erişilmez kabul ettiği yüce Allah'a ulaşabilmek amacıyla şefaathçi olarak kabul ettiği putlara tapmıştır. 2- Allah nezdinde çok değerli olan putlar O'nun hoşnutluğunu kazanmaya vesile kabul edilmiştir. 3- Her birine ayrı misyonların yüklendiği putlar, Allah adına yeryüzünde tasarrufta bulunmaları hasebiyle O'nun bu dünyadaki vekili konumundadır. Buna bağlı olarak O'nun putlar vasıtasıyla yaşama ilgili tasarrufta bulunduğu kabul ediliyordu. 4- Putlara tapmanın bir başka nedeni de onların faydalarının yanında zararlarından da emin olmaktır.¹⁹

Modern dönemde Batı'da antropolojiye dayalı teoloji anlayışı içine giren önemli isimlerden Ludwig (Andreas) Feuerbach (1804 -ö. 1872) bu konudaki görüşleriyle dikkat çekmiştir. Ona göre "Tanrı bilinci insanın özbilincidir, Tanrı'nın idraki insanın kendini idrak etmesidir. İnsanı Tanrı'sından ve Tanrı'sını da insandan dolayı teşhis edersin; her ikisi de birdir. İnsan için Tanrı olan şey, kendi tını, kendi ruhudur ve insanın tını, ruhu, yüreği de kendi Tanrı'sıdır. Tanrı insanın açığa çıkmış iç dünyası, kesinkes kendisidir; din insanın gizli değerlerinin merasimle açığa vurulması, en içten gelen düşüncelerinin itirafı, sevgisinin gizlerini alenen ikrar etmesidir."²⁰ Bu bağlamda onun özelliği teolojisini antropolojik olarak tasavvur etmek suretiyle soyut Tanrı düşüncesinin insanı yüceltmek amacıyla insanbiçimci bir şekle sokulmasıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı insanı kendi suretinde ve benzerliğinde yarattığına göre aynı zamanda kendi suretinde ve benzerliğinde yaratılmış bir insan eseridir. Bunun nedeni, insanın dünyanın varlığına anlam verme çabası içinde kendi kozmogonik ve teogonik mitlerini yaratmasıdır. İnsanlık özünde insanî olan niteliklere yabancılaşmakta ve bunları aşkın ve yüce olan bir varlığa nispet etmektedir. İnsanın özü olan, erdem ve değer olarak kabul ettiği şeyler Tanrı'ya atfedilmiştir. Bu insanî yabancılaşma ve ilahî yaratılış sürecinden sonra insanlık, yaratılan varlığa yaratıcı bir güç atfetmiş ve bu konunun yüklemi haline gelmiştir. Kutsal antropolojikleştirme süreci, insanın kendi doğasında ilahi olarak kabul ettiği şeyleri Tanrı'ya atfederek, Tanrıların insan doğasına bürünmesine ve bir insan gibi davranmasına imkân sağlamış böylece insan doğasını ve etkinliğini ilahi olanın konumuna yükseltmiştir. Esas itibarıyla Cahiliye Arap toplumunun soyut ve erişilemez bir Tanrı tasavvuruna karşı yaptığı şey de bundan farklı değildir. Yani Tanrı yarattığı varlıklara benzetilmek suretiyle erişilen bir varlık olduğu gibi insan da tanrısal bir konuma

¹⁹ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 17-19.

²⁰ Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayıncılık, 2008), 48.

yerleştirilmektedir. Feuerbach'ın ifadesiyle "Tanrı, aslında bir talebin, dileğin nesnesidir; o, talep edildiği, içten arzu edildiği, istendiği için, tasarlanmış, düşünülmüş, inanılmış bir varlıktır. Çünkü tanrıların doğası insani dileklerin doğasına denk düşer."²¹

Netice itibarıyla insanlık tarihinde tenzihe dayalı olarak erişilemez, idrak edilemez, aşkın ve yüce Tanrı tasavvurlarının insanın algı ve ilgi alanına çekilerek somutlaştırılmaya çalışıldığı antropomorfik Tanrı anlayışları birçok din ve düşünce akımlarında varlığını sürdürmüştür. Bu anlayış hemen her toplumda kendisini çeşitli derecelerde hissettirmiş olsa da özellikle İslâm'ın neşet ettiği Ortadoğu coğrafyasında varlığı daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Dinî metinlerde bu düşünceyi destekleyen yeterli veri olsa da, fetihlerle birlikte İslâm'ın ve Müslümanların antropomorfik Tanrı tasavvurlarına kaynaklık etmiş kadim kültür ve medeniyetlerle teması neticesinde, bu anlayışın çeşitli fırka ve mezhepler içinde tezahür ettiği görülmektedir. Bu itibarla İslâm düşüncesinde antropomorfik Tanrı tasavvurlarını Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye olmak üzere üç kısımda inceleyeceğiz.

1. Müşebbihe

Kelâm ilminde teşbîh, zâtî ve sıfatları bakımından Allah ile yarattıkları arasında ortak, benzer ve denk yönler olduğunun iddia edilmesi anlayışı olup,²² Allah'ın mahiyeti ve keyfiyeti bakımından zatının dışındakilere, zatının dışındakilerin de Allah'a benzediğini kabul eder. Bu münasebetle teşbîh, Tanrı ile insan arasında bir yakınlaştırma ve benzerlik kurma eylemi olup beşer idrak sınırları içinde bulunan şeyleri Tanrı için de mümkün görüp bu doğrultuda bir muhayyile oluşturmak demektir.²³ İslâm düşüncesinde teşbîhin hangi inanç şekillerini içine aldığı konusunda muhtelif fikirler ortaya konulmuştur. Bu fikirleri yarattıklarına ait sıfatları Yüce Allah'ın zâtına nispet etmek; O'na zâtından ayrı manalar ve kadîm vâsfa sahip sıfatları nispet etmek; Allah'ın mahiyetinin ve keyfiyetinin olduğunu iddia etmek ya da cisme ait özellikleri O'na atfetmek; O'nun görülebileceğine ve konuştuğuna inanmak; ilâhî fiillerin hikmet, amaç, güzellik, çirkinlik gibi yönlerden insanların fiilleriyle aynı olduğunu söylemek; haberî sıfatları zâhir anlamlarıyla kabul etmek; Allah'a ait sıfatlardan birini yaratıklara izâfe etmek şeklinde sıralayabiliriz.²⁴

Metafiziğin ve teolojilerin en önemli konusu olan Tanrı'nın anlaşılması meselesi genellikle tenzih ve teşbîh ekseninde gidip gelmiştir. Bir taraftan varlığına inanılan Tanrı'nın mutlak, aşkın ve yüce oluşu, beşerî donanım ve idrak seviyesiyle ölçülemeyecek şekilde vurgulanırken; öbür taraftan da O, bir takım sembol ve benzetmelerle insanın akıl ve his dünyasına yakınlaştırılmaya çalışılmıştır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki; tevhîd akidesine dayalı dinler, Tanrı'nın bilinmesi ve O'nunla ilgili olumlu ifadeler kullanılmasını kabul etmektedirler. Zira teşbîh dili antropomorfizme sebep olacağı düşüncesiyle eleştirilen bir anlatım şekli olsa da esas itibarıyla Tanrı'nın yarattıklarına benzediğini iddia etmemektedir. Öte yandan bu anlatım şekli Tanrı hakkındaki düşünceyi asıl içeriğinden saptırmadığı sürece kaçınılmaz olup, teşbîh dilini kullanmadan Tanrı'dan söz etmek imkânsız hale gelmektedir. Burada insanın değer yargıları ve ihtiyaçlarını merkeze alan bir dil kullanan antroposentrizmle insana ait bazı özelliklerin Tanrı'ya atfedilmesi

²¹ Ludwig Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayıncılık, 2015), 50.

²² Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), "Teşbîh", 315.

²³ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, 76.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/558-559.

anlamına gelen antropomorfizmi birbirinden ayırmak gerekmektedir.²⁵ Bu münasebetle İslâm inanç geleneğinde olumsuz bir imaja sahip olan teşbîh anlayışı esas itibariyle insan doğasının sahip olduğu özelliklerle irtibatlıdır. Zira sınırlı algılama ve idrak yeteneğine sahip olan insan, tevhid akidesinin tenzihe dayalı aşkın, yüce ve erişilemez Tanrısını kavramakta zorlanmaktadır. Hâlbuki insan varlığına inandığı bu Tanrı'yı idrak etmek, yaşam alanında görmek ve hissetmek, onunla ilgili bir fikre sahip olmak ve onunla iletişime geçmek istemektedir. Dolayısıyla teşbîh anlayışının semavi dinlere ait kutsal kitaplardaki Tanrı anlatımıyla kendisini refere ettiği söylenebilir. Her ne kadar bu anlatım şekli vahyin ilk muhatapları tarafından teşbîh akidesiyle sonuçlanacak şekilde anlaşılmamış olsa da İslâm'ın farklı kültür ve medeniyetlerle temasa geçtiği fetihler dönemiyle birlikte bunun bir krize dönüştüğü söylenebilir. Zira İslâm'dan önceki inanç ve kültürlerin antropomorfik düşünce yapısı, kutsal kitaplardaki Tanrı'yla ilgili teşbîh ve temsilleri gerçek anlamlarıyla anlayarak teolojilerini bu minvalde inşa etmişlerdir.

Yeni Müslüman olan ve Arapçanın inceliklerine vâkıf olmayan bazı Müslümanlar, Kur'ân'ı öğrenme ve anlama çabası içine girdiklerinde insanbiçimci bir yanlışa düşebilmişlerdir. Allah'ın insana benzer biçimde temsil edilmesinin yaygın olduğu dinlerden gelen bu yeni Müslümanların zihinlerindeki insanbiçimci tarzda düşünme alışkanlığını silip atmaları zor olmuştur. Bu süreçte Mu'tezile aşkınlığı savunmak amacıyla ilahî sıfatların harfi harfine değil de mecazi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmüştür.²⁶ Bununla beraber şunu ifade etmek gerekir ki; sayıları azınlıkta olan aşırı fırkaların dışında teşbîh anlayışı önemli bir probleme sebep olmamıştır. Çünkü ontolojik farklılıklar sebebiyle Allah ile yaratılmışlar arasında benzerliğin gerçekleşmesi imkân dahilinde değildir. Bu bağlamda bir benzetmenin olabilmesi için benzeyen ve benzetilen varlıkların mahiyetinin bilinmesi gerekmekte olup, Allah için böyle bir durum söz konusu değildir. Erken dönemde bazı fırkaların birbirlerini teşbîh anlayışıyla itham etmeleri bu durumu göz önünde bulundurmamaları, yanlış kıyas yapmaları veya mezhebin görüşlerini temel alıp doğru bir yaklaşım sergilememelerinden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki teşbîhle suçlanan fırkalar da bunu savunmadıkları gibi inkâr etmişlerdir. Bu bağlamda dinî metinlerde teşbîhi andıran bazı ifadelerin avamın Allah inancını pekiştirmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.²⁷ Zira teşbîh inancı genellikle avam kesiminde yaygın olup, ilim ehli ve kültürlü kişilerde mevcut olmamıştır. Görülen varlıkla görülmeyeni birbirinden ayırma özelliği ve görülen için mümkün olan halin görülmeyen için mümkün olmayacağı anlayışı insanın doğasından çok ilim seviyesi ve kültür düzeyiyle ilişkilidir. Bundan dolayı bazı ilkel dinlerde Tanrı insanbiçimci bir şekilde tasavvur edilmiştir. O halde avam kesimi teşbîh düşüncesine yatkın olup, dinî metinlerde Allah ile ilgili var olan bir takım müteşâbih ifadeler bu anlayışın önünü açmıştır.²⁸

Teşbîh anlayışının kökeni ve kaynağı hususunda genel olarak iki görüşten bahsedilebilir. Bunlardan birincisine göre İslâm düşüncesinde teşbîh akidesi din dışı unsurlardan kaynaklı olmayıp, ayet ve hadislerde geçen haberî sıfatlardan ötürü dahili bir sebebe bağlı olarak bizzat İslâm'ın kendisinden neşet etmiştir.²⁹ Buna göre teşbîh anlayışının evvela Şîî fırkalar içinde zuhur

²⁵ Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 63-64.

²⁶ İsmail R. el-Farûkî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 38.

²⁷ Yavuz, "Teşbîh", 40/559.

²⁸ Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 73.

²⁹ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 204.

ettiği fikri, realiteye ters olup, bu düşünce ilkin “Haşviyye” olarak bilinen hadis taraftarları içinde zuhur etmiş, daha sonra Şîî ve Sünnî fırkalar arasında yayılmıştır. Zira Şîa'nın aşırı kolları tarafından ileri sürülen hulûl ve imamların tanrısallığı öğretileri gibi, tevhîd akidesiyle bağdaşmayan görüşler, başta İmâmiyye olmak üzere ana akım mezhepler tarafından disipline edilmiştir. Sonraki süreçte bu anlayış yalnızca Nusayrîlik ve Dürzîlik gibi ana akım dışı aykırı gruplar tarafından sürdürülmüştür.³⁰

İkinci görüşe göre ise bu akide dış kaynaklı olup, başta Yahudilik olmak üzere fethedilen bölgelerin İslâm öncesi din ve kültürlerinde yaygın olan antropomorfik Tanrı anlayışı, Gulât-ı Şîa ve aykırı akımlar kanalıyla İslâm düşüncesine dahil olmuştur. Teşbîh anlayışının dış kaynaklı olduğunu savunan anlayış, meseleyi bir adım daha ileriye götürerek, esas itibarıyla teşbîhle birlikte tenzih anlayışının da köken itibarıyla din dışı unsurlardan beslendiğini ve etkilendiğini iddia etmektedir. Buna bağlı olarak İslâm düşüncesine benzer şekilde Yahudilik'te de Müşebbihe ve Münezzihe fırkalarının olduğu kaydedilmiştir. Bu münasebetle Müslüman toplumlarla iç içe yaşayan Yahudi inanç ve kültürü Tanrı tasavvurunun inşası bağlamında İslâm düşüncesini etkilemiştir

Şehristânî'nin kaydettiğine göre teşbîh Yahudilerin tabiatı haline gelmiş olup, Müşebbihe kendi görüşleri doğrultusunda Yahudilerden iktibas ettikleri birçok asılsız rivayet uydurmuştur.³¹ Bağdâdî ise Müşebbihe'yi iki kısımda değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi Zât-ı ilahîyi ikincisi ise O'nun sıfatlarını yaratılmışların zat ve sıfatlarına benzetmişleridir. Allah'ın zatını yaratılmışların zatına benzeten fırkalar genel olarak Gulât-ı Şîa'dır. O'nun sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetenler ise Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Gulât-ı Şîa gibi muhtelif fırkalardan teşekkül etmektedir.³² Buna göre erken dönemde teşbîh konusunda Gulât-ı Şîa'nın öne çıktığı görülmektedir. Zira erken dönemde daha çok Gulât içinde gelişen Şîî nazariye, kendi siyasi görüşünü temellendirmek ve güçlendirmek için çeşitli argümanlar kullanarak dış etkenlere daha açık hale gelmiştir.

1.1. Gulât-ı Şîa

İslâm düşüncesinde teşbîh anlayışının ilk olarak ve genellikle Gulât-ı Şîa'da ortaya çıktığı kaydedilmiştir. Zira Gulât, müteşâbih ayetleri referans alarak, ekseriyetle antropomorfizme eğilimli bir bakış açısıyla Tanrı'nın doğası üzerine kurgular yapmıştır. Buna bağlı olarak Allah'ın zatının değişik biçimler ve varlıklar şeklinde tezahür eden bir ruh veya nur olduğunu iddia etmişlerdir. İlahi öz başta imamlar olmak üzere insan bedenine girmiş veya hulûl etmiştir.³³ Bu itibarla imamlar hakkında sahip oldukları aşırı fikirlerle onları insanlık mertebesinde ilahlık mertebesine yükseltmişlerdir. Bu bağlamda imamları Tanrı'ya benzettikleri gibi, Tanrı'yı da insana benzetmişlerdir. Şehristânî'nin kaydettiğine göre onların bu görüşlerinin kaynakları Hulûliyye, Tenâsuhiyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık'a dayanır. Çünkü Yahudiler Tanrı'yı yaratılanlara, Hıristiyanlar yaratılan Tanrı'ya benzetmişlerdir. Benzer düşünceler Şîa'nın aşırı kolları arasında yayılmış ve bazı imamların Tanrılığını iddia etmelerine sebep olmuştur. Asıl

³⁰ Farhad Daftary, *İsmailîler Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002), 106.

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96.

³² Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 169-142.

³³ Daftary, *İsmailîler*, 102.

olarak Şîa'da ortaya çıkan teşbîh anlayışı daha sonra Ehl-i Sünnet'in bir bölümünde etkili olmuştur.³⁴

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde genellikle siyasi ve sosyal olaylara angaje olarak yapılan Gulât-ı Şîa'nın hususi olarak bir ulûhiyyet nazariyesinden bahsetmek mümkün değildir. Bu dönemde ekseriyetle imamet nazariyesini güçlendirmek amacıyla ya imamların Tanrısal özelliklere sahip olduklarını ya da Hıristiyanlık'taki hulûl anlayışı gibi Tanrı'nın imamların bedenlerine girdiğini ifade etmek suretiyle imamlara ulûhiyyet atfetmiştir.³⁵ İmamın otoritesini meşrulaştırmak ve haklılaştırmak için ortaya atılan bu Şîî nazariyeye göre imamların Allah'la özel bir irtibatları vardı. İmamla Allah arasındaki bu özel ilişki ya hulûl düşüncesinde olduğu gibi ilahî ruhun imamda tezahür etmesi ya da imamın Allah adına dünyaya hükmeden ikinci bir Tanrı olarak kabul edilmesiyle gerçekleşmiştir.³⁶ Nitekim Müşebbihe içinde Hulûliyye eğiliminde olanlar da Yüce Allah'ın bir insanın suretinde görünmesine inanmışlardır³⁷ Bu durumda İslâm inanç tarihinde teşbîh anlayışının ilk defa kendilerine nispet edildiği Gulât, bununla ulûhiyyete dair bir nazariye oluşturmaktan daha çok imamet nazariyesini güçlendirmeyi amaçlamıştır.

Gulât-ı Şîa içinde teşbîh düşüncesinin kaynağı noktasında tam bir mutabakat sağlanamamıştır. İlk Abdullah b. Sebe'ye nispet edilen bu anlayış, Mugîre b. Saîd el-İclî, (öl. 119/737) Beyân b. Sem'ân, (öl. 119/737) Yunus b. Abdurrahman el-Kummî, Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânüttâk) (öl. 160/777 [?]) ve Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) gibi Şîîler tarafından kabul edilip yayıldığı düşünülür. Bu isimlere göre Allah, organlardan oluşan nurdan kadîm bir bedenden ibarettir.³⁸ Söz konusu isimlerden ilki olan Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali'nin ulûhiyyeti iddiası ile ortaya çıktığı ifade edilse de³⁹ bu ismin gerçek mi yoksa anakronik bir şahsiyet mi olduğu meselesi tartışmalı olup açık değildir. Bu bağlamda bu isimlendirmenin konjonktürel sebeplere bağlı olarak, aykırı akımların fikir ve eylemlerine karışan kişi gruplar için kullanıldığı değerlendirilmektedir.⁴⁰ O halde Gulât içerisinde teşbîh düşüncesini öncelikle Beyân b. Sem'ânve Mugîre b. Saîd el-İclîetrafında incelemek gerekmektedir.

Yukarıda sayılan isimlerden Allah'ın keyfiyetiyle ilgili olarak sistematik bir yapıda ilk olarak görüşünü ortaya koyan Beyân b. Sem'ân'dır.⁴¹ Kaynaklarda geçtiğine göre Beyân, Hz. Ali'nin ulûhiyyetine hükmederek, Allah'ın bir cüz'ünün ona hulûl edip Allah'la birleştiğini (ittihâd) öne sürmüştür.⁴² Onun iddiasına göre Tanrı nur olup, sureti insan şeklindedir. O'nun insanlar gibi uzuvları vardır ve yüzünün dışındaki tüm uzuvları fanidir.⁴³ Taraftarlarından bazıları onun ilah olduğunu, Hulûliyye mezhebinde olduğu gibi Tanrı'nın ruhunun sırasıyla peygamber, imamlar ve

³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96, 1/176-177.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 1/280.

³⁶ Daftary, *İsmailîler*, 102-103.

³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99.

³⁸ Yavuz, "Teşbîh", 40/558.

³⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 177-178.

⁴⁰ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/134.

⁴¹ Şerafettin Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/28.

⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96, 1/151.

⁴³ Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 119; Abdulkadir Geylânî, *el-Gunye li Talib Tarik el-Hak*, çev. Abdulkadir Akççek (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2012), 260.

Ebû Hâşim'den kendisine hulûl ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁴ Beyân gibi Abdullah b. Harb de hulûl anlamında bir ulûhiyyet iddiasında bulunarak, Tanrı'nın bir nurdan ibaret olduğunu ve bu nurun Muhammed ibnü'l-Hanefiyye'den kendisine intikal ettiğini ileri sürmüştür.⁴⁵ Ancak Tucker'e göre Beyâniyye gerçekte böyle bir fikirle meşgul olmamıştır ve burada imamlarla ilgili olarak ifade edilen durum sürekli hulûl kavramıyla aynı anlamda değildir.⁴⁶

Gulât içinde Beyân'la çağdaş olan Mugîre b. Saîd el-İclî de teşbîh anlayışına sahip bir kişidir. Nitekim o, Tanrı'nın başının üstünde nurdan bir taç olan adama benzediğini, organlarının harfler biçiminde olduğunu ve kalbinden hikmet fışkırdığını iddia ettiği için teşbîh düşüncesinde aşırıya gittiği kaydedilmiştir. Mugîre'ye göre Tanrı avucuna kullarının iyi ve kötü fiillerini yazmak suretiyle kötü fillere gazaplanıp terlemiştir. Bu terden zulmet ve acı ile saf ve tatlı olmak üzere iki derya oluştu. Bu deryaya nazar ettiğinde yansımasını gören Tanrı, bunu almak istediye de uçarak yok oldu. O da yansımasının gözlerini çıkarıp bundan bir güneş var etti ve yansımasını yok etti. Tanrı bütün her şeyi adı geçen deryalardan yaratırken, kötülere acı deryadan iyileri ise tatlı deryadan var etti. Sonra insanların gölgesini yarattı ki, gölgesi yaratılan ilk insan Hz. Muhammed'tir.⁴⁷ Tucker'e göre Mugîre'nin bu şekildeki Tanrı anlayışı Sâbiîler/Mandeanlar'ın Tanrı anlayışıyla benzerlik göstermektedir.⁴⁸ Onun sözlerinden ulûhiyyet konusunda Ezille (gölgeler) anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Gulât'tan bir başka isim olan Ebû Mansûr el-İclî'nin (öl. 123/741 [?]) iddiasına göre Yüce Allah kendisini semaya çıkarmış, eliyle başını okşamış, onunla Farsça veya Süryanice "Ey oğulcuğum" diyerek konuşmuş sonra da yeryüzüne indirmiştir.⁴⁹ O, Hz. Ali'ye ulûhiyyet atfettiği iddiasını, onun semadan düşmesiyle gerekçelendirmiştir.⁵⁰ Sonraki süreçte Mugîre b. Saîd el-İclî'nin izinden giden Ebû'l-Hattâb el-Esedî (öl. 138/755 [?]) de imamların peygamber hatta ilah olduklarını iddia etmiştir. Ona göre ulûhiyyet nübüvvet üstünde bir nur, nübüvvet de imamet üstünde bir nur olup, yeryüzü bu nurlardan boş kalmaz.⁵¹ Hişâm b. el-Hakem el-Vâsîfî (öl. 179/795) ile Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîki'nin (öl. m. 8. yüzyılın sonları) taraftarlarından olan Hişâmiyye de Gulât içinde değerlendirilip teşbîh anlayışını savunan fırkalar arasında yer almaktadır.⁵²

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere erken dönemde Şîa'nın aşırı kolları özellikle imamet nazariyelerini güçlendirmek amacıyla ulûhiyyet konusunda aşırıya varan antropomorfik görüşleri savunmuşlardır. Bu fırkaların ulûhiyyet anlayışlarının özetini sunan Yunus b.

⁴⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181; İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 124.

⁴⁵ İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 125.

⁴⁶ William F. Tucker, "Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîi Aşırıları", çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 222.

⁴⁷ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 6-9; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182-183.

⁴⁸ William F. Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Mugîre İbn Sa'id ve Mugîriyye", çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 209.

⁴⁹ İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 125-126; Ebû Halef (Ebû'l-Kâsım) Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Merkezü İstişârâtü İlmî ve Ferhengî, 1360), 46; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012), 78.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/182.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/183.

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/187; Bu konularda derli toplu bir çalışma için bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005)

Abdurrahman (öl. 204/819-820) bu konuda iki şeye temas eder. “Birincisi onlara göre Yüce Allah, dilediği kişiye dilediği şekilde onların görebileceği kadar kendisini insan olarak gösterir. Ancak o bu yönüyle bir insan değildir. İkincisi Allah zatı ve mahiyeti itibariyle, mekân tutulan yerde mekân tutan Kutsal Ruh’tur. O, ya kendi sıfatıyla ya da başkasının sıfatıyla var olur. Mahlukata karşı örtülü olmakla birlikte zatı ve görünüşü itibariyle bilinen cismani bir alete dönüşebilir. Zira Allah, kendisini zahir ve bâtın olarak nitelendirmiştir. Kutsal Ruh O’nun bâtını olup, mahlukatın ihtiyaç duyduğu vakit sıfat olarak bâtına izafe edilen cisim de zahiridir. Kutsal Ruh bir sebep olup, bu sebebin inceliği ancak bilinen başka bir sebeple anlaşılır. Dolayısıyla Kutsal Ruh sükûn halinde ve bâtındır. Zahir ise bâtına izafe edilen cisim olup, cisim olması hasebiyle yer, içer, uyur, hasta olur ve acı duyar. Ancak Kutsal Ruh için bunların hiçbirisi düşünülemez.”⁵³ Şu hâlde Gulât’ın ulûhiyyet anlayışıyla ilgili olarak iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki hulûl ve ittihat anlayışı diğeri de Tanrı’nın bir nur olup insan suretine bürünmesidir. Şimdi bu iki konuyu ayrı ayrı inceleyelim.

Fahreddîn er-Râzî’nin kaydettiğine göre Müşebbihenin muhakkik (âlim) kesimi, Allah’ın nur suretinde olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁴ Tanrı’nın bir nur olduğu iddiası aynı zamanda O’nun yüce, aşkın ve erişilemez yönüne işaret etmektedir. Böyle soyut ve idrak edilmesi mümkün olmayan bir Tanrı, esas itibariyle bir şekli olmadığı halde insanı kendi suretinde yaratmıştır veya kendisini insan suretinde açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla Allah’ın kendisini insan suretinde açığa çıkarması hakiki değil mecazi anlamdadır. Beyân’ın açıklamaya çalıştığı, bu ulûhiyyet anlayışı tam olarak kavranamadığı için, onun Allah’ı cisim olarak gördüğü, insan şeklinde tasvir ettiği ve yaratıcının organları olduğunu iddia ettiği şeklinde kayıtlar düşülmüştür. Oysa onun anlayışında yüce yaratıcı saf nurdan ya da ışıktan ibaret olup, maddi bir gerçekliğe sahip değildir. O, mahlukatın idrak edebilmesi için kendisine insan şekline bir suret vermiştir. Bu suret gerçek olmayıp zatıyla da kaim değildir. Bu anlayış büyük oranda Ortadoğu’nun gnostik dinlerinin Tanrı tasavvurlarının bir yansıması olarak gözükmektedir. Beyân, senkretik Ortadoğu kültürünün geliştirmiş olduğu ulûhiyyet anlayışının bir türünü İslâmî versiyonda açığa çıkarmıştır. Zira gnostik dinlerde ve Beyân’ın ulûhiyyet anlayışında kendisine ulûhiyyet atfedilen şahıslar esas itibariyle Tanrı’nın kendisi değildirler. Tek ve saf nurdan ibaret olan Tanrı anlayışı, Yeni Eflatunculuğun da etkisiyle aşırı tenzihe dayalı bir düşünceye dönüşmüş olup, Tanrı’nın yaratma ve tecelli etmenin ötesinde bir işlevi yoktur.⁵⁵

Hulûl kavramına gelecek olursak, İslâm dininin de içinde bulunduğu birçok dinde varlığından bahsedilen bu anlayış, Tanrısal bir gücün bir gayeyi hedefleyerek, genellikle beşer kısmen hayvan şeklinde tamamen ya da parçalı bir şekilde tecessüm etmesi anlamına gelir. Bu münasebetle hulûl ile yalnızca biçim değiştirme kastedilmeyip, Tanrısal gücün görünmek ve bilinmek amacıyla yaratılmışların bedeninde tezahür etmesi söz konusudur.⁵⁶ Bir cisimde müşahhas olma halini ifade eden hulûl anlayışı sıfatlar konusunda Müşebbihe’nin nazariyesinin temelini oluşturmuştur. Bu

⁵³ Kummî, *Kitâbu’l-makâlât ve’l-fırak*, 62.

⁵⁴ Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, 38.

⁵⁵ Ali Avcu, *İslâm’ın İlk Marjinaleri Gulât-ı Şîa* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 188-189.

⁵⁶ Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340.

münasebetle Rafizî fırkalar, nübüvvet ve imamet nazariyelerini bu anlayış doğrultusunda inşa etmişlerdir.⁵⁷

Hulûl anlayışı İslâm düşüncesinde genellikle ikiye ayrılmıştır. Birincisi Mutlak/Umumi/Küllî hulûl olup, Cehmiyye'den bir gruba nispet edilen bu görüşe göre, Yüce Allah zâtıyla her şeye hulûl ettiği gibi her yerde de bulunur. Bu hal, meleklerin insan bedeninde şeytanların da hayvanlarda tecessüm etmesine benzetilebilir. İkincisi ise Muayyen/Hususi/Cüz'î hulûl olup, Allah'ın zât ya da sıfatlar bakımından belirli bir kişi ya da eşyaya geçiş yaptığını öne süren anlayıştır. Bu kısım da güneşin ışığının şeffaf bir nesnede aksetmesine benzetilebilir. Bu düşünce suyun kaba girmesi gibi Lâhût'un Nâsût'a hulûl ettiğini iddia eden Hıristiyan dinine ait bir görüştür. Buna benzer şekilde Gulât da Allah'ın Hz. Ali ile onun soyundan gelen imamlara hulûl ettiğini iddia etmiştir. Hulûl, hulûl edilen varlığın kemâline bağlı olarak Tanrı'nın zatının tamamıyla veya onun parçalarından birisiyle gerçekleşir.⁵⁸ Gulât'ı hulûlle ilgili olarak yapılan bu tasnif bağlamında incelemek konuyu daha aydınlatıcı olacaktır. Burada öncelikle ittihat anlamına gelen Tanrı'nın belirli bir canlı ya da nesneye hulûl etmesiyle, güneşin bir nesnede aksetmesi anlamındaki cüz'î hulûlü birbirinden ayırarak, Gulât'ın bunlardan hangisini kabul ettiğini belirlemek gerekmektedir. Yukarıdaki tasniften de anlaşılacağı üzere Gulât Tanrı'nın bir şahıs ya da nesnede tecessüm veya tecessüd etmesi anlamında mutlak hulûlü savunmamıştır. Onların kabul ettiği hulûl anlayışı tecessüm veya tecessüden çok güneşin ışığının yansıması gibi Allah'ın peygamber ve imamlarda tecelli etmiş halidir. Dolayısıyla bu anlayışta beşerde ortaya çıkan Tanrısallık Allah'ın bizzat kendisi değil sadece bir yansımasından ibarettir.

Gulât'ın hulûl düşüncesini doğru bir şekilde anlayabilmek için öncelikle onların varlığı ontolojik olarak zahir-batın, madde-mana ya da ruh-beden şeklinde ikiye ayırdıkları düalist anlayışlarına bakmak gerekmektedir. Bu ayırımı göre zahir/madde/beden içinde yaşadığımız fiziki âleme aitken, batın/mana/ruh ilahî âlemden gelmekte olup kaynağını oradan almaktadır. İnsan da bu ontolojide bedenî fizikî âleme, ruhu ilahî âleme ait olan düalist bir yapıya sahiptir. Gulât düşüncesi Hermetik ve Gnostik geleneklerde olduğu gibi insanın eşref-i mahlukat olduğundan yola çıkarak onun ilahî âlemdeki en yüce varlık olan Allah'ın bir meseli ya da sureti olduğunu kabul etmiştir. Zira başta Allah olmak üzere ilahî âlemdeki varlıklar nurani oldukları için onların maddi bir şekil ve suretleri yoktur. Dolayısıyla Allah ilahî âlemi kavrayabilmeleri için maddi âlemi onun bir sureti ya da misali tarzında yaratmıştır. İnsanı ise Allah'ı kavrayabilmesi için kendi suretinde yaratmıştır. Bu durumda insanlar Allah'ı ve ilahî âlemi onun sureti olan maddi âlemden yola çıkarak kavrayabilirler. Öte yandan ilahî âlemin işlerini sevk ve idare etmekle görevli olan Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin nurları yeryüzüne Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin suretinde yansımış ve onların bedenlerinde tezahür etmiştir. Buna göre onlar yeryüzünün işlerinin sevk ve idaresinden en üst düzeyde sorumlu varlıklar olup, varlıklarını imamlara tecelli ederek sürdürmüşlerdir. İlahi âlemde Tanrısallık özelliklere sahip varlıkların tecelli ettikleri varlıklar da Tanrı olarak adlandırılmıştır. Fırak geleneğinde anlatıldığı gibi Tanrı'nın tecessüm ettiği beden aslında maddi ve beşerî olup, burada yalnızca hulûl edilen kişinin ruhunun Tanrılaştırılması söz

⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96, 1/9-10.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/342; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/178, 2/362; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, thk. Amir Cezzâr-Enver Baz (Kahire: Dârü'l-Vefâ, 2005), 2/107, 281.

konusudur. Şu hâlde ilahî âlemdeki varlıkların söz konusu isimlere tecelli etmek suretiyle maddi âleme yansımaları gerçek anlamda onları Tanrılaştırmadığı gibi bu isimler beşer olma özelliklerini sürdürürler. Zira ilahî âlemdeki varlıkların maddi âleme tecelli etmesi bu isimlerde bedenleşmesinden çok enerjisini o kişiye geçirmesi anlamına gelmektedir.⁵⁹

Netice itibarıyla erken dönem Şîa'nın aşırı kollarına ait Tanrı tasavvurunu doğru bir şekilde tahlil edebilmek için epistemolojilerinin temellerini oluşturan gnostik düalizm ve kökleri Platon'un âlem anlayışına kadar giden ezille anlayışı ya da gölgeler nazariyesini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Buradan hareketle Gulât-ı Şîa'nın antropomorfik Tanrı tasavvurunda insanı gerçek Tanrının yerine koymak söz konusu olmayıp, ilahî âlemde en yüce varlık olan Tanrı'nın insana yansımalarıyla maddi âlemin en yüce varlığı konumuna yükselmesi amaçlanmaktadır. Bu durumda kendisine ulûhiyyet atfedilen kişinin maddi âlemle ilgili otoritesi kendisinden kaynaklanmayıp, ilahî âlemde her şeyin yaratıcısı ve kaynağı olan Tanrı'nın kendisine tecelli etmesiyle elde etmektedir. Bu durumda maddi âlemde bir takım insanlarla ilgili ulûhiyyet iddiaları, gerçek anlamda o kişilerin tanrılığını savunmaktan ziyade, ilahî âlemdeki gerçek Tanrı'nın yeryüzüne tecelli etmiş ve maddi forma girmiş halini ifade etmektedir.

Maddi formlardan uzak ve beri olduğu için idrak edilemeyen soyut Tanrı, madde âleminin somut algı düzeyinde görünür hale gelmektedir. Dolayısıyla ulûhiyyet atfedilen kişiler mecazi anlamda ilah olup, gerçek ilah madde âleminin ötesindeki aşkın yüce ve erişilemez olan Tanrı'dır. İnsanlar görünen âlemde yola çıkarak anlayabildiği için asıl yaratan onların algı alanına giren görünür bir ilahla irtibatlandırılarak ortaya çıkarılır. Bunun neticesinde imamlar düalist bir kimliğe sahip olduklarından dolayı zahiren insan olup herhangi bir ilahlık söz konusu değildir. Ancak batınî olarak Tanrı'ya idrak edebilecekleri bir ayna mesabesinde Tanrı'nın yansımalarından ibaret oldukları için ilahtırlar. Bu ilahlık onun somut halinden çok ona yansıyan gerçek ilaha nispet edilmiştir. Zahirdeki somut şekil ise, Tanrı'nın kendisini insanların algı düzeyine göre beyan etmesinden başka bir şey değildir.⁶⁰

2. Mücessime

Ehl-i Sünnet düşüncesinde genellikle sözlük ve terim anlamları birbirinden farklı olsa da teşbîh ve tecsîm fikirleri ile Müşebbihe ve Mücessime oluşumları antropomorfizm bağlamında birlikte değerlendirilmiştir. Ancak başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere bazı alimler bu iki kavram ve oluşumu birbirinden ayırmışlardır. Râzî'ye göre Allah'ın mekâna, cihete muhtaç bir cisim olmakla birlikte O'nun zatında ve hakikatinde diğer cisimlerden farklı olduğu fikirleri teşbîh anlayışına muhaliftir. Zira denklik teşbîh manasını gerektirmez. Dolayısıyla Mücessime'nin veya Kerrâmiyye'nin Müşebbihe içinde değerlendirilmesi yanlıştır.⁶¹ Bu durumda Mücessime'yi Müşebbihe'den ayırarak müstakil bir başlık altında değerlendirmek daha anlamlı olacaktır.

İslâm düşüncesinde antropomorfik Tanrı tasavvurunun bir yönünü Mücessime ile özdeşleştirilen Kerrâmiyye mezhebi oluşturmuştur. Bu mezhebin teorisyenlerine ait eserler günümüze

⁵⁹ Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinaleri*, 362-367.

⁶⁰ Ali Avcu, "Bâtınî Ekolleri Anlamda Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 105-106, 110-112, 121.

⁶¹ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 226, 231.

ulaşmadığı için onların ulûhiyyet anlayışlarıyla ilgili olarak doğrudan bilgi alma imkânı ortadan kalkmıştır. Bu boşluk genellikle Kerrâmiyye'nin karşısında muhalif unsuru teşkil eden Eş'arî fırak geleneğine ait eserlerle doldurulmuştur. Bu da tarihi süreçte Kerrâmiyye'nin itikadî görüşleriyle ilgili ortaya konulan bilgilerin tarafsızlığını sorgulamayı gerektirmiştir. Zira erken dönemde kelimeler terim anlamlarını henüz kazanmadığından bazı ifade biçimleri muhalif fırkalar tarafından eleştiri konusu olmuş ve bu durum ötekileştirme aracı haline gelmiştir. Burada Kerrâmiyye'nin ulûhiyyet anlayışını Ehl-i Sünnet'in iki önemli kolunu teşkil eden Eş'arî ve Mâtürîdî penceresinden anlamaya çalışmak durumundayız.

Kerrâmiyye'nin ulûhiyyet anlayışı, bölgenin tarihsel arka planında mistik ve antropomorfik Tanrı anlayışının İslâm'la birlikte geldiği aşamayı göstermesi bakımından önemlidir. Kerrâmiyye'nin tecsîmle itham edilmesinde onların bazı görüşleri etkili olmuştur. Örneğin Muhammed b. Kerrâm 'Azâbü'l-ğabr adlı eserinde, Allah'ın zatın ve cevherin birliği olduğunu ifade etmiş, ancak taraftarları halkın tepkisinden çekindiklerinden O'nun için cevher ifadesini kullanmak yerine cisim kelimesini kullanmışlardır. İbn Kerrâm aynı eserde Yüce Allah'ın arşa temas ettiği ve arşın O'nun mekânı olduğunu yazmış, ancak taraftarları temas yerine mulâkât kelimesini kullanmışlardır. Onun tepki çeken bir başka görüşü de mabudun yaratılmışlar için mahal teşkil ettiği fikridir.⁶² Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre İbn Kerrâm'a nispet edilen tecsîm içerikli bazı ifadeler muhtemel eleştiriler düşünülerek farklı ifade kalıplarıyla söylenmiştir. Bu bağlamda mezhebin sonraki taraftarları ortaya çıkan eleştirilerden dolayı, kullanılan ifade kalıplarını tevîl ederek, cismin diğer cisimler gibi olmadığını ve bundan kastın "zâtı ile kâim" varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda muhalif fırkalar bir niyet sorgulaması içerisine girerek eleştirilerinin dozunu artırmışlardır.

Eş'arî fırak geleneği Kerrâmiyye'yi başlangıçta sıfatları ispat bağlamında Sıfâtiyye'den kabul etmekle birlikte, sıfatlar konusunda aşırılığa kaçmasından dolayı tecsîm ve teşbîhle itham etmiştir.⁶³ İsferyînî ve Bağdâdî'ye göre Kerrâmiyye tecsîm görüşünü Senevîler'den (Mecusiler) almıştır.⁶⁴ Neşşâr ise Bağdâdî'nin onların görüşleriyle Ashâbu'l-Heyula'nın görüşleri arasında benzerlik kurmasından⁶⁵ hareketle, Kerrâmiyye'nin Eflatun'un görüşlerine dinî bir kisve giydirip değiştirdikten sonra bunu olduğu gibi takdim ettiğini ifade etmektedir. Buna göre Kerrâmiyye tamamen Eflatuncudur.⁶⁶ İbn Kerrâm, maddenin birliğini savunan Revâkiyye (Stoa) felsefesini benimsemiş olup daha sonra İbn Arabî ile sistematik hale gelen vahdeti vücûd anlayışına öncülük etmiştir. Zira Kerrâmiyye'nin "Allah'ın her cihette namütenahi bir cisim olduğunu"⁶⁷ ve "O'nun zatın ve cevherin birliği olduğunu"⁶⁸ iddia etmesi, dolaylı olarak vahdet-i vücûd ve hulûl fikrine götürmüştür. Başka bir deyişle Kerrâmiyye, gerçekte Allah'ın yegâne cisim, kendisinin dışındakilerin ise yalnızca Allah'ın zatında meydana gelen araz veya fiillerden ibaret olduğunu,

⁶² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 160-161.

⁶³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99.

⁶⁴ İsferyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 111; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 160.

⁶⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 162.

⁶⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/40.

⁶⁷ İsferyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 111.

⁶⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

bundan dolayı Allah'ın kendisinde her şeyin aksettiği biricik ayna olduğunu savunarak, vahdet-i vücûd fikrine zemin hazırlamıştır.⁶⁹

Fahreddîn Râzî'nin kaydettiğine göre Kerrâmiyye mensupları, teşbîhçi olmakla birlikte Allah'ın uzuv ve organlarının olduğunu ileri sürmemişlerdir. Onların teşbîh potasında değerlendirilmesinin sebebi, Allah'ın arşın üzerinde olduğunu söylemeleridir. Onlar cisim ifadesiyle Allah'ın parçaların birleşmesiyle ve uzuvların bir araya gelmesiyle var olduğunu kastetmediklerini, bununla O'nun kendi kendine yettiğini ve mekândan münezzehe olduğunu ifade etmek istediklerini beyan etmişlerdir. Râzî, cisim ifadesiyle amaçları buysa tartışmanın manada değil, lafızla ilgili olduğunu belirtmektedir. Ancak Râzî, hakikatte Allah'ın mürekkebe ve müellef, cihetlerde yayılan uzun, geniş ve derin olduğuna inandıkları için O'nun hakkında "cisim" lafzını kullandıklarını, korku ve takiyye yapmak amacıyla bunu açıkça söylemediklerini kaydeder.⁷⁰

Eş'arî kelamcıları içerisinde Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) Kerrâmiyye ile Mücessime'nin arasını ayırarak; Kerrâmîlerden bir kısmının cisim kavramını "mevcûd" anlamında kullanırken diğer bir kısmının ise cisimle "kendi başına var" olan anlamını kastettiğini belirtmiştir. Cürçânî'ye göre her iki anlamlandırmada da tartışma yalnızca isimlendirmede olup; cisim lafzının Allah için kullanılıp kullanılmayacağındadır. İsmi söylemenin dayanağı ise dinin bildirmesidir. Hâlbuki burada dinin bildiri söz konusu değildir. Öte yandan Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın somut bir şekilde cisim olarak nitelendirilebilmesi için bir mekâna bağlı, mürekkebe, hâdis ve cisimlerin bütün ya da bir kısım sıfatlarıyla vasıflandırılması gerekir.⁷¹ Hanefî-Mâtürîdî gelenekte Pezdevî de Cürçânî gibi düşünerek, Kerrâmiyye'nin Allah için cisim ifadesini gerçek anlamıyla kullanmadıklarını, bununla mevcut anlamını kastettiklerini belirtir.⁷²

Mâtürîdî'ye göre cisim iki anlamda kullanılabilir. Birincisi gerçek anlamdaki cisim olup, böyle bir kullanım Allah için caiz olmayıp, Kerrâmiyye de böyle bir mana kastetmemiştir. İkincisi ise bir şeyin varlığını ortaya koymanın dışında bilinen bir mahiyetinin olmadığıdır. Mâtürîdî'ye göre cisim kelimesini ispat anlamında kullanmak yaygın olmamakla birlikte böyle bir kullanım Allah için câizdir.⁷³ Dolayısıyla bununla Allah'ın yaratılmışlara benzetilme ihtimali kabul edilemez bir durumdur. Nitekim o Allah için naslarda geçen isimlendirmelerin câiz olmasını da yaratılmışlara benzemeyi kastetmeme şartına bağlamıştır.⁷⁴ Hanefî-Mâtürîdîliğin önde gelen simalarından olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de cisim ismini Allah için kullanıp; bununla zâtıyla kâim ve birleşik (mürekkebe) olmayı kastedenler ile kendileri arasındaki farkın manada değil de sadece isimlendirmede olduğunu kaydederek Kerrâmiyye'nin bu görüşte olduğunu ifade eder.⁷⁵

⁶⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/36, 40.

⁷⁰ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 39, 97-98.

⁷¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, nşr. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Yayınları, 2015), 3/49.

⁷² Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 34, 259.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 91.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 91.

⁷⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Şağul (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 28.

Meseleye Kerrâmiyye tarafından bakacak olursak, onlar Allah için kullanılan “şey” kelimesiyle “cisim” kelimesi arasında bir bağlantı kurarak her iki kelimenin de mevcut anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.⁷⁶ Zira “şey” kelimesi ile Allah’ın varlığı (ispat) kastedildiği gibi cisim kelimesi ile de Allah’ın varlığı ve zâtı ile kâim olduğu kastedilmektedir.⁷⁷ Bu bağlamda İbnü’l-Heysen (ö. 4. asrın sonları ile hicri 5. asrın başları) Kerrâmiyye’ye yönelik teşbîh ve teccîm suçlamalarına karşı kendi görüşleriyle Mücessime ve Müşebbihe’nin arasını ayırmaya çalışmıştır. Onun bu bağlamdaki sözleri şöyledir: “Bizim yöntemimiz, Kur’ân’da Allah için ne kullanılıyorsa teşbîhte bulunmaksızın ve keyfiyetini tayin etmeksizin onu kullanmak; Kur’ân ve haber (hadîs) neyi reddediyorsa onu reddetmektir. Allah hakkında Müşebbihe ve Mücessime’nin kullandığı şeyleri kullanmayız.”⁷⁸ Şu hâlde Kerrâmiyye teorisyenleri teccîm anlayışında olmadıklarını ispatlamak için büyük bir gayret sarfetmişlerdir.

3. Haşviyye

Haşviyye genellikle “dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayı teşbîh ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyen kimseler” olarak tanımlanmıştır.⁷⁹ Bu bağlamda katı antropomorfik anlayışı dillendiren haberleri sahih olarak kabul edip, olduğu gibi açıklayan bir kısım Hadis ehli hakkında genellikle aşağılamayı amaçlayan bu anlayışla, konunun keyfiyeti ortaya konulmadan Allah için antropomorfik tabirler tecviz edilmiştir.⁸⁰

Haşviyye anlayışının menşeiyle ilgili olarak Muhammed Zâhid el-Kevserî’ye göre Raşid halifeler döneminde bazı Yahudi ve Nasrani ruhbanlarla Mecûsî din adamları Müslüman olduklarını beyan etmişler, Raşid halifelerden sonra kendi dinlerinde bulunan İsrailiyât türünden hikayeleri bedevi Araplarla Mevâlî arasında yaymaya başlamışlar. İlimle ilgisi olmayan Arap ve Mevâlî arasında bu tür hikâyeler kabul görerek yaygınlaşmıştır. Anlatılan bu hikâyelerde teccîm ve teşbîh içerikli şeylerin ilahî kökenli olduğuna inanılmaktaydı. Hâlbuki bu hikâyeler İslâm’dan önceki hallerini yansıtmakla birlikte onlar bunu Hz. Peygamber’e nispet ederek dinî hale getirmişlerdir.⁸¹ Aslında Hadis ehli, İslâm öncesi din ve inançların bakiyesi durumundaki menkıbeleri nakleden veya Kur’ân tasvirlerinden yeni menkıbeler türeten kassalara sıcak bakmasalar da belli amaçlar çerçevesinde bunu tolere etmişlerdir. Zira bu tarz hikâye ve anlatımlardaki antropomorfizm, ulûhiyyetle ilişkili olarak dinî metinlerde bulunan huzur-u ilahîyle kişisel irtibat hissini pekiştirmeyi sağlamıştır. Her ne kadar Hadis ehli arasında teşbîh içerikli bu antropomorfik anlayış kabul görmese de naslarda Allah’ı antropomorfik olarak tasvir eden birçok müteşâbih söylem saygı görmüştür.⁸²

⁷⁶ Ebu’l-Muîn en-Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 37.

⁷⁷ Ebû Mutî’ Mekhûl b. Fadl en-Neseî, *Kitâbu’r-red alâ ehli’l-bida’ ve’l-ehvâi’-d-dâlle*, thk. Seyit Bahçıvan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 145, 193, 204.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Mîlel ve’n-nihal*, 1/103-104.

⁷⁹ Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

⁸⁰ “Haşviya”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5A/357.

⁸¹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, “Mukaddime”, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî*, Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 10.

⁸² Marshall G.S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/356

Haşviyye, Şîa ve Ashâbu'l-Hadîs olmak üzere iki farklı ortamda doğup gelişmiş olmakla birlikte, Şîa Haşviyye'sinin öğretisini gizlilik üzere yürüttüğünden farklı düşünce ve eğilimleri bünyesinde barındırdığı, gnostizmin etkisiyle hadislere yüklenmeyecek anlamlar yüklediği görülmektedir.⁸³ Dördüncü asırdan sonra Şîa arasında Mu'tezilî fikirler fazlaca yer bulmuş ve Şîîler tevil konusunda Mu'tezile metodunu kabul edip benimsemişlerdir. Mu'tezilî metodun akla daha yakın olması hasebiyle teşbîh ve hulûl düşüncesinden de uzaklaşmışlardır. Bu dönemlerde Şîîler aralarında teşbîh akımının pek görülmediği zamanlarda, bu düşünce kendilerini Ahmed b. Hanbel'e bağlayan ve taassup derecesinde nasların zahirine sarılan bir kısım Ehl-i Hadis arasında ta son devirlere kadar devam edegelmiştir.⁸⁴

Mezhepler Tarihi açısından bakıldığında Haşviyye muayyen ve müstakil bir fırka olarak öne çıkmamıştır. Bununla beraber lafızcı anlayışı ve katı nasçılığı kabul eden fırkalar içinde bu anlayışın genel adını teşkil ettiği söylenebilir. Bu itibarla Haşviyye'nin temeli akli değersizleştirmek ve önemsizleştirmek suretiyle nakil merkezli bir din anlayışı tesis etmekten ibarettir.⁸⁵ Buna göre meselenin kaynağında birçok disiplinde karşımıza çıkan gelenekçi anlayışla akılcı anlayışın mücadelesi yatmaktadır. Mesele, naslarda varit olan müteşâbihlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde aşırı tenzih taraftarlarıyla teşbîh taraftarları arasında kutuplaşma ekseninde şekillenmiştir.

Mu'tezile'nin başını çektiği tenzihe dayalı düşünce haberî sıfatları tevil etmek suretiyle teşbîhten uzaklaşmaya çalışırken, Ashabu'l-Hadîs ilgili sıfatlarda tevakkuf ederek bu konuda bütün tevil kapılarını kapatmış ve okuyucuyu nasların literal anlamıyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu münasebetle Haşviyye başta inanç konuları olmak üzere dinî konularda nasları zahiri anlamlarıyla kabul edip, üzerinde akıl yürütmeyi reddetmişlerdir. Bu anlayış genellikle "bilâ keyf" doktriniyle ifade edilmiş olup, Hanbelî hadisçilere dayanmaktadır. Arapça'da keyfe (nasıl) sorusu genellikle cismani özellikler hakkında kullanılmış ve "bilâ keyf"le Allah'la ilgili nasılık durumu reddedilmek suretiyle teşbîh içerikli ifadelerle yapılan referanslar, O'na somut özellikler nispet etmeyi kastetmeden zahir haliyle anlaşmıştır. Bu durumda naslarda geçen bir takım ifadeleri literal anlamıyla kabul edip, Allah'ı cismani bir varlık gibi düşünmenin bir mahzuru yoktur.⁸⁶

Ashâbu'l-Hadîs'in haberî sıfatları anlamada bir yöntem olarak kullandığı "bilâ keyf" anlayışı iki amaca hizmet etmiştir: Birincisi, Kuran ve Hadis'in antropomorfik pasajlarının herhangi bir mecazi yorumu reddedilmiş; ikincisi ise tecsîm ve teşbîhe yol açacağından bu metinlerin gerçek anlamda okunması da kabul edilmemiştir. Basit olmasına rağmen, bilâ keyf formülü ek yönleri sahip olup, bu durum onun hiçbir zaman antropomorfik metinleri yorumlamaya girişmediğine dair muhaddislerin bir beyanıdır. Bu nedenle, "metni aynen aktarmak" ve "metni tam olarak eşlik eden jestlerle nakletmek" ifadelerine ek olarak, "metni yorumlamadan" veya "metne kendi kişisel yorumunu eklemekten" de çevrilmelidir. Bu bağlamda Ebu Ubeyd haberî sıfatlarla ilgili rivayetler hususunda üç talepte bulunur. Bunlar söz konusu hadisi sadakatle nakletmek, öğrencilerinin bu

⁸³ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/14.

⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/93-96, 1/176-177; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 216.

⁸⁵ Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 61, 63.

⁸⁶ Binyamin Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 214; Yurdagür, "Haşviyye", 16/426.

metinlerde görünen antropomorfik tanımlamalar hakkında açıklayıcı sorular sormasını yasaklamak ve üçüncü olarak, bu metinleri yorumlamaya yönelik herhangi bir girişimin kesin olarak onaylanmadığını ifade etmek. Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin incelenmesi için de geçerli olan bu üç talep, hadisler hakkındaki gelenekçi söylemin sınırlarını belirlemiş ve erken dönem bilâ keyf formülünü oluşturmuştur.⁸⁷ Bu formül, bir âlimin sahip olabileceği her türlü içsel şüpheyi ve soruyu bastırmış, dinleyicilerden gelen her müdahaleyi susturmuş ve daha da önemlisi, hadisi nakleden muhaddisin konumunu korumuştur. Bunun anlamı antropomorfik metinlerin anlamını veya kökenlerini sormak, sapkın görüşleri savunmakla karşılaştırılabilir. Bu sorular, şüphesiz, Hadis ehlinin gözünde tehlikeli kabul edilmiştir. Çünkü bunlar, araştırmacıyı iki istenmeyen sonuçtan birine götürebilirdi: Haşviye'nin açık ve kaba insanbiçimciliği veya rasyonalistlerin katı aşkıncılığı.⁸⁸

Ashâbu'l-Hadîs yukarıdaki doktrinle bir taraftan müteşâbihlerle ilgili teşbîhçi düşünceye sahip olanlara diğer taraftan da tevilcilere karşı mücadele etmiştir. Ancak onların bu konudaki asıl mücadeleleri az sayıdaki ötekileştirilmiş teşbîhçilerden daha çok bu konuda mecazi yorum taraflarıydı. Watt'ın tespitine göre Sünni kelamcılarının çoğunluğu Kur'ân'da geçen müteşâbih ifadeleri Mu'tezile'nin aşırı tenzih akidesinden farklı bir şekilde ele almışlardır. Bu bağlamda Mu'tezile tarafından Müşebbihe olarak gösterilen isimler esas itibarıyla ilk mütefekkirlerdir.⁸⁹ Dolayısıyla onların ortaya koydukları deliller, antropomorfizme ve mecaza dayalı teville karşı durmanın yanında, Allah'ın mahiyet ve keyfiyet açısından bilinemezliği fikrini güçlendirmeyi amaçlamıştır.⁹⁰ Öte yandan Ashâbu'l-Hadîs'teki bu tevil karşıtlığı hadis-rey ve Arap-Mevâlî çatışmasının bir yansımasıdır. Bunda en etkili unsurlardan birisi Halku'l-Kur'ân tartışmasıdır.⁹¹ Bu düşünceyi ilk defa dile getiren Cehm b. Safvân, aynı zamanda Emevî muhalefetinin önemli isimlerinden olup; Mevâlî'nin haklarını savunmak adına ayaklanan ve Mürcie mezhebinin bu bölgedeki en güçlü liderlerinden biri olarak tanınan Haris b. Süreyc'in (ö. 128/746) veziridir. Bu münasebetle Ehl-i Hadis ve Hanbelî gelenekte mutlak manada bir te'vil karşıtlığından çok Cehmiyye, Mu'tezile ya da daha genelde rey ve kelâm metodunu kullanan çevrelere yönelik bir tepkiden söz etmek daha doğru olur.⁹² Zira Hadis ehli, Muattıla'nın Allah'ın sıfatlarını te'vilde aşırıya gitmesinden dolayı kendi itikâdî görüşlerini ortaya koyarken karşılıklı mücadelenin de tesiriyle tenzih anlayışında esnek davranmıştır.⁹³

Buraya kadar anlaşıldığı üzere Ashâbu'l-Hadîs, nasları literal anlamlarından koparmayarak teşbîh ve tevil tehlikesine karşı korumaya çalışmıştır. Ancak onların bu tavrı sonraki süreçte bazı hadis ehli tarafından teşbîh lehine evrilerek ılımlı bir antropomorfizme dönüşmüştür. Bu durum Ehl-i

⁸⁷ Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam The Challenge of Traditionalism (700-1350)* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 189-190; Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 10/505-506.

⁸⁸ Holtzman, *Anthropomorphism in Islam*, 192-193.

⁸⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 307.

⁹⁰ Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", 215, 217, 225.

⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96-97.

⁹² Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife* 9/3(Kış 2009), 106, 108.

⁹³ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 39.

Sünnet içerisinde tenkit edilmiştir. Nitekim Râzî'nin kaydettiğine göre Haşvîyye, zan ifade etmesinden ötürü müteşâbih ayetlerin tevilinin câiz olmadığı görüşündedirler. Ancak onlar Allah'ın zât ve sıfatlarını kat'î ve yakîn olmayan âhad hadislerle açıklamışlardır. Onların bu konudaki çelişkileri, zan ifade ettiği için müteşâbih ayetlerin tevilini uygun bulmadıkları halde, Allah'ın zât sıfatlarını âhad hadislerle dayandıranları tenkit etmemeleridir.⁹⁴

Ashâbu'l-Hadîs'in bu konudaki yönelimi, Kur'ân'ın tenzihe dayalı tevhîd inancını anlayıp muhafaza etmeye çalışmakla birlikte, bunu tenzih akidesini ortadan kaldıracak bazı durumlara indirgemiş olmalarıdır.⁹⁵ Örneğin Ashâbu'l-Hadîs'ten Haşevî anlayışına meyli olan Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hecmî gibi isimler; Tanrı'nın bazı uzuv ve parçalardan müteşekkil olduğunu iddia etmiş, onun için mekâna bağlı faaliyetleri câiz görmüşlerdir. Bunun yanında Tanrı için dokunmak, kucaklaşmak ve sarılmak gibi eylemleri kabul edip, dinî yaşamda belli bir seviyeye ulaşan Müslümanların hem dünyada hem de ahirette Tanrı'yla kucaklaşacağına inanmışlardır.⁹⁶

Eş'arî'nin kaydettiğine göre Mudar ve Kehmes'in bazı taraftarları, Allah için hulûl fikrini câiz görmüşlerdir. Bunlara göre Tanrı güzel olan bir insanda bulunabilir. Ayrıca rü'yettullâhı dünyada da mümkün görenler, Allah için musafaha yapmak, dokunmak ve ziyaret gibi insanî bir takım eylemleri câiz görmüşlerdir. Onlara göre dininde ihlas sahibi olanlar, Allah'ı dünya ve ahirette kucaklayacaklardır.⁹⁷ İbnü'l-Cevzî de bu konuya temasla hadisçilerin genelinin Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilgili zahiri manaları duyu organlarıyla hissedilir gerçek manalarına hamletmek suretiyle teşbîhe düştüklerini ifade etmiştir.⁹⁸ Zira insanoğlunun özelliğinde bir şey imkân çerçevesinde hakikatine (gerçek manasına) hamledilir. Bir kişi sıfatları mecaza hamletmekten kaçınıyor, teşbîhten imtina ediyor ve bu halde Ehl-i Sünnet olduğunu iddia ediyorsa, onların bu tutumları apaçık bir teşbîhten ibarettir. Zira söz konusu ifadeleri literal anlamına hamletmek; ya mecaz olmadan gerçek manası demektir ki bu teşbîhtir ya da gerçek manasından başka bir manadır ki bu da tevil demektir. Halbuki Selefin yolu teville ve teşbîhe düşmeden tevakkuf etmektir.⁹⁹

Erken dönem teşbîh akidesinde Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî'ye (ö. 150/767) ayrı bir sayfa ayırmak faydalı olacaktır. Haşvîyye içinde adı Müşebbihe ve teşbîhle anılan önemli isimlerden bir tanesi de Mukâtil b. Süleymân olup kaynaklarda onunla ilgili birbirinden farklı rivayetler yer almaktadır. Makâlât türü eserlerde genel olarak Müşebbihe'den sayılan Mukâtil, Şîa'ya, Mürchie'ye ve Zeydiyye'ye de nispet edilmiştir.¹⁰⁰ Mukâtil genellikle sıfatlar konusunda tatile varan aşırı görüşleriyle bilinen Cehm b. Safvân'la birlikte değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Cehm Muattıla, Mukâtil de Müşebbihe olarak nitelendirilmiştir. Bu konuda bir değerlendirme

⁹⁴ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 194-195.

⁹⁵ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/354

⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/94-96, 1/176-177.

⁹⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 214.

⁹⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: et-Tıbaâtü'l-Münîriyye, 1368/1948), 116.

⁹⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Def-u şühbetü't-teşbîh*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 7.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 6-9; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 152-153; Muhammed b.İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 609.

yapan Ebû Hanîfe'ye göre Cehm sıfatları nefyde aşırıya giderek Allah'ın hiçbir şey olduğunu ifade ederken, Mukâtil de isbatta aşırıya giderek Yüce Allah'ı yaratılmışlara benzetmiştir. Bu bağlamda özellikle Horasan bölgesinde Cehmiyye ile Mukâtilye'nin çekişme halinde olduğu görülmektedir.¹⁰¹ Konuyla ilgili olarak bir rivayette muhtemelen kendisine ulaşan şikâyetler üzerine halifenin Mukâtil'e "senin Allah'la ilgili teşbîh içeren sözlerin bana ulaştı" diye sorduğunda Mukâtil'in İhlas Sûresini okuyarak "De ki O Allah tektir... Ben ancak bunu söylerim. Kim benimle ilgili bunun başka bir şey söylerse yalandır." demiştir.¹⁰² Buradan da anlaşıldığı üzere onun yaşadığı dönem itikâdî meselelerin siyasi ve sosyal gelişmelere paralel bir şekilde ilerlediği bir dönem olması hasebiyle, itikâdî konulardaki duruşunu tam olarak tespit etmek mümkün olmamıştır. Onunla ilgili yapılan nitelendirmeler ise daha çok muhalif söylem üzerinden şekillenmiştir.

Mukâtil'in ilmi kişiliğine bakacak olursak İbn Hibbân'ın onun hakkındaki değerlendirmesi önemlidir. İbn Hibbân Mukâtil'in Yahudi ve Hıristiyan'lardan onların kitaplarıyla muvafık olan Kur'ân ayetlerinin ilmini aldığını, onun Yüce Allah'ı yaratılmışlara benzeten bir Müşebbihe olduğunu ve hadis uydurarak yalan söylediğini belirtir.¹⁰³ Bundan Mukâtil'in Kur'ân ayetlerinin tefsiri bağlamında israiliyâttan fazlaca yararlandığı anlaşılmaktadır. Yahudi ve Hıristiyan teolojide antropomorfik Tanrı tasavvurunun kendisine ciddi oranda yer ettiğini göz önünde bulunduracak olursak, Kur'ân ayetlerinin tefsirinde her iki geleneğe de istifade eden Mukâtil'in de müteşâbih ayetlerin tefsirinde benzer bir tavır içerisine girmiş olduğu öngörülebilir. Bununla beraber kendi eserleri incelendiğinde farklı bir tabloyla karşılaşıldığından, onun sonraki kaynaklarda belirtildiğinin aksine aşırı bir antropomorfik olduğu söylenemez. Bazı durumlarda, görünüşte antropomorfik pasajların metaforik bir yorumunu sağlarken, diğer durumlarda onları ya harfi harfine yorumlar ya da hiç açıklama yapmaz. Onun tefsirini yazdığı tarih tam olarak bilinmemektedir. Çünkü ilim hayatının ilk evrelerinde insanbiçimci bir Tanrı görüşüne sahip olması ve daha sonra Kur'ân tefsirini yazdığı sırada fikrini değiştirmesi mümkündür.

Mukâtil'in elimize ulaşan hiçbir eserinde kendisiyle ilgili antropomorfik suçlamasının bulunmaması, ona insanbiçimci görüşler atfeden kaynakların güvenilirliğinden şüphe etmeyi makul kılmaktadır. Bu görüşlerin Mukâtil'e atfedilmesine ancak Mukâtil'in itikâdî duruşuna karşı çıkan akılcı kelamcılarının eserlerinde rastlandığı için bu şüphe kaçınılmaz hale gelmektedir. Bazı kelamcılar, dinî görüşleri kendi teolojik öğretilerine karşı test ederek, müteşâbih ayetleri olduğu gibi kabul eden Mukâtil'i reddetmiş ve olası en kötü suçlamalarla nitelendirmiştir. Aşırı bir insanbiçimciliği teşvik etmekle suçlanmasının elbette birçok siyasi ve teolojik nedeni de vardır. Öte yandan Mukâtil, çoğu ilahiyatçı ve gelenekçinin kaçınma eğiliminde olduğu siyasi güce "çok yakın" görünüyordu. Muqâtil'in siyasi hükümdarlarla ilişkilerinin ve İncil literatürlerine güveninin, onun kötü bir itibarla suçlanmasına önemli bir katkı sağladığını söylemek gerekmektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, İbrahim Zeybek- Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 4/144; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6/505.

¹⁰² İbn Hacer *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/144.

¹⁰³ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/145.

¹⁰⁴ Mun'im Sirry, "Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism", *Studia Islamica*, 3 (2012), 81-82.

Sonuç

İslâm düşüncesinde ulûhiyyet konusunda teşbîh ve tenzih olmak üzere genellikle iki eğilimin birbirinin karşısında konumlandığı görülmüştür. Tenzih dili Allah ile ilgili müteşâbih ifadeleri tevil etmek suretiyle olabildiğince teşbîh ve tecsîm düşüncesinden uzak kalmaya çalışmıştır. Bu durum Allah'ın aşkın ve yüce olması anlamında doğru olmakla birlikte, O'nun tamamen bilinemez olduğu sonucunu doğurmamalıdır. Teşbîh dili ise erken dönemde fetihlerle birlikte İslâm öncesi din ve inançların bakiyeleriyle müteşâbihleri anlamaya çalışarak somut bir Tanrı tasavvuru çizmiştir. Her iki anlayışın da dinî metinlerdeki Tanrı tasavvurunu doğru bir şekilde yansıttığı söylenemez. Meseleye teşbîh açısından bakacak olursak, dinde teşbîh dilini kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmak mümkün olmamakla birlikte, bunun antropomorfizme sebep olacağı endişesinden dolayı bazı mezhepler selb ve tevil yöntemini tercih etmişlerdir. Dolayısıyla burada bir ayırma gitmek zarureti doğmuştur.

İslâm düşünce tarihinde çeşitli fırkalar antropomorfik Tanrı tasavvurunu savundukları yönünde itham edilmiş olmakla birlikte, bunun Şîa'nın aşırı kolları, Kerrâmiyye ve Haşviyye üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Gulât-ı Şîa'nın ulûhiyyet anlayışı hulûl ve ittihat anlayışında yoğunlaşırken, bölgenin İslâm'dan önceki bakiyelerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Tecsîm görüşüyle itham edilen Kerrâmiyye ise antropomorfik bir Tanrı tasavvurundan çok Allah'ın varlığını ispat mahiyetinde bir anlayışa işaret etmiştir. Müteşâbihler konusunda tevil anlayışına karşı "bilâ keyf" doktrinini geliştirerek nasları olduğu gibi anlamayı tercih eden Haşviyye mensupları ise, bu pasif tavırlarından dolayı benzer ithamların muhatabı olmuşlardır. Buna göre antropomorfik Tanrı tasavvuruyla itham edilen fırkalar, aslında bu anlayışın savunucuları olmaktan çok muhalifleri tarafından bu şekilde anlaşılmışlardır. Söz konusu fırkalar ve muhaliflerinin onlarla ilgili iddiaları bir tarafa şu da bir gerçek ki, bizatihi dinî metinlerde antropomorfik bir dili görmek mümkündür. Burada katı antroporfizmin dinî metinlerdeki ifadeleri gerçek anlamıyla alıp, Allah ile ilgili somut tasvirler içine girilmesi din dilinin kabul etmeyeceği bir durum olsa gerektir. Buna karşın ılımlı antroporfizmin temsile dayalı dil anlayışı dinî metinleri çözümlemede daha kabul görmüştür.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Abrahamov, Binyamin. "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri". çev. Orhan Ş. Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 213-226.
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999),57-100.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbu't-Tehzîb*. İbrahim Zeybek-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Avcu, Ali. "Bâtınî Ekolleri Anlamda Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 101-135.
- Avcu, Ali. *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulât-ı Şîa*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet. *Tanrı-Ahlak ilişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. nşr. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Yayınları, 2015.
- Daftary, Farhad. *İsmailîler Tarih ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Emiroğlu, Kudret-Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980.
- Farûkî, İsmail R.. *Tevhîd*. çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Feuerbach, Ludwig. *Hıristiyanlığın Özü*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayıncılık, 2008.
- Feuerbach, Ludwig. *Tanrılarının Doğuşu*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayıncılık, 2015.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Geylânî, Abdulkadir. *el-Gunye li Talib Tarik el-Hak*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2012.

- Gölcük, Şerafettin. “Beyân b. Sem’ân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Harman, “Teşbîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/560-561. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- “Haşviya”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5A/357. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslâm’ın Serüveni*. çev. Metin Karabaşoğlu vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Holtzman, Livnat. *Anthropomorphism in Islam The Challenge of Traditionalism (700-1350)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Def-u şübhâtü’t-teşbîh*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye, ts..
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Telbîsü İblîs*. nşr. Muhammed Münîr ed-Dîmaşkî. Kahire: et-Tıbaâtü’l-Münîriyye, 1368/1948.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbn Nedîm, Muhammed b.İshak. *el-Fihrist*. nşr. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Teymiyye. *Mecmûatü’l-fetâvâ*. thk. Amir Cezzâr-Enver Baz. Kahire: Dâru’l-Vefâ, 2005.
- İsferâyînî, Ebü’l-Muzaffer. *et-Tabsîru fi’l-dîn ve temyîzu fırakati’n-nâciye ani’l-fırakî’l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. “Mukaddime”. *Tebyînü kezîbi’l-müfterî*. Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir. Dîmaşk: Dâru’l-Fikr, 1399/1979.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kummî, Ebû Halef Sa’d b. Abdillâh el-Eş’arî. *Kitâbu’l-makâlât ve’l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Merkezü İstişârâtü İlmî ve Ferhengî, 1360.
- Massignon, Louis. *İslâm Tasavvufu*. çev. M. Ali Ayni. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu’t-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn. *et-Temhîd fi usûli’l-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Şağul. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye, 2006.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn. *Bahrü’l-keîm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebû Mutî’ Mekhûl b. Fadl. *Kitâbu’r-red alâ ehli’l-bida’ ve’l-ehvâi’l-dâlle*. thk. Seyit Bahcivan. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.

- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fıraku'ş-Şî'a*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012.
- Öz, Ruhullah. *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife* 9/3(Kış 2009), 85-110.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahreddîn. *Münâzaratün fi'r-reddi ale'n-nasârâ*. thk. Abdülmecid Neccâr. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm/Allah'ın Aşkınlığı*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Sirry, Mun'im. "Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism". *Studia Islamica*, 3 (2012), 51-82.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Tucker, William F.. "Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Sa'id ve Muğîriyye". çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 203-216.
- Tucker, William F.. "Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîi Aşırıları". çev. Yusuf Benli. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 217-232.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Yafî, Abdulfettah b. Salih Kudeyş. *et-Tecsim ve'l-Mücessime*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/558-559. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed bin Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.



İbn Hazm'a Göre Keramet ve Mahiyeti

The Miracles of Saints (Karāmāt) and Its Natures According to İbn Hāzım

Halil İbrahim BULUT

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye

hibulut@istanbul.edu.tr | orcid.org/0000-0001-5528-9559 | ror.org/03a5qrr21

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

27 Ocak 2022 27 January 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

10 Mayıs 2022 10 May 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

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 (Halil İbrahim Bulut).

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 (Halil İbrahim Bulut).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Bulut, Halil İbrahim. “İbn Hazm'a Göre Keramet ve Mahiyeti”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 160-189. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1063893> ”

Öz

Müslümanlar peygamberlerin varlığını ve mucizelerin vuku bulunduğunu bir iman esası olarak kabul ederler. Salih ya da vefi kimselerden kerametlerin zuhur edip etmeyeceği hususu ise tartışmalıdır. Yüce Allah'ın salih kullarına kalp huzuru, imanda sebat ve bağışlanma müjdesi şeklinde lütufta bulunması tarzındaki manevî kerametın varlığını bütün İslâm âlimleri kabul etmiştir. Ancak ölülerı diriltmek, nesnelerin mahiyetini değiştirmek, cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak, gaybı bilmek, uzak mesafeleri kısa zamanda kat etmek, su üzerinde veya havada yürümek gibi normal şartlarda bir insanın yapamayacağı olağanüstü durumları yapmak tarzındaki kevnî/hissî kerametlerin varlığı ciddi tartışmalara konu olmuştur. Mu'tezilî âlimler başta olmak üzere bazı Sünnî âlimler de kevnî kerametleri reddetmiş, bu tür hadiselerin ancak peygamberler için -Allah'ın izni ve yaratmasıyla- söz konusu olabileceğini ve bunların da mucize diye isimlendirildiklerini savunmuşlardır. Onlar, kevnî kerametın kabul edilmesi durumunda nübüvvet müessesesine ve dolayısıyla mucizenin delil oluşuna hanel gelebileceği kaygısı içindedirler. İşte bu görüşü kabul edenlerden birisi de Endülüs'te yetişmiş meşhur Zâhirî âlim İbn Hazm'dır (öl. 456/1064). O, hârikulâde olayların sadece peygamberler için meydana geleceğini iddia etmiş; salih, sâhir ya da fâcir bir kimsenin hârikulâde işler yapabilmesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Ona göre cevherlerin yoktan var edilmesi, bir varlığın başka bir varlığa dönüştürülmesi ve bunlara benzer hârikulâde olayları sadece yüce Allah yapabilir ve bunları da ancak peygamberlerini desteklemek için yapar. Şayet bu tür hadiselerin peygamberlerin dışındaki kimselerden de zuhur edebileceği kabul edilirse, bu durumda nübüvvetin en önemli delili olan mucize büyük bir darbe almış olur. Bu sebeple İbn Hazm, prensip olarak hârikulâde olayları sadece peygamberlere tahsis etmiş, onların dışındaki hiçbir kimseden mucizeye denk bir hârikulâdenin zuhur etmesini imkân dâhilinde görmemiştir. Bununla birlikte o, Kur'ân ve hadislerde peygamber olmadıkları bilinen bazı kimselere nispet edilen hârikulâde olayların varlığını kabul etmiş ve bunları söz konusu dönemde yaşayan peygamberin mucizeleri olarak yorumlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde de bazı sahâbilerden hârikulâde olayların zuhur ettiğini kabul eden İbn Hazm, bu tür olayların Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte son bulunduğunu iddia etmiştir. İşte bu makalede genel anlamda kerametın imkânı, mahiyeti ve sınırları konusu ele alınmış; Ehl-i hadise mensup bir âlim olmasına rağmen İbn Hazm'ın mucize-keramet ilişkisi, kerametın imkân ve mahiyetine yönelttiği eleştiriler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mucize, Keramet, Hârikulâde, İbn Hazm, *el-Fasl*.

Abstract

Muslims accept the existence of prophets and the occurrence of miracles as a basis of faith. The issue whether miracles will emerge from the righteous or saints is debatable. All Islamic scholars have accepted the existence of spiritual miracles, such as the grace of Allah to his saintly servants in the form of glad tidings, peace of heart and perseverance in faith. However, the existence of sensible (*hissi*) miracles or extraordinary situations that a person would never be able to do under normal circumstances such as resurrecting the dead, changing the nature of objects, talking with inanimate beings and animals, knowing the events of the unseen, reaching long distances in a short time, walking on water or in the air, etc. has been the subject of serious debate. Most notably Mutazilites as well as some Sunni scholars also rejected saintly miracles and they argued that such events could only occur for prophets -with Allah's permission and creation- and that they were called miracles. They are also concerned that if the extraordinary acts of saints are accepted, the institution of prophecy and therefore the proof of the miracle may be harmed. One of those who accepted this view is the famous Zâhirî scholar İbn Hazm (d. 456/1064), who grew up in Andalusia. He claimed that marvelous events would occur only on the hands of the prophets, and he argued that it cannot be possible for a rightful person, saints or wizard to do extraordinary acts. However, he considered the marvelous events attributed to some people -who were not known to be prophets in the Qur'an and hadiths- as the miracles of the prophet who lived in the period in question. İbn Hazm, who accepted that extraordinary events occurred from some of the *şahâba* (Prophet's companions) during the Prophet's lifetime, claimed that it ended with the death of the Prophet. According to him, those who claim that such events took place after the Prophet Muhammad, are liars, dishonest and deceitful people. In this article, the nature and limits of miracles according to İbn Hazm are discussed, and the role he assigned to miracles despite being a scholar of the *ahl al-hadîth* is evaluated.

Keywords: Kalam, Miracle, The Saintly Miracle, Extraordinary Events, İbn Hazm, *al-Fasl*.

Giriş

Genel olarak hârikulâde olayların özel olarak da mûcize ve kerametın imkânı konusu, din ile bilim arasındaki önemli tartışma konularından biridir. Tabiat kanunlarının zorunlu ve değişmez olduğunu ileri süren felsefi doktrinler, madde ötesi alanı kabul etmediklerinden yaratıcı bir kudretin varlığını ve âleme müdahale edebileceğini mümkün görmezler. Ancak fizik ötesi bir alanın olduğunu kabul edenler, peygamberlik müessesesini, vahyi, mûcize ve bir kısım hârikulâde olayların varlığını onaylarlar. İslâm düşüncesi tarihine bakıldığında peygamberlerin varlığı ve mûcizelerin vuku bulduğu bir iman esası olarak kabul edilmiş ve Müslüman olmanın ayrılmaz bir parçası görülmüştür. Bununla birlikte peygamberlerin dışındaki diğer insanlardan bir kısım hârikulâde olayların zuhur edip etmeyeceği hususu bazı tartışmalara konu olmuştur. Klasik kaynaklarda nübüvvet konusunun bir parçası olması bakımından mûcize meselesinin fazlaca işlendiği görülse de keramet konusuna daha az yer verildiği bilinmektedir. Çağdaş dönemde ise genel anlamda keramet anlayışının çalışıldığı müstakil eserler ve makaleler bulunmaktadır. Bu makalede, geleneksel anlayıştan çok farklı olması ve kendine özgü bir bakış açısı sergilemesi sebebiyle İbn Hazm'ın konu hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Makale bu yönüyle özgün bir çalışma özelliği taşımaktadır. Ancak konunun daha iyi anlaşılması ve İbn Hazm'ın görüşleriyle mukayeseler yapılabilmesi adına genel İslâmî anlayışta kerametın nasıl anlaşıldığını özlü bir şekilde ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bilahare İbn Hazm'ın konu hakkındaki görüşleri *el-Fasl başta olmak üzere el-Usûl ve'l-fürû', ed-Dürre fi mâ yecibu i'tikâduhu ve İlmü'l-kelâm alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı eserlerinden hareketle ortaya konulacaktır.

1. Genel Anlamda Keramet ve Mahiyeti Meselesi

Kelime anlamı itibarıyla “şeref, itibar ve cömertlik” gibi anlamlara gelen keramet kelimesi, terim olarak “Allah'ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağanüstü hal” şeklinde tanımlanabilir.¹ Bunun yanı sıra “nübüvvet iddiasında bulunmaksızın mümin ve salih kimselerde zuhur eden hârikulâde fiil ve haller”² şeklinde de tarif edilebilir. Örneğin Kuşeyrî (öl. 465/1072), kerametın tanımını ve sınırlarını açıklarken tabiat kanunlarının dışında gerçekleşen bir durum olması, velî olduğu kabul edilen bir kimseden zuhur etmesi ve söz konusu kişinin durumunu tasdik edecek mahiyette gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir.³

Konumuzla birinci dereceden ilişkisi bulunan kavram ise “velî” kavramıdır. “Hakkıyla Allah'ı tanıyan, dinine inanıp amel eden ve gerçek anlamda Rabbinin rızasını kazanmak için gayret gösteren mümin” anlamına gelen velî kavramının hârikulâde olaylar yapmak anlamındaki kerametle nasıl bir ilişki içinde olduğu hususu tartışmalıdır. Hiç şüphesiz sağlam bir imana sahip

¹ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul: y.y., 1986), 646-648; Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), “Kerâmet”, 193; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2000), “krm”, 13/52-53; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 183.

² Cürçânî, “Kerâmet”, 193; Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-funûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984), 2/1266; Nureddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 116-117; Ali b. Osman Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 335-336; Abdüsselam b. İbrahim Lekânî, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, (İstanbul: y.y., ts.), 206; D.B. Macdonald, “Kerâmet”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/577-578.

³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 531 vd.

olan ve amellerinin hakkını vermeye çalışan samimi bir mümine yüce Allah'ın lütuf ve ikramları vardır. Nitekim Kur'ân'da Allah, kendi dostlarını büşra (müjde), itmi'nanü'l-kalp (kalp huzuru) ve arzuladıkları güzel ve faydalı amelleri yapmaya muvaffak kılacağını⁴ buyurulmuştur. Bununla birlikte ilgili âyetler dikkatle incelendiğinde velî/evliya diye isimlendirilenlere diğer insanlardan farklı olarak hârikulâde birtakım yetenekler verileceği, âdetin dışında tasarruflarda bulunabilecekleri ve peygamberlerin mucizelerine benzer fiiller yapabilecekleri şeklinde anlaşılmasını gerekli kılacak herhangi bir karine ya da işaret söz konusu değildir.⁵

Keramet kavramının içeriği doldurulmadan "filan kişi kerameti reddediyor ya da kabul ediyor" şeklindeki bir değerlendirmenin yeterli olmayacağı anlaşılmaktadır. Zira keramet ile kastedilen mümin kişinin şeref, itibar ve Allah katında değerli olması ise, bunu hiçbir Müslümanın reddetmesi söz konusu değildir. Bu itibarla genel anlamda keramet olarak isimlendirilen hususların tadat edilmesi ya da türlerine göre tasnif edilmeleri elzemdir. Tasavvuf ve Kelam eserlerine bakıldığında kerametın manevî ve kevnî/hissî (duyusal) olmak üzere en az iki kısma ayrıldığı görülür. (ı) Manevî keramet, kalbin yüce Allah'ı bilmesi, marifetle dolması ve istikamet üzere olması gibi anlamlara gelir. Kerametın bu türüne "hakiki keramet" de denir.⁶ "Allah'ın salih kullarına müjde, kalp huzuru ve imanda sebat şeklinde lütufta bulunması" şeklindeki manevî kerametın varlığını Mu'tezile ekolü de dâhil olmak üzere bütün İslâm âlimleri kabul ederler. (ıı) Kevnî/hissî keramet ise asıl tartışmaların yoğunlaştığı konudur. Cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak, nesnelere mahiyetini değiştirmek, ölüleri diriltmek, insanların düşüncelerine muttali olmak, gaybı bilmek, herhangi bir vasıta kullanmadan uzak mesafelere kısa sürede ulaşmak, hastaları iyileştirmek, su üzerinde veya havada yürümek ve benzeri olağanüstü durumların velî kulların elinde zuhur etmesi gibi normal şartlarda bir insanın asla yapamayacağı olağanüstü durumları ifade eder.⁷ Bazı sūfîler de salih kişilerin mucizeler göstermesini, dünyada iken cennet meyvelerini tatmalarını, hûru'l-îyn ile birlikte olmalarını, melekleri görmelerini ve ayrıca şeytanları görüp onlarla savaşmalarını câiz görmüştür. Bunlara ilaveten bazı sūfîler de Allah'ın dünyada görülmesini, onlara dokunmasını ve onlarla oturmasını da câiz görmüşlerdir.⁸

Başta sūfîler olmak üzere kevnî/hissî kerametın varlığını kabul edenler, bunlara dair pek çok örneği eserlerinde zikretmişler ve kerametın türlerinden bahsetmişlerdir.⁹ Örneğin Nebhânî (öl. 1350/1931) kerametın yirmi küsur türünden bahsederek yelpazeyi oldukça geniş tutmuştur.¹⁰ Kerametın ilk türü yani manevî kerametın varlığı konusunda İslâm âlimlerinin hiçbir şüphesinin

⁴ Fussilet 41/30-31.

⁵ Konuyla alakalı olarak bkz. Halil İbrahim Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Keramet ve Mucize ile İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), 342.

⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1989), 5/72.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Dımaşk: Dâru'l-eymân, 1986), 71-74; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 531 vd.; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 116-117; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/75; Cürcânî, "Kerâmet", 193; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: y.y., 1339-1342), 190. Ayrıca bkz. Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Kahire: y.y., 1323-24), 2/338-343; Dilaver Selvi, *İslâm'da Velayet ve Keramet* (İstanbul: Umran Yayınları, 1990), 234 vd.

⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: ilk dönem İslâm mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 608.

⁹ İbn Teymiyye, *el-Mu'cize ve keramâtü'l-evliya*, nşr. M. Abdülkâhir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 37-38.

¹⁰ Nebhânî, *Hüccetullâhi 'ale'l-âlemîn fi mu'cizâti seyidi'l-mürselîn*, nşr. Hasan Casnâ - Muhammed Emin Demec (Diyarbakır ts.), 855 vd.

olmadığını yukarıda ifade etmiştik. Ancak kevnî kerametler olarak isimlendirilen ve tabiat kanunlarını aşan, hârikulâde olarak takdim edilen türü konusunda ciddi tartışmaların olduğu bilinmektedir. Bu itibarla konuyu, manevî kerametleri bir kenara koyarak duyuşsal kerametler özelinde işlemeye gayret edeceğiz. Aşağıda İslâm düşüncesi tarihi içinde kerameti kabul edenler ve etmeyenler şeklinde genel bir tasvir yapılacak, her bir görüşün taraftarlarının delilleri kısaca ortaya konulacaktır.

1.1. Kerametın İmkânını Kabul Edenler

İslâm düşüncesi içerisinde doğup gelişen fikir akımlarına mensup âlimlerin hemen hepsi olağanüstü olayların imkânını kabul etmiştir. Ancak bunlardan bazıları çerçeveyi çok geniş tutarken, bazıları da çok daraltmıştır. Ehl-i Sünnet ve Şia bilginleri ile Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) ve İslâm filozoflarından İbn Sinâ (öl. 428/1044) mûcizeden ayrı olarak kevnî/ maddî kerametın varlığını kabul etmişlerdir.¹¹

Sûfîler başta olmak üzere Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneline göre aklın mümkün görmesi bakımından mûcize ile diğer hârikulâde olaylar ve özellikle keramet arasında bir mahiyet farkı söz konusu değildir.¹² Hârikulâde fiil, faziletli (salih) bir müminin elinde meydana gelmişse buna keramet denilmiştir. Kerametın günahkâr ve kâfir kimselerden değil, Allah'ın emir ve yasaklarına uyan faziletli müminlerin elinde zuhur edeceği hususunda görüş birliğine varılmıştır. İlk iki asırda değil ama 3./9. asırdan itibaren Allah'ın bir lütfu olarak velî kulların elinde keramet gibi hârikulâde olayların meydana geldiği şeklindeki kabul ve bununla orantılı olarak ilgili keramet haberleri yaygınlık kazanmış ve bu kabul zamanla Ehl-i Sünnet'in temel prensipleri arasında gösterilmiştir.¹³ Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037), Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği esasları maddeler halinde açıklarken sekizinci maddede "nebilerin mûcizeleri ve evliyanın kerametleri haklıdır" şeklinde bu meseleyi bir esas olarak takdim etmiştir.¹⁴

¹¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 100, 608; Ebü Bekir b. Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 176; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ila sebili'r-reşad 'ala mezhebi's-Selef*, nşr. Seyyid el-Cemîlî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1988), 239-246; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* (İstanbul: MÜİF Yayınları, ts.), 70; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebe Daru't-türaş, 1991), 531; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/72; Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, ts.), 370; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/445.

¹² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 174; Ebü Nasr et-Tûsî es-Serrâc, *el-Luma': İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 311; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 71-72; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 336; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*, nşr. M. Yusuf Mûsa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 319; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Seka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 205; Ragıb el-İsfahanî, *el-İ'tikâdât*, nşr. Şamran Acli (Beyrut: Müessesetü Darü'l-Eşref li't-Ticare, 1988), 129; Nebhanî, *Hüccetullah*, 849-850; Macdonald, "Kerâmet", 6/577-578.

¹³ Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l-mu'attıla ve'r-Râfızâ ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, nşr. Muhammed Hudayri (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 253-254; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 271; Cüveynî, *el-İrşâd*, 316-321; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 70-71; Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid* (İstanbul: ts.), 11; Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türaş, 2011/1432), 2/775; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaunie (Oxford 1934), 497-498; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi* (metin-çeviri), çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/544; İbn Teymiyye, *el-Mu'cize*, 10 vd.

¹⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 271.

Öte yandan İmâmiyye Şiası, on iki imamdan her birinin kerametlerinin olduğunu iddia etmektedir. Ancak burada Şia ile Ehl-i Sünnet arasında önemli bir farkın olduğuna işaret etmek gerekir. Sünnî âlimler, peygamberlerin elinde meydana gelen hârikulâde hallerin dışında herhangi bir kimse için mûcize tabirini kullanmaz. Ancak Şia özellikle mâsum imamların kerametleri için “mûcize” kavramını kullanmaktan geri durmaz.¹⁵ İmâmiyye, -iddialarını ispat etmeleri açısından- peygamberler ile imâmlar arasında bir fark görmez. Peygamberler, Allah'ın elçisi olduklarını ispat etmek üzere O'nun izniyle mûcize gösterdikleri gibi imâmlar da kendi doğruluklarını açıklamak üzere mûcize (âyet, burhan) göstermişlerdir. Nitekim Ebû Cafer el-Küleynî (öl. 329/941), peygamberlere verilen âyetlerin (mûcizelerin) benzerlerinin imâmlara da verildiğini bildirmiş,¹⁶ imâmların da peygamberler gibi mûcizeler gösterebileceğini açıklamış ve konuyla alakalı ahbarı nakletmiştir.¹⁷ Şeyh Müfîd (öl. 413/1022) de imâmların mûcize gösterebileceği şeklindeki Ahbârî anlayışı benimsemiş ve eserlerinde konuyla alakalı olarak pek çok haber nakletmiştir. O, genel anlamda imâmların daha özel anlamda Hz. Ali'nin fazilet ve imâmetini açıklamak, masum imâmlara itaat etmenin gerekliliğini izah etmek üzere İmâmiyye ekolünün mûcize anlayışına ve mûcize-imâmet ilişkisine ehemmiyet vermiştir. İmâmların elinde mûcizelerin zuhur etmesini mümkün kabul eden Müfîd, bir kimse ismet sıfatına sahip ise, peygamberler için geçerli olan şeylerin onun için de geçerli olmasında bir sakınca görmemiştir. Ona göre söz konusu deliller (âyet/ mûcize) sadece peygamberlere tahsis edilmez. O, bu durumu şöyle izah etmiştir: “Bilakis bu deliller, muayyen bir şeyin tasdik edilmesine davet eden bir kimsenin doğruluğunu da gösterir. Şayet bir peygamber, söz konusu mûcizeyi kendi doğruluğunu ispat etmek üzere delil olarak ileri sürmüş ise bu onun doğruluğuna delâlet eder. Aynı delili bir imâm imâmetinin doğruluğuna delil olarak kullanırsa bu da onun doğruluğunun alâmeti olur.”¹⁸ Şîî-İmâmî gelenekte imamlarda bulunması gereken özellikler anlatılırken “mûcize göstermeleri” de şartlar arasında zikredilmektedir.¹⁹

Keramet kavramı Kur'ân'da, hadislerde ve erken dönem kaynaklarında zikredilmemiş olmasına rağmen peygamber olmadığı bilinen bazı şahıslardan hârikulâde olayların zuhur ettiğine dair bazı örnekler Kur'ân'da ve bazı hadislerde bildirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'da adı belirtilmeyen bir zatın Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi,²⁰ Hz. Meryem'e Allah katından rızık gelmesi,²¹ Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte bir mağarada uzun süre uyuyup kalmaları,²² Hz. Mûsâ'nın annesine bebeğinin geri verilmesi,²³ ayrıca Hızır ve Zülkarneyn olayları²⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen keramet örnekleri olarak kabul edilmiştir. Sahih kabul edilen hadislerde de birtakım keramet örnekleri zikredilmiştir. Velî olduğu kabul edilen Cüreyc isimindeki birinin

¹⁵ Bkz. Şeyh Müfîd, *el-İrşâd fî ma'rifeti huçecillahi 'ale'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü âl-i Beyt, 1416/1995), 1/313, 2/221.

¹⁶ Küleynî, *Usûl-i Kâfî*, nşr. Cevad Mustafavî (İntişârât-i İlmîye-i İslâmî, ts.), 1/335.

¹⁷ Küleynî, *Usûl-i Kâfî*, 2/404.

¹⁸ Müfîd, *el-Fusûlü'l-'aşere fî'l-ğaybe*, nşr. Fâris el-Hasûn (*Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfîd* içinde, Beyrut 1993/1414), 123; Müfîd, *el-İrşâd*, 347. Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 100, 608.

¹⁹ Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 299-305.

²⁰ en-Neml 27/38-40.

²¹ Âl-i İmrân 3/37; Meryem 19/25.

²² el-Kehf 18/10-26.

²³ el-Kasas 28/7-13.

²⁴ el-Kehf 18/60, 83-98.

beşikteki bir bebeği konuşurması,²⁵ mağarada mahsur kalan üç kişinin olağanüstü bir şekilde bu durumdan kurtulması,²⁶ üzerine yük yükleyen kişiye bir sığırın dile gelip “Ben bunun için yaratılmadım” demesi²⁷ gibi hadiseler bu çerçevede nakledilmiştir.²⁸

1.2. Kerametın Delâleti ve Mûcize ile İlişkisi

Sünnî âlimlerin büyük ekseriyetine göre salih kulların elinde meydana gelen hârikulâde olaylar, sahiplerinin velayet rütbesine ulaştıklarına delâlet ettiği gibi, insanlar arasında hürmete mazhar olmalarını, vaaz ve nasihatlerinin hüsnü kabul ile dinlenmesini de temin eder. Bunlara göre velayet ile vasıflanmış bir kimseden hârikulâde bir durumun zuhur etmesi, sahibinin hâlini tasdik edici bir özellik taşır.²⁹ Burada olaydan hareketle sahibinin dini konumu hakkında fikir beyan edildiği anlaşılmaktadır. Ancak kerametın varlığını kabul etmekle birlikte söz konusu hârikulâde olayın velî olmanın kriteri olamayacağını söyleyenler de vardır. Bunlara göre yüce Allah’ın velî kulları vardır ve bunlardan kerametler de zuhur edebilir, ancak muayyen bir kimsenin keramet sahibi velî bir kimse olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁰

Genel olarak sûfîler kerameti olağanüstü bir hadise olarak görmüşler ve mahiyeti itibarıyla mûcizeden farklı olmadığını kabul ettiklerinden dolayı mûcize ile karıştırılması problemine çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda onlar, keramet ile mûcizenin arasında ciddi farkların bulunduğunu iddia etmişler ve bazı izahlar dile getirmişlerdir: “Mûcize gibi keramet de yüce Allah’ın fiilidir ve onun yaratmasıyla meydana gelmektedir. Sûfîler kerameti Allah’ın velî kuluna bir ikramı olarak kabul etmişler, Allah’ın kendisine itaat eden ve O’na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ihsan edeceğini söylemişlerdir. Mûcize peygamberlerden, keramet tam olarak ona bağlı olan velîlerden zuhur eder. Ancak peygamber peygamberliğini iddia eder ve bunu ispat için mûcize gösterir. Gösterdiği mûcize ile inanmayanlara meydan okur. Peygamberi örnek alan velî ise velîlik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye meydan da okumaz. Birinde mûcizenin izharı, diğerinde kerametın zuhuru söz konusudur.”³¹ Bu anlayışı kabul edenlere göre mûcize ile keramet arasındaki temel fark, hadisenin mahiyetinden ziyade bağlamıyla alakalı olmaktadır.

Genel olarak kelamcılar, yalan yere peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârın elinde iddiasını tasdik edecek bir şekilde hârikulâde olayların zuhur etmesini imkânsız görmüşlerdir.³² Eş’arî

²⁵ Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Enbiyâ”, 48; Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Birr”, 8. Ayrıca bkz. Abdurrahman Küçük, “Cüreyc”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/137-138.

²⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/116; Buhârî, “İcâre”, 12.

²⁷ Bkz. Buhârî, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Fezâ’ilü’s-sahâbe”, 13; Muhammed b. İsmail et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâkıb”, 16.

²⁸ Detaylı bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb (et-Tefsîru’l-kebîr)*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire 1934-62), 5/683-687; Süleyman Uludağ, “Keramet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/265-268. Bu konuda ayrıca bkz. Murad Serdar, “Ehl-i Sünnet İnançında Kerametın İmkânı ve Vukû’u Problemi”, *Bilimname* 19/2 (2010), 38-40; Veysi Ünverdi, “İslam Kelamı Açısından Mucize Keramet İlişkisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2020), 8-9.

²⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 531.

³⁰ Bkz. Mahmut Nebati, *Mûcize, Keramet ve Nüzûl-i İsmâ* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 187-190; Mehmet Kubat, “İslamî Öğretide Keramet”, *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 45-50.

³¹ Bkz. Uludağ, “Keramet”, 25/265-268. Ayrıca bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 271.

³² Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, 2/778.

kalamcılar, meseleyi Allah'ın kudreti ve yaratması açısından değerlendirmiş ve iddia ile birlikte hârikulâde bir olayın delil getirilmesini –hak ile batıl arasındaki farkı ortadan kaldıracığı için– imkânsız kabul etmişlerdir.³³ Mâtürîdî geleneğe mensup kalamcılar ise meseleyi teorik olarak hikmet-sefeh, husûn-kubuh ve âdet çerçevesinde ele almışlar ve yalancı bir kimsenin elinde iddiayla birlikte hârikulâde olayların meydana gelmesinin, hakka götüren yolun şüphe altına gireceği kaygısından dolayı muhal olduğunu açıklamışlardır.³⁴

Kevnî kerametleri kabul edenlerin mûcize ile kerametın ayrımı noktasında özellikle “tehadî” vasfına dikkat çektiklerini belirtmek gerekir. Burada tehadî vasfından murat, “delil olarak ortaya konulan hârikulâde durumun bir benzerinin insanlar tarafından asla yapılamayacağını beyan etmek suretiyle iddia sahibinin Allah tarafından desteklendiğini göstermek ve muarızların söz konusu delil karşısında aciz kaldıklarını ortaya koymak”³⁵ olduğunu belirtmek gerekir. Konuyla alakalı açıklama yapan pek çok kalamcı, tehadî vasfını mûcizenin ayrılmaz bir sıfatı olarak kabul etmiş,³⁶ mûcizenin dışındaki hârikulâde olayların bir iddia ile birlikte vuku bulmasını imkânsız görmüştür.³⁷ Öte yandan mûcize ile keramet arasında temel farkın tehadî özelliği olduğu şeklindeki tez, ekoller arasında ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Başta hadis taraftarları olmak üzere bazı âlimler tehadî teorisine karşı çıkmışlardır. Onlar, tehadî şartının kabul edilmesi durumunda peygamberlerin özellikle Hz. Muhammed'in birçok mûcizesinin bu kategorinin dışında kalacağını ileri sürerek bu görüşü eleştirmişlerdir. Meselâ İbn Hazm (öl. 456/1063), bir olayın mûcize olabilmesi için tehadî vasfını gerekli görenleri tenkit etmiş, Kur'an ve sünnette böyle bir kaydın bulunmadığını gerekçe göstererek mûcizenin oluşumunda tehadînin bir şart olarak ileri sürülemeyeceğini açıklamıştır.³⁸ Aşağıda detaylarına yer vereceğimiz üzere o, mûcizenin tehadî özelliği taşımasını zorunlu görmediği gibi, peygamberlerin dışında herhangi bir kimseden hârikulâde bir olayın zuhur etmesini de kabul etmez.

1.3. Kerameti Reddedenler

İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı hârikulâde bir olay olarak kerameti kabul etseler de az sayıdaki düşünürün bu konuda eleştiri ve itirazlarının olduğu bilinmektedir. Mu'tezile kalamcılarının büyük çoğunluğu ile Eş'arî kalamcılardan Ebû Abdullah el-Halîmî (öl. 403/1012)³⁹ ile Ebû İshak el-

³³ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 326-327; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 122-125; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*, nşr. Hasan Mahmud Abdüllatîf (Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1971), 330; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/18; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, nşr. Muhammed Avad (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 208-210; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/544.

³⁴ Ebû'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire 1963), 97-98; Nesefî, *Tebşıra*, 2/775-778.

³⁵ Nesefî, *Tebşıra*, 2/688.

³⁶ Halil İbrahim Bulut, “Tehadî Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1398-1413.

³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/546 (md. 1062), 3/400 (md. 765); Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 533-534; Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/350-352.

³⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/598 (md. 890). (Bundan sonra bu eser, sadece *Fasl* şeklinde kaynak gösterilecektir.) Ayrıca bkz. İbn Hazm, *ed-Dürre fi mâ yecibu i'tikâduhu*, nşr. Abdülhak et-Türkmânî (Beirut: Daru İbn Hazm, 1430/2009), 294-295.

³⁹ Bkz. Metin Yurdagür, “Halîmî, Ebû Abdullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1997), 15/340-341. Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/544.

İsferâyîni (öl. 418/1027), Ebû Muhammed İbn Ebû Zeyd el-Mâlikî⁴⁰ (öl. 386/996) ve –konumuzu oluşturan Zâhiriyye ekolüne mensup- İbn Hazm gibi bazı âlimlerin hârikulâde olarak sadece mûcizeyi kabul ettikleri görülmektedir.⁴¹ Onlar, mûcizenin dışında hiçbir hârikulâde olayın vuku bulmayacağını söyleyerek aksi iddiaları hayal ve göz yanılması (illüzyon) olarak değerlendirmiştir. Onlara göre mûcize türünden hârikulâde olaylar peygamberliğin yegâne delili olduğundan bunların peygamber olmayanların elinde ortaya çıkması, sahiplerinin peygamber konumuna yükseltilmesine sebebiyet verecektir. Dolayısıyla mûcizenin dışında başkaca hârikulâde olayların varlığını kabul etmemelerinin asıl sebebi, söz konusu hârikulâde olayların mûcize ile karışabileceği ve neticede peygamberliğin en önemli delili olan mûcizeye halel gelebileceği endişesi olduğu anlaşılmaktadır.⁴² Aşağıda İbn Hazm’ın görüşlerini ve kerameti kabul etmemesinin sebeplerini irdeleyecek olsak da, İslâm düşüncesinde akılcılığıyla bilinen Mu‘tezile’nin kerameti niçin kabul etmediği hususu önem arz etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025), faziletli kullardan mûcize gibi olağanüstü fiillerin meydana gelebileceğini mümkün görmenin mûcizenin delil oluşuna zarar vereceğini ileri sürmüştür. Ona göre keramet ile mûcize türünden harikulâde olaylar kastediliyorsa, bunun vuku bulması mümkün değildir. “Zira mahiyetleri aynı olmakla birlikte isim değişikliği yapmak suretiyle hakikatler değiştirilmiş olamaz. Eğer kerametle olağanüstü haller değil de alışılmış bir takım fiiller kastediliyorsa, bu nevi olayların bütün insanlardan zuhuru mümkündür. Fakat kerametle mûcize seviyesine ulaşamayan daha küçük fevkaladelikler amaçlanıyorsa, bu konuda küçük olan bir şey de büyük hükmündedir. Nitekim küçük bir canlıyı diriltmek keramet, ölüyü diriltmek mûcizedir, denilemez. Çünkü her iki olay da âdeti aşmak bakımından birbirine eşittir.”⁴³

Kâdî Abdülcebbar, genel anlamda mûcizenin dışında bir hârikulâde olay olmadığını kabul ettiğinden hem önceki din mensupları hem de Müslümanlar açısından bu nevi olayların imkânını mümkün görmez. O, Hıristiyanların kendi aziz ve ruhbanları için anlattıkları bir kısım kerametleri (ki o bunları âyet-mûcize kavramı ile ifade eder) açıkladıktan sonra “Onlar, reisleri yalan söyleyen, onların bu yalanlarını kabul eden bir topluluktur.” diyerek söz konusu keramet iddialarının uydurma olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁴ Aynı durumun Müslüman toplum için de geçerli olduğunu, dolayısıyla velî ya da faziletli kimseler için nakledilen hârikulâde özelliği taşıyan rivayetlerin

⁴⁰ Hakkında detaylı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, “İbn Ebû Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), 19/451-453.

⁴¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 316; Neseî, *Tebîrâ*, 2/775; Râzî, *el-Erbâîn*, 199-206; İcî, *el-Mevâkıf fi ‘ilmi’l-keîlâm*, 370; İbrahim b. Muhammed Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti’t-tevhîd*, nşr. Muhammed Edîb el-Keylânî – Abdülkerîm Tattan (Dımaşk: y.y., 1392/1972), 206; Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü’l-îlâhiyye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 241-242; Muhammed Abduh, *Risâletü’t-tevhîd*, nşr. Hüseyin Yusuf el-Gazzal (Beyrut: Dâru İhyai’l-Ulum, 1406/1986), 159.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, İmâdüddin Ebû’l-Hüseyin b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* (15. cilt: *en-nübüvvât ve’l-mu‘cizât*), nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr v.dğr. (Kahire 1382-85/1962-65), 15/242-3; krş. Neseî, *Tebîrâ*, 2/775; Ragıb el-İsfahânî, *İtikâdât*, 130; Âmidî, *Gâyetü’l-merâm*, 334; Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 5/76; Sübkî, *Tabakât*, 2/316-317.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/242-243.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilü’n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*, metin-çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 360 (md. 523).

uydurma oldukları kanaatindedir. Nitekim o, Hanbelîler tarafından dile getirilen şu hadiseyi örnek olarak zikretmiştir:

“el-Mu'tasım b. er-Reşîd, Ahmed b. Hanbel'i [öl. 241/855] darp ederken peştamalı çözüldü. Meydana (görünmeyen) bir el çıktı ve peştamalı bağladı. Mu'tasım, kadılar, fakihler ve muhaddislerden oluşan topluluk, bunu görünce korktular. Mu'tasım, onu dövmekten vazgeçti ve ona hürmet etti. Kendisinden özür diledikten sonra, ondan hakkını helâl etmesini istedi. Ahmed de buna icâbet etti. Mu'tasım da onu serbest bıraktı, ona ikrâmında bulundu, kendisine dua etmesini istedi ve onu evine gönderdi... Onlar, bildiğim kadarıyla Ma'rûf el-Kerhî ve başkası için de böyle iddialarda bulunmaktadırlar.”⁴⁵

Kâdî Abdülcebâr, velîlerden hârikulâde durumların zuhur ettiği şeklindeki haberlerin kesin bilgi ifade etmediğini⁴⁶ belirttiikten sonra eğer salih kullardan olağanüstü hallerin meydana gelmesi imkân dâhilinde olsa idi, buna en layık olan kimselerin sahâbe ve selef-i salihîn olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre sahâbeden hiç kimse devlet reisi olmak için kendisinin daha ehil olduğunu ispata yönelik olarak keramet göstermiş değildir. Hâlbuki Ehl-i Sünnet'in zannettiği gibi Hz. Peygamber'in önde gelen arkadaşlarının olağanüstü birtakım işler yapabilme türünden kerametleri olsaydı Hz. Ali'nin Muaviye ile mücadelesinde veya Hâricîlerin iddialarını reddetmekte böyle bir yola girmesi daha kolay olurdu. Sahâbeden hiç kimsenin böyle bir iddia ile ortaya çıkmadığı hususu tevatürle sabittir.⁴⁷ Böylece Kâdî Abdülcebâr, hiç bir sahâbenin ve velînin kevnî anlamda keramet göstermediğini savunmuştur. Aslında o, fiilî durumu delil göstererek iddiasını temellendirmek istemiştir. Şöyle ki, Müslümanların en faziletli nesli kabul edilen sahâbenin kendi aralarındaki çekişme, çatışma ve savaşlarda haklılıklarını göstermek ya da hilafete daha layık olduklarını ispat etmek üzere bu tür hârikulâde olaylar gösterme yoluna girmemişlerdir. Şayet bunu yapabiliyor olsalardı, savaşmaya gerek kalmadan meselelerini halledebilirlerdi. Şu halde sahâbe neslinde hârikulâde olayların zuhur etmemesi onlardan daha az faziletli olduğu bilinen diğer nesillerde de zuhur etmediği anlamına gelecektir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr, sahâbenin fiilî durumundan hareketle kerametın imkân dâhilinde olmadığını söylemek istemiştir.

Burada Zemaşerî'ye (öl. 538/1143) de ayrı bir parantez açmak gerekir. O, “Görülmeveni bilen Allah'tır, elçi olarak seçtikleri/razı oldukları hariç, görülmeyene kimseyi muttali kılmaz.”⁴⁸ âyetini delil göstererek peygamberlerin dışındaki kimselerden hârikulâde olayların zuhur etmesini ve bu bağlamda kerametın imkânını reddetmiştir. Ona göre keramet gösterdikleri söylenen velîler, her ne kadar Allah'ın hoşnut olduğu kimseler olsalar da, peygamber olmadıklarında şüphe yoktur. Oysa Yüce Allah bu âyette hoşnut olduğu kimselerden yalnızca peygamberlere gaybı bildirdiğini, dolayısıyla diğer insanların muttali olamayacağı bir kısım işleri sadece onlara tahsis ettiğini haber vermektedir.⁴⁹

Mu'tezile ekolü Kur'ân'da zikredilen Ashâb-ı Kehf, Belkıs'ın tahtının nakledilmesi, Hz. Meryem'in babasız bir çocuk dünyaya getirmesi gibi hârikulâde olayları aynı dönemde yaşayan başka bir

⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîr*, 410 (md. 605).

⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/225.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/241.

⁴⁸ el-Cin 72/26.

⁴⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf'an hakā'iki ğavāmizi't-tenzîl*, 4/619-620.

nebinin mucizeleri olarak kabul etmiş ve bu şekilde izah etmiştir.⁵⁰ Aslında Ashâb-ı Kehf hadisesi ayrı değerlendirilirse, Kur'ân'da zikredilen olağanüstü hadiselerin hemen hemen hepsinin peygamberlerle bir şekilde bağlantısı bulunan salih kullardan zuhur ettiği görülür. Buna göre Belkıs'ın tahtının nakledilmesi Hz. Süleyman'ın peygamberliğiyle, Hz. Meryem'in harikaları da hem Hz. Zekeriya hem de Hz. İsa ile izah edilmesi mümkündür. Ancak böyle bir yorumun mucizelerin anlam, mahiyet ve hedefleri konusunda yeni tartışmalara kapı aralayacağı aşîkârdır. Çünkü mucizeler, inanmayanlara karşı peygamberlik iddiasını ispat etmek için ortaya konulan olağanüstü olaylardır ve bunların asıl hedefi inkârcıların ikna edilmesidir. Hâlbuki yukarıdaki hârikulâde olaylarda herhangi bir peygamberin nübüvvetini ispat etmek gibi bir hedef bulunmamaktadır. Aslında Mu'tezile'nin kerameti reddetmesi, ontolojik bir imkânsızlıktan ziyade zihni bir endişeye dayandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Mu'tezile, âlemde hârikulâde işlerin peygamberler için yaratılmasını mümkün görmekte ve bunların fiilen vuku bulunduğunu kabul etmektedir. Bunun yanı sıra peygamber olmayan kimselerin elinde böyle olağanüstü işlerin meydana gelebilmesini kabul etmek, nebi olanla nebi olmayanı ayırt etme imkânını ortadan kaldıracaktır. Tevhid ve adalet prensiplerinin tabii neticesi olarak onlar, peygamber olmayanların elinde mucizelere benzer hârikulâde olayların zuhur etmesini imkânsız görmüşlerdir.

Kerameti kabul etmeyenlerden birisi de Mâlikî âlimi İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'dir. O, tasavvuf ehlinde olan bazı kimselerin yüce Allah'ı gördükleri ya da bir varlığı başka bir varlığa çevirdikleri gibi dinî ve aklî temelden yoksun keramet iddialarını tenkit etmiş ve bu konuda eser telif etmiştir.⁵¹ Öte yandan Eş'arî kelamcılardan Ebû Abdullah el-Halîmî, mucize ve diğer hârikulâde olayları göstermek sadece peygamberlere mahsus bulunduğu ve velîlerin mucizeye benzer olaylar yani keramet göstermelerini imkânsız görmüştür.⁵² Yine Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) de Eş'arî kelam ekolüne mensup olmasına rağmen keramet konusunda Mu'tezilî anlayışı benimsemiştir.⁵³ Ona göre velînin mucize cinsinden değil, dualarının kabul edilmesi nev'inden kerametinin olması mümkündür.⁵⁴ Zaten söz konusu durum bütün inananlar için geçerlidir. Ayrıca -aşağıda açıklanacağı üzere- İbn Hazm da keramet konusunda Mu'tezile gibi düşünmekte ve benzer gerekçeler ile kevnî/hissî keramet iddialarını reddetmektedir.

2. İbn Hazm'a Göre Keramet ve Mahiyeti

Velîlerin keramet göstermesi meselesinde İslâm âlimleri arasında bir ittifaktan söz edilemez. Mu'tezilî ve Zeydî âlimler başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'ten bazı kelamcılar, manevî kerametten ayrı olarak kevnî kerametın zuhurunu imkân dâhilinde görmezler. Öte yandan kevnî/hissî anlamda kerametın varlığını kabul edenler ise Sûfiyye, Ehl-i hadis ve Şia başta olmak üzere geniş bir yelpazeyi oluşturmaktadır. Bununla birlikte İbn Hazm gibi Ehl-i hadis mensup olduğu halde

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/216.

⁵¹ Bkz. H. Yunus Apaydın, "İbn Ebû Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), 19/451-453. İbn Ebû Zeyd'in *er-Risâle* diye meşhur olan akaid metninde keramet konusuna hiç değinmemiş olması dikkat çekmektedir. (Bkz. Halil İbrahim Bulut, *İbn Ebû Zeyd'in Akaid Risalesi ve Meşeddâllî Şerhi*, MÜSBE, İstanbul 1994, 2-8)

⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/544.

⁵³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 316; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/73; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/544.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 533-534.

kevnî kerametın imkânını kabul etmeyenler de vardır. Dolayısıyla kerametın imkânı ve vukuu konusunda İslâm âlimleri arasında ortak bir tutumun olduğunu söylemek mümkün değildir.

Konumuz açısından İbn Hazm'ın keramet meselesine nasıl baktığı hususu gerçekten dikkat çekicidir. Zira Ehl-i hadis ve Selef mezhebine mensup âlimler, -konuyla alakalı pek çok haber nakledildiğinden olsa gerek- kerametın varlığını ve fiilî olarak zuhur ettiğini hararetli bir şekilde savunmuşlardır.⁵⁵ Dahası belli bir dönemden sonra kerametın varlığı ve fiilî olarak velî kimselerden zuhur ettiğı hususu Ehl-i Sünnet'in esaslarından biri olarak kabul edildiğini görmekteyiz.⁵⁶ Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiğı esasları maddeler halinde açıklarken sekizinci maddede "nebilerin mucizeleri ve evliyanın kerametleri haktır" şeklinde bu meseleyi bir esas olarak takdim etmiştir.⁵⁷ Bu itibarla kendisi de bir hadis âlimi olan ve dahası Zâhiriyye ekolüne mensup olmakla tanınan İbn Hazm'ın kerametler konusunda genelden farklı bir tutum sergilemesi gerçekten dikkat çekici bir durumdur. Aşağıda da görüleceğı üzere onun keramet konusundaki tutumunun daha ziyade Mu'tezile'nin tutumuna benzediğı anlaşılmaktadır.

2.1. İbn Hazm'a Göre Kerametın İmkânı Meselesi

İbn Hazm'ın eserlerinde keramet kavramının bir tanımını bulmak, sınırları ve muhtevasını açıklayan ifadeler görmek güçtür. O, âdetin dışındaki hadiseleri ifade etmek için genellikle "mûcize" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü ona göre peygamberin dışında hiçbir kimse için hârikulâde bir olayın meydana gelmesini mümkün değildir. Bu sebeple olacak ki, konuyu tartışırken "mûcize" terimini kullandığına şahit oluruz.⁵⁸ Nadir de olsa -varlığını kabul etmediğı halde- keramet kelimesini (سبيل الكرامة) şeklinde kullandığını da görmekteyiz.⁵⁹ Aslında bu durum İbn Hazm'ın düşünce dünyası hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Onun zihin dünyasında hadiseler normal ve hârikulâde olmak üzere iki türdür. Ona göre âlemde Allah'ın koyduğu kanunlar vardır ve bunlar herhangi bir kimse için değişmezler. Eğer normalin dışında bir durum söz konusu ise bu hârikulâde bir durum olup sadece nebinin doğruluğunu teyit etmek için Allah tarafından yaratılmıştır ve bunlar da "mûcize"lerdir. Buradan hareketle İbn Hazm'ın "Peygamberlerin dışındaki hiçbir kimseden âyet/mûcize zuhur etmez" derken, bununla "bir şeyi yoktan var etmek, bir cismin tabiatını değiştirmek, herhangi bir âlet olmaksızın havada uçmak, su üzerinde yürümek gibi" olağanüstü halleri kastettiğı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile o, önceki enbiyanın kevnî/hissî (duyusal) mucizelerine denk olağanüstü şeyler yapmayı -ister faziletli bir kimse olsun isterse sihirbaz olsun- hiçbir kimseye mümkün görmez. Bunun yanı sıra İbn Hazm,

⁵⁵ Selefîyye'nin önemli bir temsilcisi olan İbn Teymiyye'nin bu konuda *el-Mu'cize ve kerâmâtü'l-evliyâ* adıyla müstakil bir eser kaleme almış olması anlamlıdır.

⁵⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 253-254; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 271; Cüveynî, *el-İrşâd*, 316-321; Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 70-71; Neseî, *Metnü'l-Akâid*, 11; Neseî, *Tebşıra*, 2/775; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 497-498; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/544; İbn Teymiyye, *el-Mu'cize ve kerâmâtü'l-evliya*, 10 vd.

⁵⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 271.

⁵⁸ Bu konuda örnek olarak *ed-Dürre* adlı eserine bakılabilir. (İbn Hazm, *ed-Dürre*, 294-298). *Fasl'* da da benzer şekilde fazıl kimselerden zuhur eden hârikulâde durumları değerlendirirken yine "mûcize" terimi ile meramını anlatmıştır. (Örnek olarak bkz. *Fasl*, 1/351-357 (md. 439-447), 3/598-630 (md. 890-928).

⁵⁹ Bu konuda örnek olarak bkz. *Fasl*, 3/599 (md. 889-890), 3/623 (md. 920), 3/627 (md. 925).

duaların kabul edilmesi, rızkın bollaşması, bela ve musibetlerin defedilmesi şeklindeki ilahi lütufları yani manevî keramet denilen şeyleri kabul ettiği bilinmektedir.

İbn Hazm, tabiatıta geçerli olan düzenin önemine vurgu yapmış, dünyanın üzerine bina edildiği kanunların değişmezliğine dikkat çekmiştir. Onun tabiat kanunlarını önemsemesi ve bunun üzerinden bir tabiat kurgusu yapmasına dikkat çekmek gerekir. Bununla birlikte o, tabiatıta alışılmışın dışında cereyan eden hadiselerin var olduğunu ya da güvenilir kaynaklardan hareketle bu nevi olayların varlığını kabul etmiştir. Ancak o, bunları sadece peygamberlere tahsis etmiş ve söz konusu hârikulâde olayların peygamber için yaratıldığını ısrarlı bir şekilde savunmuştur. Bu anlayış üzerine kendi sistemini kurmaya çalışan İbn Hazm, sisteme uymaz gibi gözükken bazı hadiseleri de ayrıca izah etme ihtiyacı hissetmiştir. Bunlara dair bazı örnekleri aşağıda paylaşacağız. Ancak onun tabiat düzenini (ruteb) öne çıkartan şu görüşlerine dikkat çekmemiz yerinde olacaktır:

“Âlemin hepsi cevher ve arazdır. Âlemde, Allah’ın varlığının dışında (cevher ve arazla birlikte) üçüncü bir kısmın varlığının imkânı yoktur. Cevherlere gelince, onların yaradılışı hiçlikten beşeriyete; o da yokluktan varlığa doğrudur. Dolayısıyla âlemin yaratıcısı olan Allah Teâlâ’nın dışında hiçbir kimse için böylesi bir şey (yani yoktan var etmek) imkân dâhilinde değildir. Bu itibarla büyük bir ordunun huzurunda Allah Elçisinin (a.s.) parmaklarından suyun kaynaması gibi,⁶⁰ bir cismin yoktan var edilmesi bir kimseden meydana gelirse, bu hadise yüce Allah’ın söz konusu şahsın nübüvvetinin sabit olmasına şahitlik eden bir mûcizedir ve bundan başkası asla mümkün değildir. Zâta ait olmayan/ gayrî özelliklerden kaynaklanan arazlara gelince –ki bunlar taşıyıcısının (cevherin) bozulup fesada uğraması söz konusu olmadan yok olabilirler- işte bunların dönüştürülmesi/değiştirilmesi sihirle (ya da kerametle) mümkün olabilir.”⁶¹

Başka yerlerde de İbn Hazm, tabiatın ya da cevher ve ayanların değiştirilmesi ya da dönüştürülmesinin sadece Allah’ın kudreti dâhilinde olduğunu açıkça ifade etmiş, aksini iddia edenlerin büyük bir yanlgı içinde olduklarını açıklamıştır. Ayrıca müellif, tabiatıta var olan düzenin peygamber dışındaki herhangi bir şahıs tarafından asla değiştirilemeyeceğini, yani keramet ya da sihir denilen şeylerin asla hârikulâde olaylar olmadıklarını farklı bir yaklaşım üzerinden şöyle izah etmiştir:

“Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Rabbinin kelimesi (Kur’ân) doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur.”⁶², “Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti.”⁶³, “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen olur.”⁶⁴ Böylece âlemde bulunan her şeyin, yüce Allah’ın düzenleyip tertip ettiği değiştirilemeyecek düzenlemesinden olduğu anlaşılmaktadır. Yüce Allah’ın her bir ismi, müsemmasına (kendisine isim olarak verdiği varlığa) yerleştirdiği doğrudur. Dolayısıyla bu isimlerden herhangi birisini -yüce Allah’ın isim olarak verdiği- müsemmasının dışındaki bir varlığa isim olarak vermek mümkün değildir. Çünkü bu şekilde davranmak, yüce Allah’ın kelimelerini değiştirmek olur. Öyle ki yüce Allah bunların değiştirilmesini geçersiz kılmış ve bunları değiştirmekten menetmiştir.

⁶⁰ İlgili olayın hadis kaynakları için bkz. Buhari, “Menâkıb”, 25, “Mağazî”, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/329.

⁶¹ *Fasl*, 1/356 (md. 448-449).

⁶² el-En’âm 6/115.

⁶³ el-Bakara 2/31.

⁶⁴ Yâsîn 36/82.

Müsemmanın sıfatlarını değiştirmek caiz olsa idi -öyle ki müsemma, bu ismi söz konusu sıfatların kendisinde bulunması sebebiyle almıştır- bu durumda yüce Allah'ın söz konusu varlığa uygun gördüğü ismin sakıt olması gerekli olurdu... Dolayısıyla değiştirilmesine dair akli bir delil ortaya konulmadıkça bunlardan herhangi bir şeyin değiştirilmesi kesin olarak söz konusu değildir..."⁶⁵

İbn Hazm'a göre yüce Allah'ın yaratması en genel şekliyle iki türlüdür; birisi kurallı ve düzenli, diğeri ise kuralsız ya da bizim bilemediğimiz bir tarzda yaratmasıdır. O, bu durumu şöyle izah etmiştir:

"**Birincisi** âlemin yaratılmasındaki tek dereceli yaratmadır. Bu da meninin canlıya dönüşmesi, tohumun bir ağaca ve nebata dönüşmesi ve bilinen diğer dönüşümlerde olduğu gibi, Yüce Allah'ın âlemde inşa ettiği ve belli bir düzen üzere geçerli olan, bilinen bir dönüşüm şeklinde olur. **İkincisi** ise asla bilinmeyen dönüşümdür ve yüce Allah âlemi bunun üzerine inşa etmemiştir. İşte bunlar, nübüvvetlerinin doğruluğunu göstermek üzere peygamberlere (a.s.) ait görsel delillerdir (şevâhid). Bunlar (belli bir kuralı olmayan bu dönüşümler, yani mucizeler), söz konusu delilleri gören kimse açısından müşahede ile bilinirler ve bunları görmeyen kimselere zorunlu bilgi ifade eden tevatür yoluyla nakledilirler. Dolayısıyla bunları kabul etmek gereklidir ve peygamberlerin (a.s.) durumu dışındakilerden ayrı tutmak gerekir. Şüphesiz bunların herhangi bir türünün ne sihirbazdan ne de salih bir kuldanda meydana gelmesi mümkündür. Çünkü bunun olabileceğine dair herhangi bir delil ortaya konulamayacağı gibi, bununla alakalı sahih bir nakil de yoktur. Bu aynı zamanda aklen de imkânsızdır. Şayet bu mümkün olsa idi, bu durumda muhal, mümkün ve vacip eşit olurdu. Bu ise bütün hakikatleri iptal eder ve imkânsızların hepsini mümkün kılar. Bu görüşe katılan bir kimse, gerçekte sofistlere katılmıştır."⁶⁶

Böylece İbn Hazm, Allah'ın tabiata vazettiği kuralların/kanunların değişmezliğine dikkat çekmiş; varlıkların tabiatlarının değiştirilmesi ya da ayan ve cevherlerin dönüştürülmesi Allah'ın vazettiği kanunların iptal edilmesi anlamına geleceğini, bunu da sadece varlığı yaratan ve eşi-benzeri olmayan yüce Allah'ın yapabileceğini ifade etmiştir.⁶⁷

Âlemde ister âdet isterse hârikulâde şekilde olsun bütün fiillerin ve yoktan var etmelerin yüce Allah'a ait olduğu kabul edildikten sonra, tabiatta vuku bulan bazı hârikulâde olayların da şüphesiz Allah tarafından yaratıldıkları anlaşılmış olur. İbn Hazm, Kur'ân'da ya da bir kısım sahih kaynaklarda haber verilen hârikulâde olayların, peygamberleri desteklemek için Allah tarafından yaratılmış mucizeler olduklarını ısrarlı bir şekilde savunmuştur. Ona göre bunların dışında hârikulâde bir olay yoktur; sadece peygamberlerin mucizeleri âlemdeki düzen ve işleyişin dışındadır. Ayanların dönüştürülmesi ve zâta ait özelliklerin/sıfatların değiştirilmesi tarzındaki bu mucizelerden herhangi biri, ne belli bir kanuna ne de bilinen bir sünnete uygun olarak cereyan etmişlerdir.⁶⁸ İbn Hazm, peygamberin dışındaki herhangi bir kimsenin -velî ya da sâhir olması fark etmez- âyetler/mucizeler ortaya koyamayacağı hususunda ümmetin kesin bir icması olduğunu açıklamıştır.⁶⁹

⁶⁵ Fasl, 3/600 (md. 891-893).

⁶⁶ Fasl, 3/600 (md. 893).

⁶⁷ İbn Hazm, *ed-Dürre*, 294.

⁶⁸ Fasl, 3/608 (md. 900).

⁶⁹ Fasl, 3/616 (md. 911).

İbn Hazm, bazı sûflilerin kevnî/hissî (duyusal) kerametlerin varlığını kabul ettiklerini belirttikten sonra salih kimselerin büyük çoğunluğuna göre bu nevi olayların vukuunun mümkün olmadığını açıklamıştır. O bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Abdullah b. Kayed ve Sûfiyye’den bir cemaat, su üzerinde yürümek, taam ihdas etmek, havayı yarıp yukarı çıkmak ve buna benzer şeylerin salihler topluluğu için imkân dâhilinde olduğunu kabul etmiştir. Salih kimselerin çoğunluğu ise, bunun imkânsız olduğu görüşünü benimsemiş, bu nevi olaylardan ve benzerlerinden insanların alıkonulduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü yüce Allah, doğruluklarını gösteren mucizelerle (mucizât) nebilerini desteklemiştir. Söz konusu hârikulâde olaylar yani mucizeler, iddia sahipleri ile nebileri ayırt eden hadiselerdir. Şayet nebilerin dışındaki herhangi bir kimsenin, hârikulâde bir olayı ortaya koyması mümkün olsa idi, bu durumda hârikulâde olayların nebilerin doğruluğuna delil olması söz konusu olmazdı.”⁷⁰

Şayet Allah, peygamberlerin dışındaki insanların elinde hârikulâde olayları yaratacak olsa idi, bu takdirde peygamberlerin delili geçersiz hale gelir ve neticede peygamber olduklarını ispat edebilme imkânları ortadan kalkardı. O, peygamberlerin dışında –ister faziletli isterse fâsık-fâcır olsun- herhangi bir kimse için mucize cinsinden bir hârikulâde olayın vukuunu kabul etmeyerek aslında kendi sistemiyle uyumlu genel bir tutum sergilemiştir. İbn Hazm, faziletli/salih bir kimse olmakla hârikulâde işler yapmak arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağı kanaatinde. O, faziletli kimselerden olağanüstü hallerin zuhur etmesinin imkânsız olduğunu özellikle Eş‘arî kelamcılarına cevap sadedinde dile getirmiş, Bâkılânî’yi (öl. 403/1013) ele alarak bu konulara kendi zaviyesinden cevaplar vermiş, yeri geldiğinde ağır eleştirilerde bulunmuştur. O, Bâkılânî’nin peygamberlerin dışındaki kimselerden hârikulâde olayların zuhur etmesini mümkün gördüğünü belirterek “Hârikulâde olaylar, ancak tehadî ile birlikte olduklarında mucize olurlar.” dediğini bildirmiş ve buradan hareketle Bâkılânî’nin hârikulâde olayları sadece nebilere özgü olmadıklarını, salih ya da sâhir diğer insanlardan da zuhur edebileceğini kabul etmekle nübüvvetin güvenilirliğine halel getirdiğini ifade etmiştir.⁷¹

Öte yandan peygamberlerin dışındaki bir kısım insanlardan hârikulâde olayların zuhur edeceğini kabul edenler, mucize ile diğer hârikulâde olayların karışmaması ve nübüvvet müessesesine bir halel gelmemesi için mucizenin hârikulâde olmasının yanında belli özellikler taşıması gerektiğini de vurgulamışlar, özellikle “tehadî” vasfına dikkat çekmişlerdir.⁷² İbn Hazm, Bâkılânî örneği üzerinden, ister velî isterse sâhir olsun insanların olağanüstü şeyler yapabilecekleri, ancak peygamber ile diğerleri arasında tehadî şartının bulunduğu şeklindeki tezi doğru bulmamış ve tehadîyi bir şart olarak ileri sürenleri şu açılardan ciddi bir şekilde eleştirmiştir:

I. “Birincisi şudur: Hz. Peygamber’in mucizesinin mucize olabilmesi için tehadîyi şart koşmak -ne Kur’ân’dan, ne sahih ne de sakim sünnetten, ne icmadan, ne sahâbe kavlından, ne de aklın hücceti açısından- doğruluğuna dair hiç bir delilin olmadığı yalancı ve düzmece bir iddiadır. Bu iddiayı, bu zayıf firkadan (yani Eş‘arîlerden) önce, hiç bir kimse asla benimsememiştir...”

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984/1404), 132-133.

⁷¹ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürâ'*, 133.

⁷² Kelamcılar mucizenin şartları arasında “tehadî” özelliğine yer verirler ve bunu ayrılmaz bir parça olarak kabul ederler. Bazı örnekler için bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 313; Nesefî, *Tebssıra*, 2/689; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/12; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 531; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/544-546; Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 234. Bu konuda ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 20-34; Bulut, “Mucize”, 30/350-352; Halil İbrahim Bulut, “Mucize Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler*, 3/1374-1397.

II. İkincisi şudur: “Şayet Eş’arîlerin (mûcizenin vukuunda tehadînin şart olduğu şeklinde) dile getirdikleri görüş doğru olmuş olsa idi, bu durumda Allah Resulü’nün (a.s.) -parmakları arasından suyun (membadan çıkar gibi) kaynaması; iki yüzden daha fazla kişiyi bir ölçek arpa ve bir oğlak ile, başka bir seferinde bir örtü içine sarılmış bir parça yiyecek ile doyurması; bir pınara tükürmesi ve bu pınarın günümüze kadar bolca su ile kaynaması; kütüğün inlemesi; kolun konuşması; devenin ve kurdun (dile gelip) şikayet etmesi; gaybtan haber vermesi ve diğer büyük mûcizeleri gibi- mûcizelerinden (âyât) pek çoğu sakıt olurdu. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.), bunların hiç biriyle birisine meydan okumamış ve bunları ashabından yakîn sahibi olan kimselerin huzurunda yapmıştır. (Tehaddînin bir şart olarak kabul edilmesi durumunda) Hz. Peygamber’in “Kur’ân, Yahudilerin ölümü temenni etmeye davet edilmesi ve ayın yarılması” hadiseleri dışında bir mûcizesi (âyet) kalmaz. Böylesi bir düşünceye götüren bir söz, felaket olarak yeterlidir. Eğer onlar, Hz. Peygamber’in hazır bulunan ve bulunmayan kimselere mûcizelerle meydan okuduğunu iddia ederlerse, yalan söylemiş ve böyle bir iddia uydurmuş olurlar. Çünkü söz konusu haberlerin hiç birinde Hz. Peygamber’in bunlarla herhangi bir kimseye meydan okuduğu belirtilmemiştir...”

III. Üçüncüsü şudur: Yüce Allah’ın “Eğer kendilerine (başka) bir âyet/mûcize gelirse, mutlaka ona inanacaklarına dair en güçlü yeminleriyle Allah’a yemin ettiler. De ki: “Âyetler/mûcizeler ancak Allah katındadır. O mûcizeler geldiği vakit de inanmayacaklarını siz ne bileceksiniz?”⁷³ ve “Bizi, (Kureyş’in istediği) âyetleri/mûcizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoydu...”⁷⁴ meâlindeki sözleri ikna edici bir delildir. Yüce Allah, peygamberlerden (a.s.) istenilen bu mûcizeleri “âyet” diye isimlendirmiş ve bunlarda başkalarına meydan okumayı şart koşmamıştır. Neticede tehadîyi şart olarak ileri sürmenin mutlak anlamda geçersiz olduğu ortaya çıkmıştır. Yine söz konusu hârikulâde hadiseler zuhur ettiklerinde, -orada ister tehadî özelliği olsun isterse olmasın- onun bir âyet/mûcize olduğu doğrudur. Ne sihirbazların ne de peygamberin dışındaki herhangi bir kimsenin âyetler/mûcizeler ortaya koyamayacağı hususunda ümmetin kesin bir icması gerçekleşmiştir. Böylece mûcizelerin -ne sihirbazlar ne de peygamber olmayan herhangi bir kimse için gerçekleşmeyen- deliller oldukları anlaşılmıştır.

IV. Dördüncüsü şudur: Şayet tehadî hükmü sahih olsa idi, bu durumda onun (Bâkılânî’nin) aleyhine bir delil olurdu. Çünkü onlara (Eş’arîlere) göre tehadî, hiçbir kimsenin söz konusu hârikulâde hadisenin benzerini yapmaya güç yetirememesini gerektirir. Zira birisinin bunun bir benzerini var etmesi mümkün olsa idi, o halde onun meydan okuması geçersiz olur ve ona “Salih ya da sihirbaz olsun, senin yaptığın bu işin benzerini yapan kimseler vardır.” şeklinde cevap verilir.

V. Beşincisi şudur: Dedikleri şey olmuş olsa ve sihirbazdan veya faziletli bir kimseden meydan okuma olmaksızın mûcizenin zuhur etmesi caiz olsa idi, bu durumda sihirbazın ve faziletli kişinin ölümünden sonra onların hakkında aşırılığa düşen kimselerin -söz konusu hârikulâde olaylarla- onların lehinde tehadîde bulunmaları mümkün olurdu. Nitekim gulat (Şia’nın aşırı gidenleri), Ali (r.a.) hakkında böyle yapmıştır. Dolayısıyla her hâlükârda onların bu görüşü geçersizdir.”⁷⁵

Şu halde İbn Hazm, tehadî vasfının gerekliliği hususunda ne Kur’ân’dan ne de hadislerden bir delil ileri sürülemeyeceğini, dolayısıyla tehadî şartının Kur’ân’a dayanmadığını söylemiştir.⁷⁶ Dahası böyle bir vasfın mûcizenin bir şartı olarak kabul edilmesi durumunda Hz. Peygamber’in pek çok mûcizesinin mûcize olmaktan çıkacağını söylemiştir. Zira Hz. Peygamber, güvenilir haberlerle bildirilen olağanüstü hadiselerin hiçbirinde muhataplarına meydan okumamıştır. Onun bakış açısına göre bu nevi hârikulâde olaylar sadece nebilerden zuhur ederler, bundan dolayı da mûcizedirler. Burada müellifin iddia sahiplerini kendi görüşlerinden hareketle hatalı

⁷³ el-En’âm 6/109.

⁷⁴ el-İsrâ 17/59.

⁷⁵ Bkz. *Fasl*, 3/614-616 (md. 909-913).

⁷⁶ Bkz. İbn Hazm, *İlmu’l-keîlâm*, 78-79.

olduklarını ortaya koyduğunu görmekteyiz. Şayet tehadî vasfından maksat hiçbir kimsenin söz konusu hârikulâdeyi yapamayacağı iddia ediliyorsa, bu durumda onun benzerini yapmaya hiçbir kimsenin güç yetirememesi gerekirdi. Hâlbuki tehadî şartını ileri sürenler, bu vasıf olmaksızın söz konusu olağanüstü durumun başkalarınca yapılabilmesini kabul etmişlerdir. Bu ise bir tenakuzdur. Ayrıca müellif, önemli bir sosyolojik realiteye dikkat çekerek faziletli ya da sâhir bir kimsenin olağanüstü işler yapması durumunda –her ne kadar kendisi böyle bir iddiada bulunmasa da- sonraki zamanlarda onun adına nübüvvet iddialarının ileri sürülmesi imkân dâhilindedir. Tarihte bunun örnekleri vardır. Bu sebeple müellif, nübüvvet müessesesine halel gelmesin diye baştan bu yolu kesmeye çalışmıştır. Böylece İbn Hazm, mûcizelerin sadece peygamberlere özgü olduklarını, bunlara benzer ya da denk aynı cinsten hârikulâde olayların başkaları tarafından yapılmasının imkânsız olduğunu kabul etmiştir.

2.2. Hissî (Duyusal) Kerametlere Reddiye

İbn Hazm, bazı kimselerin “Yüce Allah’ın bir kerameti olmak üzere salih kulların cisimler yaratmasını, ayanları değiştirmesini, tabiatları dönüştürmesini ve peygamberlere ait olan bütün mûcizeleri yapabilmelerini mümkün kabul ettiklerini”⁷⁷ belirttikten sonra, hak ve hakikat taraftarlarının bu kanaatte olmadığını şöyle açıklamıştır:

“Ehl-i Hak, yüce Allah’tan başka hiçbir kimsenin ayanları dönüştüremeyeceği ve tabiatları değiştiremeyeceği görüşünü kabul etmiştir. İster meydan okuma amacı olsun isterse bu şekilde olmasın, ayan ve tabiatların değiştirilmesini yüce Allah sadece peygamberleri için gerçekleştirir. Bunların tamamı, peygamberlere (a.s.) ait âyetlerdir (mûcizelerdir). Söz konusu hadiselerin salih kullar, sihirbazlar ve de -peygamberlerin dışındaki- herhangi bir kimse için mümkün olması hâlinde, tehadînin bir anlamı kalmaz.”⁷⁸

Böylece o, tabiatta vuku bulan olağanüstü durumların da Allah tarafından peygamberleri tasdik etmek üzere yaratıldıklarını açıklamıştır.

Kendi sisteminde mûcizeden başka herhangi bir hârikulâde olayın varlığına yer vermeyen İbn Hazm, keramet ve sihir yoluyla hârikulâde işler yapılabileceğini kabul edenleri ve özellikle Eş’arî kelamcıları şöyle tenkit etmiştir:

“Onlara (Eş’arîlere) göre fâsık veya kâfir olduğu hâlde sihirbazın maddeyi değiştirmesini mümkün gören bir kimsenin sözünden daha garip bir şey yoktur. Onlar, bunun benzerini salih bir kula ya da nebiye de mümkün görürler. Neticede onlar hem nebinin, hem de salih, fâsık ya da kâfir bir kimsenin maddeyi değiştirmesini mümkün kabul ederler. Böylece maddenin değiştirilmesi her bir kimse açısından mümkün olmuştur. Bunun benzeri bir neticeye götüren her bir görüşe lanet olsun!”⁷⁹

Öte yandan hârikulâde hadiselerin imkânını kabul edenleri İbn Hazm şöyle eleştirmiştir:

“Bu tür hâdiseleri sihirbaz ve faziletli kimse için mümkün gören kimseye, “Bu hâdiseler, bu ikisinin yani sihirbaz ve faziletli kimselerin dışındaki bir kimse için caiz midir? Yoksa sadece bu ikisi için mi geçerlidir?” diye sorarız. Eğer o, “Bu durum, sadece sihirbaz ve faziletli kişi için mümkündür.” derse, -ki bu onların görüşüdür-, bu durumda onlara şu soruyu yöneltiriz: “Bu ikisi (sihirbaz ve

⁷⁷ Fasl, 3/598 (md. 889).

⁷⁸ Fasl, 3/598 (md. 890).

⁷⁹ Fasl, 3/624 (md. 922).

faziletli kişi) ile diğer insanlar arasındaki fark nedir?" Bunlar ile diğer insanlar arasında bir fark olduğunu söylemek, herhangi bir kimsenin söylemekten âciz kalmayacağı bir iddiadan başka bir şey değildir. Eğer onlar, "Bu hadiseler, sihirbaz ve faziletli kimselerin dışındakiler için de mümkündür" derlerse, bu durumda onlar hakikatlerin varlığını ispat edemeyen sofistlere gerçek anlamda katılmış olurlar. Bu durumda onların "semaya yükselip melekleri gördüğünü, kuşlarla konuşup keçiboynuzu, hurma ve üzüm bağlarını devşirdiğini; erkeklerin hâmile kalıp çocuk doğurduklarını ve benzeri saçmalıkları iddia eden bir kimseyi" tasdik etmesi de mümkündür. Öyle ki bu duruma gelen bir kimseye -eğer mümkün olursa- lâîk olduğu şekilde muamele etmek ya da deliliği ve hayâsının azlığından dolayı ondan yüz çevirmek gerekli olur."⁸⁰

İbn Hazm, faziletli bir kimse olmakla hârikulâde olaylar yapmak arasında ilişki kurulmasını doğru bulmaz. Ona göre Yüce Allah, böylesine hârikulâde hadiseleri faziletli kişinin faziletinden dolayı ona vermediği gibi, fâsıkın fâsıklığından ya da kâfirin küfründen dolayı da bunları menetmez. O, bütüncül bir şekilde meseleye bakarak, mûcizenin dışındaki bütün olağanüstü hadiselerle ortak bir tavır alır. Çünkü bu nevi olayları Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra mümkün görmek, mûcizeye hâlel getirir. Faziletli ya da fâsık bir kimse ya da onların takipçileri, söz konusu hârikulâde olayın bir mûcize olduğunu iddia edebilir. Böylesi bir durumda da din konusunda bir müphemlik ortaya çıkar.⁸¹ İbn Hazm, faziletli kimselerin ellerinde hârikulâde olayların meydana gelmesinin imkânsızlığını Hz. Ali'ye nispet edilen güneşin geri döndürülmesi (redd-i şems)⁸² örneği üzerinden anlatmıştır: "İmâmiyye, güneşin Ali b. Ebû Talib için iki kere geri döndürüldüğü hususunda hemfikirdir. Dönemin yakınlığı ve halkın çokluğuna rağmen bundan daha büyük bir küstahlık, inatçılık, hayâsızlık ve yalan söyleme cüreti olabilir mi?"⁸³ O, Râfizilerin Hz. Ali hakkındaki bu iddialarını küstahlık ve hayâsızlık olarak tasvir ettikten sonra faziletli kimselerden zuhur ettiği iddia edilen olaylarla bir mukayese yapar ve şöyle der: "Faziletli bir kimse hakkında yukarıda zikrettiğimiz şeylerden herhangi birisini iddia eden bir kimse ile "Ali b. Ebû Talib için güneş iki defa geri çevrildi." şeklindeki Râfizilerin iddiası arasında bir fark yoktur."⁸⁴

İbn Hazm, benzer hârikulâde olayları kendi ruhbanlarına ve din adamlarına nispet eden Yahudi ve Hıristiyanları da eleştirir: "Hıristiyanların kendi ruhbanları ve eski önderleri hakkındaki iddiaları da böyledir. Şüphesiz ki onlar, "ayanların değiştirilmesi/dönüştürülmesi" açısından, bunların iddia ettiklerinin çok daha fazlasını onlar (kendi ruhbanları) için iddia ediyorlardı."⁸⁵ Yahudilerin de benzer iddialar ileri sürdüklerini belirten İbn Hazm, yaşadığı dönemden bir örnek vermiştir. Kurtuba'daki Yahudilerin naklettiğine göre onların hahamlardan biri, bir günde Bağdat'tan Kurtuba'ya yolculuk etmiş,

⁸⁰ Fasl, 3/602 (md. 894).

⁸¹ Fasl, 3/622 (md. 920).

⁸² Şif kaynaklarda Hz. Ali'nin vasîliğini ispat üzere pek çok delilin getirildiği bilinmektedir. Bunlardan biri de "Redd-i Şems" diye bilinen, batan güneşin Hz. Ali'nin talebi üzerine yeniden ikinci vaktine dönmesi örneğidir. Bu olaya göre Hz. Ali, Bâbil'de bir yere uğradığında güneş batmış, akşam olmuş ve yıldızlar ortaya çıkmıştır. Bu sırada ikinci namazını kılmadığını hatırlamış, dizlerinin üzerine çökmüş ve Allah'ın izni ile güneşin geri gelmesini, yeniden görünmesini isteyerek dua etmiştir. Bunun üzerine güneş geriye gelmiş, ortalık aydınlanmış, ikinci namazını kılmış, sonra yıldızın kayıp gittiği gibi güneş kaybolmuş ve karanlık yeniden ortalığı kaplamıştır (Konuyla ilgili Şif kaynaklara ulaşmak ve detaylara bakmak için bkz. Siddık Kormaz, *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 71-72).

⁸³ Fasl, 3/456 (md. 669).

⁸⁴ Fasl, 3/602 (md. 895).

⁸⁵ Fasl, 3/602 (md. 895).

yolda İskenderânî oğullarından Müslüman bir adamın başına iki boynuz dikmiştir. Bu nevi haberlerin tamamının uydurma olduğunu belirten müellif, “İskenderânî oğulları, bilinen, tanınmış, şerefli bir topluluktur; onlardan herhangi birisi hakkında böylesi bir durum bilinmemektedir. Ahmaklığın hiç bir sınırı yoktur.”⁸⁶ diyerek bu nevi hadiselerin olabileceğini kabul etmenin ve bunları nakletmenin büyük bir ahmaklık olduğunu vurgulamıştır.

Öte yandan İbn Hazm’ın salih ve muttaki müminlerin dualarının kabul edilmesi, işlerinde başarılı olmaları ve benzeri ilahi lütuflar şeklindeki manevi kerametleri kabul ettiğini de belirtmemiz gerekir. Bu konuda o, üç mağara arkadaşı hakkında rivayet edilen ve onların kendi amellerini anlattıkça kayanın parça parça küçülüp açılması şeklindeki haberi⁸⁷ örnek göstermiş; burada bir hârikulâde durumun olmadığını, böylesi bir durumun her zaman ve herkes için mümkün olduğunu, dua ile ya da dua etmeksizin gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Ayrıca o, düşmanın ölmesi, üzüntüsünün kaybolması veya dünyada güven ve emniyete ulaşmak için dua eden bir kimseyi de örnek göstererek bunların dua ile mümkün olacaklarını belirtmiştir.⁸⁸ Bununla birlikte o, dualar konusunda bir sınır koymaktan da uzak durmamış; Allah’tan istenilen şeylerin makul, mümkün ve İslâm dairesinde olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Nitekim İbn Hazm, “Benden isteyin size vereyim”⁸⁹ mealindeki âyeti gerekçe göstererek velî kimselerin hârikulâde olaylar yapabileceğini ileri sürenlere şöyle cevap vermiştir:

“Bu nas ve bu icma, her hususta değil de sadece bazı konularda geçerlidir. Görmez misin ki bir kimse yüce Allah’tan kendisini nebi ya da benzer bir görevle görevlendirmesini istemiş olsa, onun davetine asla icabet edilmez. Çünkü icabet, mümkünat konularından olup da hakkında dua etmeye teşvik ediliğimiz hususlarda olur. Bu da günahların affedilmesi, çocuklarımızın göz aydınlığı olması, rızkın genişlemesi, bela ve musibetlerin defedilmesi gibi hususlarda olur. Hârikulâde işler yapmayı talep eden bir kimse ise isyankâr olmuştur. Çünkü o, dua edilmesi emredilmeyen hususlarda ve ihtiyaç olmayan konularda dua etmiştir, dolayısıyla günah ve sorumlulukla karşılık görmesi daha uygundur.”⁹⁰

Başka bir yerde o, dualarla neler istenebileceği hususunda şöyle demiştir:

“Biz, yüce Allah’tan kendisini bir peygamber yapmasını ya da İslâm dinini nesh etmesini ya da vaktinden önce kıyameti yaratmasını ya da insanların tamamını maymunlara dönüştürmesini ya da kendisine üçüncü bir göz vermesini veya kâfirleri cennete ve müminleri de cehenneme koymasını ve buna benzer şeyleri isteyen bir kimse hakkında ne düşündüklerini sorarız. Eğer onlar, bütün bu hususları mümkün görürseler, küfre düşmüş olurlar ve -küfürleriyle birlikte- deliler topluluğuna katılmış olurlar. Eğer bütün bunları imkânsız görürlerse, bu durumda mezkûr âyetlerle delil getirmeyi terk etmiş olurlar. Böylece dualara icabetin umumî konularda değil, özel ve hususî konularda olduğu anlaşılmış olur.”⁹¹

Onun bu ifadelerinden bir müminin günahların affedilmesi, çocuklarının göz aydınlığı olması, rızkın genişlemesi, bela ve musibetlerin defedilmesi gibi hususlarda dua edebileceğini; ancak akla

⁸⁶ Faslı, 3/602 (md. 896).

⁸⁷ Bu rivayet için bkz. Buhârî, “Büyû” , 98, “İcâre” , 12, “Enbiyâ” , 53, “Edeb” 5; Müslim, “Zikir” , 100.

⁸⁸ Faslı, 3/624 (md. 921).

⁸⁹ el-Mü’min 40/60.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-Usûl ve’l-fürû’*, 134.

⁹¹ Faslı, 3/626 (md. 923).

mantığa aykırı ve İslâm itikadına ters düşen konularda dua etmesinin ya da talepte bulunmasının asla kabul edilmeyeceğini ve bunların yanlış ve günah olduğunu öğrenmekteyiz.

İbn Hazm'ın genel bir tutum sergileyerek mucizeler dışındaki hârikulâde olayları toptan reddetmesi beraberinde bazı soruların gündeme gelmesine sebep olmuştur. Zira Kur'ân'da peygamber olmadığı bilinen bazı kimselerden hârikulâde olayların zuhur ettiği bildirilmiştir. Dahası güvenilir hadis kaynaklarında da benzer haberler vardır. Bunları İbn Hazm'ın reddetmesi mümkün olmadığından kendi sistemi içerisinde nasıl izah ettiği hususu önem arz etmektedir. Aşağıda önce Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen hârikulâde olaylar, bilahare de hadislerde bildirilenler ele alınacak ve İbn Hazm'ın izahına yer verilecektir.

2.2.1. Kur'ân'da Bildirilen Hârikulâde Olaylar

Kur'ân'da –peygamber olmadıkları halde- kendilerinden hârikulâde olaylar zuhur ettiği bildirilen kimseler ve olaylar vardır. Bunlara örnek olarak “Sebe melikesinin tahtını Hz. Süleyman'ın huzuruna getirmesi,⁹² Hz. Meryem'e Allah katından rızık gelmesi,⁹³ Ashâb-ı Kehf'in durumu,⁹⁴ Hızır ve Zülkarneyn⁹⁵” hadiseleri verilebilir.⁹⁶ İbn Hazm'ın bu olayları reddetmesi söz konusu değildir ve o bu olayları kendi sisteminde sağlam bir yere koymuş ve izah etmiştir. Aslında onun tabiat anlayışında olağanüstü haller dediğimiz hadiseler vardır. Ancak bunları sadece peygamberlere hasretmiş, diğer kimseler için vuku bulmalarını imkânsız görmüştür. Bu bağlamda o, peygamber hayatta iken bir kısım insanlardan hârikulâde olayların zuhur etmesini mümkün görmüş ve bunları da yaşayan peygamberin mucizeleri olarak tanımlamıştır. Yukarıda zikredilen hârikulâde olaylar da bir peygamberin hayatta olduğu dönemlerde gerçekleşmiş, dolayısıyla bu hadiseleri dönemin yaşayan peygamberinin mucizesi olarak değerlendirmiştir. Nitekim Sebe melikesinin tahtının bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirilmesi,⁹⁷ karınca ve Hüdhd kısıları Allah'ın elçisi Süleyman'a (a.s.) ait âyetlerdir.⁹⁸ Yine “Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte bir mağarada uzun süre uyuyup kalmaları”⁹⁹ ve sonrasında yeniden hayata dönmeleri, Hızır ve Zülkarneyn hadiseleri de o dönemde yaşayan ancak isimlerini bilmediğimiz nebilerin mucizeleri olabilir.¹⁰⁰

Hz. Meryem'e Allah katından rızık gelmesi¹⁰¹ hadisesini ise İbn Hazm, doğrudan Hz. Meryem'in nebi oluşu ile izah etmiş, Cebrail'in kendisiyle konuşmuş olmasını¹⁰² buna delil göstermiştir.¹⁰³ Yine Hz. Mûsâ'nın annesine bebeğinin geri verilmesi¹⁰⁴ hadisesini de aynı şekilde izah etmiştir. Zira Allah, Mûsâ'nın annesine çocuğunu denize bırakmasını vahyettiğini bildirmektedir. Ona göre

⁹² en-Neml 27/38-40.

⁹³ Meryem 19/25.

⁹⁴ el-Kehf 18/10-26.

⁹⁵ el-Kehf 18/60.

⁹⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/544-546.

⁹⁷ en-Neml 27/38-40.

⁹⁸ Fasl, 1/374 (md. 468).

⁹⁹ el-Kehf 18/10-26.

¹⁰⁰ İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserinde Hızır ve Zülkarneyn'in durumunu izah eden bir bilgiye ulaşamamıştır.

¹⁰¹ Meryem 19/25.

¹⁰² Meryem 19/19.

¹⁰³ Fasl, 3/648 (md. 960).

¹⁰⁴ el-Kasas 28/7-13.

bu durum nübüvvetin göstergesidir.¹⁰⁵ Netice olarak İbn Hazm, Kur’ân’da önceki kavimlere ait keramet örneklerini dönemin yaşayan peygamberine ait mucizeler olarak izah etmiştir. Doğrusu bu anlayışı kabul eden başkaca İslâm âlimleri vardır.¹⁰⁶

2.2.2. Hadislerde Zikredilen Hârikulâde Olaylar Meselesi

Hz. Peygamber henüz hayatta iken bazı sahâbîlerden hârikulâde olayların zuhur ettiğine dair haberler hadis kaynaklarında yer bulmuştur. Dahası sahâbeye, tâbiîne ve tebeu’t-tâbiîne ait çeşitli keramet hadiseleri nakledilmiştir.¹⁰⁷ Allah Elçisi ve sahâbe döneminde oldukça seyrek görülen keramet olaylarıyla ilgili rivayetler zamanla artmış, hatta bir velîye ait olmak üzere birçok keramet nakledilmiştir. Sahâbe ve onları izleyen ilk iki nesilden -çoğu zayıf rivayetler de olsa- az sayıda keramet rivayet edilmesi dikkate değer bir husustur.¹⁰⁸ Bununla birlikte belli bir dönemden sonra keramet rivayetleri yaygınlık kazanmıştır. Bu durumdan uzak duramayan pek çok mütekekkim velîlerin kerametini kabul etmek, kitaplarında zikretmek ve Ehl-i Sünnet’in ortak bir esası olarak izah etmek durumunda kalmıştır. Ayrıca bunlar, söz konusu kerametleri Hz. Peygamber’in mucizesi olarak değerlendirmişlerdir. Aşağıda Hz. Peygamber döneminde zuhur ettiği nakledilen ve kitaplara kaydedilen bazı meşhur keramet örnekleri sıralanmıştır:

- I. “Bir bedevî şekline girerek Resûl-i Ekrem’le konuşan Cebrâil’i sahâbenin görmesi”, bazen de Cebrâil’in Dihye b. Halife el-Kelbî şeklinde görünmesi hadisesi,¹⁰⁹
- II. “Hz. Ebû Bekir’in üç kişi için hazırladığı yemeğin bereketlenmesi, birçok kişinin bu yemekten yemesi ve yine de yemeğin artması”,¹¹⁰
- III. “Üseyd b. Hudayr’ın bir gece Kur’ân okurken meleklerin kendisini dinlemeye geldiklerini görmesi”,¹¹¹
- IV. “Abbâd b. Bîşr ile Üseyd b. Hudayr’ın bir gece Hz. Peygamber’in sohbetinden ayrılıp evlerine giderken bir ışığın önlerini aydınlatması”,¹¹²
- V. Uhud Savaşında şehit düşen Hanzale b. Ebû Âmir melekler tarafından yıkandığından “Gasîlü’l-melâike” şeklinde anılması,¹¹³
- VI. Uğradığı iftirayı beşikteki çocuğu konuşurmak suretiyle çürüten Cüreyc isminde bir velînin durumu,¹¹⁴
- VII. Mağarada mahsur kalan üç kişinin olağanüstü bir şekilde bu durumdan kurtulması,¹¹⁵
- VIII. Üzerine yük yüklenen bir sığırın dile gelip sahibine, “Ben bunun için yaratılmadım” demesi,¹¹⁶

¹⁰⁵ Fasl, 3/648 (md. 961-962).

¹⁰⁶ Kur’an’da zikredilen keramet örneklerinin dönemin yaşayan peygamberinin mucizesi olduğunu söyleyen âlimler için bkz. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 117.

¹⁰⁷ Örnek olarak bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 5/687. Ayrıca krş. Uludağ, “Keramet”, 25/265-268.

¹⁰⁸ Uludağ, “Keramet”, 25/265-268.

¹⁰⁹ Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 57, “Birr”, 12.

¹¹⁰ Buhârî, “Edeb”, 88, “Menâkıb”, 25, “Mevâkît”, 41; Müslim, “Eşribe”, 176.

¹¹¹ Buhârî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 15; “Menâkıb”, 25; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 242.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/139, 191; Dârimî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 8; Buhârî, “Salât”, 79.

¹¹³ Detaylı bilgi için bkz. Kamil Çakın, “Hanzale b. Ebû Âmir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/51.

¹¹⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 48. Ayrıca bkz. Abdurrahman Küçük, “Cüreyc”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8/137-138.

¹¹⁵ Buhârî, “İcâre”, 12.

¹¹⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 54.

IX. Hz. Ömer'in uzak mesafeden Hz. Sâriye'yi uyarması.¹¹⁷

Yukarıda maddeler halinde tatad ettiğimiz olaylar, önemli hadis kaynaklarında keramet örnekleri olarak zikredilmiştir. Genel olarak İslâm âlimleri, velîye nispetle keramet diye isimlendirilen hârikulâde olayların Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun devam eden hissî mûcizeleri olarak değerlendirmişlerdir.¹¹⁸ Faziletli kimselerden kıyamet sabahına kadar bu nevi olayların zuhurunu mümkün görmüşler ve bunları -Hz. Peygamber'e tabi olduklarından dolayı- onun mûcizeleri olarak değerlendirmişlerdir.

Kendisi de bir hadisçi olan İbn Hazm, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde sahâbenin bazılarında zuhur ettiği bildirilen hârikulâde olayları "Hz. Peygamber'in mûcizeleri" olarak kabul etmiş ve eserlerinde çeşitli vesilelerle bazı örnekler zikretmiştir:

I. "(Tufeyl b.) Amr b. Hameme ed-Devsî'nin¹¹⁹ kamçısında bir ışık, bir parıltının görülmesi":¹²⁰ Resul-i Ekrem, kavmini davet için gayret eden Hz. Tufeyl'e kabile mensuplarına iyi davranmasını tavsiye etmiş ve davetini kolaylaştırması için, "Allah'ım ona nur ver ve bir alâmet lütfet!" şeklinde dua etmiş ve bu duanın akabinde alında bir ışık peyda olmuştur. Ancak Tufeyl, bu ışığın alında değil, kamçısının ucunda olmasını isteyince ışığın kamçıya geçtiği rivayet edilmiştir. Bu özelliği sebebiyle kendisine "Zin-nûr" (ışık sahibi) lakabı uygun görülmüştür.¹²¹ Bu hadiseyi İbn Hazm, Allah Elçisinin bir mûcizesi olarak kabul etmiştir. Bunun Hz. Peygamber'e ait bir mûcize olduğunun delili ise, söz konusu nurun Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında kaybolduğunu bildirmesidir.¹²²

II. "Hz. Peygamber'in emriyle Hz. Ömer'in dört yüz atlıya yanındaki az bir hurmayı azık olarak vermesi, fakat hurmaların azalmaması",¹²³

III. Hubeyb b. Adî'nin kıssası,¹²⁴

¹¹⁷ İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, nşr. C.J.Tornberg (Beyrut 1399/1979), 3/21-22; Kelâbâzî, *Taarruf*, 72; Neseî, *Tebşıra*, 2/775-777; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 116-117. Hz. Ömer'in, Nihâvend'de savaşı ve düşman tarafından kuşatılma tehlikesiyle karşılaşan Sâriye isimli kumandanına Medine'den seslenerek tâlimat verdiği dair rivayet çok yaygın olmakla beraber sahih bir senede dayanmadığı bildirilmiştir (Detaylı bilgi için bkz. Adem Apak, "Sâriye b. Züneym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/158)

¹¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Keramet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/268-270. Ayrıca bkz. Neseî, *Tebşıra*, 2/776-777.

¹¹⁹ et-Tufeyl b. Amr b. Tarif el-Ezdi ed-Devsî (öl. 12/633), Yemenli Ezd kabilesinin Devs boyunun ileri gelenlerinden biri olup kabilesinin İslâm'a girmesine vesile olmuş bir sahâbidir (Geniş bilgi için bkz. Zekeriyâ Güler, "Tufeyl b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/323-324).

¹²⁰ *Fasl*, 3/622 (md. 918).

¹²¹ Güler, "Tufeyl b. Amr", 41/323-324.

¹²² *Fasl*, 3/622 (md. 918). Ancak biz, Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte kamçının ucundaki nurun kaybolduğuna dair İbn Hazm'ın dışında bir bilgi bulamadık.

¹²³ *Fasl*, 1/1020 (md. 1736).

¹²⁴ Sahâbeden olan Hubeyb b. Adî b. Mâlik el-Ensârî (öl. 4/625), Uhud Gazvesi sonrasında Lihyanoğullarının İslâm'ı öğrenmek üzere kendilerine öğreticilerin gönderilmesi bahanesi ile bazı sahâbileri katlettikleri bir hadiseye işaret etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, on kadar sahâbiyi bu işle görevlendirmiş, ancak yolda tuzağa düşürülüp şehit edilmişlerdir. Bunların içinde öldürülmeyip bir müddet Mekke'de esaret hayatı yaşayan Hubeyb'in bazı hârikulâde olaylara muhatap olduğu nakledilmiştir. Daha sonra Müslüman olan Hâris b. Âmir'in kızı Zeyneb, prangaya vurulmuş olan Hubeyb'i zaman zaman kapı aralığından gözetlediğini, üzüm mevsimi olmadığı halde onu üzüm yerken gördüğünü, bunu ona Allah'ın ikram etmiş olabileceğini söylemiştir. (Detaylı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Hubeyb b. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/266-267)

IV. Hz. Osman'ın elinde küçük taşların tesbihatta bulunması.¹²⁵

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde –mümin ya da fâsık ayrımı yapmaksızın- diğer insanlardan bir takım hârikulâde olayların zuhur etmesini mümkün görmüş ve ilgili haberleri kabul etmiştir. O, bu durumu şöyle açıklamıştır:

“Ayanların değiştirilmesi ve tabiatın dönüştürülmesi açısından peygamber olmayan bir kimse hakkında ifade edilen şeyler yalandır. Ancak bunlardan Hz. Peygamber'in döneminde var olanlar istisnadır. Kütükte zuhur eden inilti, (Hz. Peygamber'e ikram edilen) zehirlenmiş bir koyunun dile gelip konuşması, asânın ejderhaya dönüşmesi örneklerinde olduğu gibi onun döneminde zuhur eden bu şeyler Hz. Peygamber'e ait bir mûcizedir. Söz konusu âyetlerin kendisinde zuhur ettiği kişinin salih yahut fâsık bir kimse olması denktir. Bu, Amr b. Hameme ed-Devsî'nin¹²⁶ kamçısında ortaya çıkan nur gibidir. Bunun (peygambere ait olduğunun) delili ise, söz konusu nurun Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra kaybolmasıdır.”¹²⁷

İbn Hazm, sahâbe arasında bazı kimselerden hârikulâde olaylar zuhur ettiğine dair Hubeyb b. Adiy'in kıssasını ve Hz. Osman'ın elinde küçük taşların tesbihatta bulunduğunu ve buna benzer hadiseleri gerekçe göstererek itiraz edenlere, söz konusu hadiselerin Hz. Peygamber hayatta iken vuku bulduğunu belirterek cevap verdiğini görmekteyiz. O, Hz. Peygamber hayatta iken bu nevi olayların zuhurunu imkân dâhilinde görmüş, ancak bu hadiselerin elinde zuhur ettiği kimselere herhangi bir üstünlük kazandırmadığını, sadece Allah'ın onlara ikramda bulunduğunu açıklamıştır.¹²⁸ Burada İbn Hazm'ın, Hz. Peygamber hayatta iken sahâbeden ya da diğer insanlardan birtakım hârikulâde hadiselerin zuhur etmesini mümkün gördüğünü anlamaktayız. Aslında bu durum genel anlamda İslâm âlimlerinin tutumuna da uygundur. Zira İslâm âlimleri, Kur'ân'da ve hadislerde ifade edilen keramet türündeki hârikulâde olayları mensubu oldukları peygamberin mûcizesi olarak yorumlamışlardır. Bu nevi olayların velî kabul edilen kimselerin elinde zuhur etmeye devam edeceğini de kabul etmişlerdir.¹²⁹ İşte burada İbn Hazm, kendi farklılığını göstermektedir. Ona göre –aşağıda izah edileceği üzere- Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde bu nevi hadiselerin vuku mümkündür, ancak onun vefatından sonra bunların vuku bulması asla söz konusu değildir.

2.3. Hz. Peygamber'in Vefatı Sonrasında Hârikulâde Olayların İmkânı Meselesi

İbn Hazm'ın Hz. Peygamber döneminde vuku bulduğu belirtilen ve hadis kaynaklarında ifade edilen bir kısım hârikulâde olayların varlığını kabul ettiğini ve bunları Hz. Peygamber'in mûcizeleri olarak değerlendirdiğini yukarıda belirtmiştik. Ona göre hadislerde ifade edilen söz konusu hârikulâde olayların tamamı Hz. Peygamber hayatta iken vuku bulmuştur. Bu sebeple –kütüğün inlemesi, suyun ve yiyeceklerin bereketlenmesi gibi- bunlar da Hz. Peygamber'in mûcizeleri olarak görülmelidir. Bu durum kabul edildiğinde Hz. Peygamber hayatta iken başkalarının elinde hârikulâde olayların zuhur etmesinde bir problem yoktur, zira Hz. Peygamber hayattadır. Ancak o, Allah Resulünün vefatından sonra bu nevi hadiselerin vukuunu kabul

¹²⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, 133.

¹²⁶ Bu şahsın adı Tufeyl b. Amr b. Tarîf ed-Dûsî'dir. Lakabı ise “Zu'n-nûr”dur.

¹²⁷ *Fasl*, 3/622 (md. 918).

¹²⁸ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, 133.

¹²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Keramet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/268-270.

etmemiştir.¹³⁰ Onun bu konudaki tutumu o denli net ve kesindir ki, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında bu nevi olayların olamayacağını, eğer bu türden rivayetler varsa yalan ve mevzu olduklarını hiç çekinmeden ifade etmiş ve kendisini de sorgulayarak durumu şöyle izah etmiştir:

“Sizler, peygamberin yaşadığı dönemde peygamberin dışındaki bir kimsede mucizenin zuhur etmesini –söz konusu peygambere ait bir âyet/delil olsun diye- mümkün gördüğünüze göre, aynı şekilde Hz. Peygamber'in vefatından sonra –ona ait bir delil olması için- benzer hadiseleri niçin mümkün görmediniz? Hâlbuki bu ikisi arasında bir fark yoktur.” denilirse, şöyle cevap veririz: Biz bunu cansız varlıklarda, diğer canlılarda ve yüce Allah'ın insanlardan bazılarında izhar etmeyi dilediği kimselerde mümkün görürüz. Yüce Allah (böylesine hârikulâde hadiseleri) faziletli kişinin faziletinden dolayı ona tahsis etmez, yine fâsıkın fâsıklığından dolayı veya kâfirin küfründen dolayı bu nevi hadiseleri onlardan menetmez. Ancak biz, hârikulâde olayları sadece faziletli kimselere tahsis eden ve onlara ait bir keramet olarak kabul eden kimseye karşıyız. Şayet bu durum Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra mümkün olsa idi, işler karışırdı. Bu durumda söz konusu âyetin, bu faziletli kişiye ya da bu fâsık veya âyetin kendisine ait olduğunu iddia eden insanlardan birisine ait olduğunu iddia eden kimseye karşı güven içinde olamazdık. Şayet bu olsa idi, bu durumda din konusunda bir kapalılık olurdu ve yüce Allah'tan -ilkinden sonuncusuna varıncaya kadar- bütün kullarına yönelik bir karışıklık/düzensizlik meydana gelmiş olurdu. Bu ise, yüce Allah'ın bize yönelik vaadine ve doğruyu yanlıştan ayırt edip bize açıkladığını haber vermesine aykırıdır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in (a.s.) kendi asrında olan şeyler böyle değildir.”¹³¹

İbn Hazm, cinlerin görülmesiyle alakalı bilgiler verirken konumuza ışık tutan şu malumatı paylaşmıştır: “Yüce Allah, cinleri göremeyeceğimizi bize haber verdiğiğine göre, her kim onları görmekte olduğunu ya da gördüğünü iddia ederse -peygamberlerden olması durumu hariç- o yalancıdır. Çünkü bu durum, peygamberlere ait bir mucizedir...”¹³² Buradan hareketle o, Hz. Peygamber'in vefatından sonra cinlerin görüldüğüyle alakalı sahih bir haberin söz konusu olmadığını, eğer böyle bir haber varsa bunun kendisinde hayır olmayan bir kimseden gelmiş olacağını bildirmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra ister sâlih isterse sâhir ya da fâcir olsun herhangi bir kimsenin cinleri görmesi ya da peygamberlere özgü herhangi bir hadiseyi yapabilmesi söz konusu değildir. Bu nevi haberlerin bir gerçekliği yoktur. Yukarıda örneklerini verdiğimiz üzere bunlar, İbn Hazm'ın anlayışına göre uydurulmuş ahmakça işlerdir.

Burada İbn Hazm'ın Hz. Peygamber hayatta iken değil ama vefatından sonra keramet ve benzeri hârikulâde olayların niçin vuku bulamayacağını iddia etmesinin sebeplerine değinmek gerekir. Bir hadise, Hz. Peygamber hayatta iken vuku bulabiliyorsa, vefatından sonra niçin gerçekleşme imkânı yoktur, şeklinde bir yaklaşımın makul bir izahının olması lazımdır. Doğrusu İbn Hazm da bunu açıklama ihtiyacı hissetmiş olmalı ki *el-Fasl*'da bu meseleyi dikkate sunup cevap vermeye gayret etmiştir: “Şayet hârikulâde haller (kerametler) Hz. Peygamber'in vefatından sonra mümkün olsa idi, işler karışırdı. Bu durumda söz konusu âyetin, bu faziletli kişiye ya da bu fâsık kimseye veya kendisine ait olduğunu iddia eden herhangi bir kimseye karşı güven içinde olamazdık...”¹³³ Hz. Peygamber sonrasında bu nevi hadiselerin vuku bulması durumunda din konusunda bir kapalılığın meydana geleceğini belirten İbn Hazm, böylesi bir durumun karmaşaya sebebiyet vereceğini bildirmiştir.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, 133.

¹³¹ *Fasl*, 3/622 (md. 919-920).

¹³² *Fasl*, 3/632 (md. 931).

¹³³ *Fasl*, 3/622 (md. 920).

Hâlbuki söz konusu hadiseler Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde zuhur etmiş ise, peygamber bunları haber verebilir, yanlış anlaşılmaları ortadan kaldıracaktır.¹³⁴ Bu sebeple o, nübüvvet müessesesini korumak, mûcizenin biricikliğine ve delâletine hâlel getirmemek adına - peygamberlerin hayatta oldukları dönemler hariç- Allah'ın herhangi bir kimsenin elinde hârikulâde bir hadise yaratmayacağını ısrarlı bir şekilde savunmuştur. Aslında bu durum İbn Hazm'ın nübüvvet müessesesine ve onun en güçlü ve tartışılmaz delili olan mûcizeye verdiği ehemmiyeti göstermektedir.

Öte yandan İbn Hazm, hârikulâde bir hadisenin peygamber olmayan bir kimsede zuhur etmesi durumunda sahibinin kalbinde "Allah'ın velîsi" olduğu şeklinde kesin bir inancın oluşmasına sebebiyet vereceğini belirterek böylesi bir durumun -Hz. Peygamber ve Kur'ân ile teyit edilmiş olan bazı sahâbîler hariç- hiçbir kimse için söz konusu olamayacağına dikkat çekmiştir.¹³⁵

Netice olarak İbn Hazm'ın mûcize dışında hârikulâde olayların olabileceğini kabul etmekle nübüvvet müessesesine hâlel gelebileceği kaygısını taşıdığı açık bir şekilde görülmektedir. Peygamber hayatta iken bu nevi hadiselerin zuhurunu mümkün gördüğü halde peygamberin vefatıyla birlikte hârikulâde olayların son bulduğunu, asla vuku bulmalarının söz konusu olmadığını ısrarla savunmasını bu zaviyeden düşünmek gerekir. Zira onun sisteminin özünde nübüvvetin sağlam delillerle ve özellikle mûcize delilinden hareketle ortaya konulması, buna hâlel getirebilecek her türden yorum ve değerlendirmelerden kaçınılması vardır. O, mûcizeyi nübüvvetin en önemli delili olarak gördüğünden mûcizeye denk başka bir hârikulâde olayın -velî ya da sâhir- birilerinden zuhur edebileceğini asla kabul etmez.

Sonuç

İbn Hazm, tabiatın işleyişi dışında hârikulâde bir şekilde vuku bulan hadiseleri "mûcize" kavramıyla ifade etmiş; salih, sâhir ya da fâcir hiçbir kimseden hârikulâde bir olayın meydana gelmesini mümkün görmemiştir. O, ayan ve cevherlerin yoktan var edilmesi, bir cevherin başka bir şeye dönüştürülmesi ve benzeri hârikulâde olayların mûcize olduğunu ve bunların Allah tarafından sadece peygamberleri teyit ve tasdik etmek için yaratıldıklarını açıklamıştır.

İbn Hazm, yüce Allah'ın eşyanın tabiatına yerleştirdiği kuralların normal durumlarda değişmeyeceğine vurgu yapmış, tabiatındaki işleyişin belli bir kural dâhilinde devam ettiğini açıklamıştır. Bununla birlikte tabiatı hârikulâde diyeceğimiz bir kısım olaylar da vardır. Bunların bazılarını Kur'ân ve sahih hadisler haber vermektedir. İbn Hazm, Kur'ân'da bildirilen hârikulâde olayları söz konusu dönemde yaşayan peygamberin mûcizesi olduğunu söyleyerek izah etmiş, hadis ve tarih kaynaklarında nakledilen hârikulâde hadiseleri de sadece Hz. Peygamber dönemine hasrederek bunların da Allah Resulünün mûcizeleri olduğunu savunmuştur. Buna göre İbn Hazm, Hz. Peygamber hayatta iken bu nevi hadiselerin vukuunu kabul etmiş ve ilgili örnekleri Allah Resulünün mûcizesi olarak yorumlamıştır. Ancak o, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında bu nevi olayların asla vuku bulmayacağını iddia ederek söz konusu haberlerin yalan ve uydurma olduklarını açıklamıştır.

¹³⁴ Fasl, 3/622 (md. 920).

¹³⁵ Fasl, 3/626 (md. 925).

İslâm düşüncesi tarihinde faziletli ya da sihirbaz kimselerden de hârikulâde olayların zuhur edebileceğini kabul edenler, mûcize ile keramet ya da sihrin karışmaması için birtakım kurallar vazetmişler, bu bağlamda tehadî şartını ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm, keramet ve sihrin hakikatini kabul edip bunların mûcize ile aynı mahiyette olduklarını iddia eden ve aralarındaki farkın tehadî özelliği olduğunu söyleyenleri eleştirmiştir. Hârikulâde olayların sâhir, velî ya da nebi olan kimselerden zuhur edebileceğini mümkün görüp sonra da nübüvveti temellendirmek için tehadî şartını ileri sürmek ona göre makul değildir. Zira nebi ile sâhir ya da başka birisi arasındaki en temel fark tehadî ile sınırlı bırakılırsa insanların zihinlerinin karışması kaçınılmaz olur. O, hârikulâdeyi temel ölçü kabul etmiş; bu nevi hadiseleri sadece nebilere tahsis etmiştir. Nebi olmayanlardan bu tür hadiselerin zuhuru ona göre imkânsızdır. Hal böyle olunca kendisinden hârikulâde olaylar zuhur eden bir kimsenin nebi olduğu hususu kendiliğinden anlaşılacaktır.

İbn Hazm'ın kerametın inkârı konusunda vardığı görüş, -Ehl-i Sünnet'in hilafına olarak- Mu'tezile'nin görüşüdür. Zira Mu'tezile kelamcıları, peygamberlere mahsus olağanüstü hallerle karıştırılacağı endişesinden hareketle keramet dâhil olmak üzere mûcizenin dışındaki bütün olağanüstü fiilleri reddetmişlerdir. Kur'ân'da zikredilen bir kısım hadiseleri ise dönemin yaşayan peygamberinin mûcizeleri olarak yorumlamışlardır. Hz. Peygamber dönemi için ise böyle bir yorumu uygun bulmamışlar; sahâbe ve tâbiîn neslinden hiçbir şekilde kevnî/hissî keramet meydana gelmediğini, dolayısıyla ilgili rivayetlerin sahih olmadığını savunmuşlardır. Hâlbuki İbn Hazm, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde kevnî/hissî kerametlerin imkânını ve fiilî olarak zuhur ettiğini kabul ederek Mu'tezile'nin anlayışından ayrılmış olmaktadır. Bununla birlikte onun bu konudaki tutumu, Mu'tezilî kelamcılarla ciddi bir benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*. nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf. Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971.
- Apak, Adem. "Sâriye b. Züneym". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/158. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Ebû Zeyd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/451-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*. nşr. Muhammed Edîb el-Keylânî – Abdülkerîm Tattan. Dımaşk: y.y., 1392/1972.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinçât*. nşr. Richard J. Mccarthy. Beyrut: y.y., 1958.
- Bâkılânî. *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l-mu'attıla ve'r-Râfızâ ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. nşr. Muhammed Hudayri-Muhammed Abdülhadî Ebû Ride. Kahire: y.y., 1947.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd 'alâ mezhebi's-Selef*. nşr. Seyyid el-Cemîlî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: y.y., 1339-1342.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Halil İbrahim. "Hârikulâde Olması Açısından Keramet ve Mûcize ile İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 329-350.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Teoriler*. ed. Ömer Türker. 3/1374-1397. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350-352. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. "Tehaddi Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Teoriler*. ed. Ömer Türker. 3/1398-1413. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bulut, Halil İbrahim. *İbn Ebî Zeyd'in Akaid Risalesi ve Meşeddâllî Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mûcize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi* (metin-çeviri). çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. İstanbul: MÜİF Yayınları, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik. *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille*. nşr. M. Yusuf Mûsa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Çakın, Kamil. "Hanzale b. Ebû Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/51. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: ilk dönem İslâm mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Gazzâli, Ebû Hamid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Güler, Zekerîya. "Tufeyl b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/323-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hücvârî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr b. Muhammed. *Mücerredü makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Usûl ve'l-fürû'*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1984/1404.
- İbn Hazm. *ed-Dürre fi mâ yecibu i'tikâduhu*. nşr. Abdülhak et-Türkmânî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1430/2009.
- İbn Hazm. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm. *İlmü'l-keîlâm alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: el-Mektebü's-sekâfî, 1989.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 18 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
- İbn Teymiyye. *el-Mu'cize ve keramâtü'l-evliya*. nşr. M. Abdülkâhir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Teymiyye. *en-Nübüvvât*. nşr. Muhammed Avad. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. nşr. C.J.Tornberg. 13 cilt. Beyrut: y.y., 1399/1979.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, İmâdüddin Ebü'l-Hüseyn b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (15. cilt: *en-nübüvvât ve'l-mu'cizât*). nşr. Tâhâ Hüseyin - İbrahim Medkûr v.dğr. 20 cilt. Kahire: y.y., 1962-1965.

- Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. metin-çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. ed. Hüseyin Hansu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hubeyb b. Adî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/266-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Dımaşk: Dâru'l-eymân, 1986.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nin Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kubat, Mehmet. "İslâmî Öğretide Keramet". *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 47-70.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Küçük, Abdurrahman. "Cüreyc". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Küleynî, Ebû Cafer. *Usûl-i Kâfî*. nşr. Cevad Mustafavî. İntişârât-i İlmîye-i İslâmî, ts.
- Lekânî, Abdüsselam b. İbrahim. *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*. İstanbul: y.y., ts.
- Macdonald, D.B. "Kerâmet". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/577-578. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Muhammed Abduh. *Risâletü't-tevhîd*. nşr. Hüseyin Yusuf el-Gazzal. Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1406/1986.
- Müfid. *el-Fusûlü'l-'aşere fî'l-ğaybe*. nşr. Fâris el-Hasûn. (*Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde, 3. cilt). Beyrut: y.y., 1993/1414.
- Müfid. *el-İrşâd fî ma'rifeti huceillahi ale'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü âl-i Beyt, 1416/1995.
- Müslim, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nebati, Mahmut. *Mûcize, Keramet ve Nüzûl-i İsâ*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Nebhanî. *Hüccetullahi 'ale'l-âlemin fî mu'cizâti seyyidi'l-mürselîn*. nşr. Hasan Casna - Muhammed Emin Demec. Diyarbakır: y.y., ts.
- Nesefî. *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. nşr. Muhammed Enver - Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011/1432.
- Ömer en-Nesefî. *Metnü'l-Akâid*. İstanbul: y.y., ts.
- Pezdevî, Ebü'l-Yusr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: y.y., 1963.
- Ragîb el-İsfahânî. Hüseyin b. Muhammed. *el-İ'tikâdât*. nşr. Şamran Aclî. Beyrut: Müessesetü Darü'l-Eşref li't-Ticare, 1988.
- Ragîb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Hicazi es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *en-Nübüvvât ve mâ yete'alleku biha*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: y.y., 1986.

- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'l-Muhassal*. nşr. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebe Daru't-türaş, 1991.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. nşr. Muhyiddin Abdülhamid. 32 cilt. Kahire: y.y., 1934-62.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Serdar, Murad. "Ehl-i Sünnet İnançında Kerametın İmkânı ve Vukû'u Problemi". *Bilimname* 19/2 (2010), 25-45.
- Selvi, Dilaver. *İslâm'da Velayet ve Keramet*. İstanbul: Umran Yayınları, 1990.
- Semerkandî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Luma': İslâm Tasavvufu*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. 6 cilt. Kahire: y.y., 1323-24.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Alfred Guillaume. Oxford: y.y., 1934.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. nşr. Abdurrahmân Umeyra. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1409/1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû istilahâti'l-fünûn*. 2 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Keramet". *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ünverdi, Veysi. "İslam Kelamı Açısından Mucize Keramet İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2020), 1-20.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 91-116.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kerâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/268-270. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yurdagür, Metin. "Halîmî, Ebû Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. nşr. Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: y.y., 1995.



Sâbit ve Değişken: Cüveynî’de Sürekli ve Yeniden Yaratma

Constant and Variable: Continuous Re-Creation in al-Juwaynî

Emine Nur ERDEM

Arş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş/Türkiye
Research Assistant, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş/Türkiye
eminenur_erdem34@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-9568-1643 | ror.org/03gn5cg19

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2022	16 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
09 Haziran 2022	09 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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

“ Erdem, Emine Nur. “Sâbit ve Değişken: Cüveynî’de Sürekli ve Yeniden Yaratma”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 190-209. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1104334> ”

Öz

Bu makalede, arazların ardışık iki zaman dilimi süresince devamlılıklarının olmadığı ve varlıklarının ikinci anında yeniden yaratıldıkları düşüncesi, Cüveynî'nin yaklaşımları çerçevesinde tahlil edilmektedir. Bu amaçla öncelikle sürekli yaratma teorisinin kelâmcıların düşünce sistemindeki yerine, ardından Cüveynî'nin sürekli yaratmaya ilişkin kabulünün ilâhî müdahalenin etkinliği ve âlem anlayışı açısından sonuçlarına temas edilmektedir. Sürekli yeniden yaratma (*teceddüd-i emşâl*), arazların anbean yok olup benzerleriyle yeniden yaratılmaları şeklinde ele alınan bir anlayıştır. Bu anlayış çerçevesinde kelâmcılar, evrendeki süreklilik ve değişim ile birlikte şeylerde değişime uğramayan sâbiteleri izah etmeye çalışmışlardır. Arazların her an yenilenmesi ile ilişkilendirilen bu anlayış, Cüveynî tarafından arazın sonluluğu, başka bir arazla veya kendisiyle kâim olamayacağı esasları çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre araz, mekân tutma (mütehayyizlik) niteliğine sahip olmadığından başka bir arazi taşıyamazken; kendisi gibi bir araz olan *bekâ* ile de kâim olmadığından devamlılığı bulunmamaktadır. Nitekim araz ikinci vakitte bâkî olsaydı, benzerinin aynı mekânda olması mümkün olmazdı. Aynı şekilde araz, süreklilik kazansaydı yokluğu da imkânsız olurdu. Çünkü ardışık iki anda bâkî olanın, üçüncü ve sonraki anlarda da yok olması mümkün olmazdı. Ancak duyular arazların yok olduklarını ortaya koymaktadır. Bu nedenle süresiz ve kesintili bir yapıda olan araz, varlığını kaybettiği her an, aynı zamanda yaratmaya da konu olmaktadır. Kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen sürekli yaratma anlayışı, arazlar üzerinden sistemleştirilmiş olup, cevherlerin yenilenmesini içermemektedir. Cüveynî'nin de arazların yenilenmesi ve cevherlerin devamlılığı şeklinde bir ayırım yaptığı göze çarpmaktadır. Ancak Cüveynî, cevherin bekâsını, yine arazların sürekli yaratılması ile ilişkilendirerek bu meseleyi Allah'ın mutlak kudretiyle çelişmeyecek şekilde izah etmektedir. Ona göre cevherin devamlılık şartı, kendisiyle kâim olan arazın varlığına bağlıdır. Allah cevherin varlığının devamlılığını dilediği müddetçe, onda ard arda bekâ arazını yaratmaktadır. Araz yok olduğu takdirde ise cevher de varlığını yitirmektedir. Böylece sürekli yeniden yaratma suretiyle Allah'ın müdahalesi, araz üzerinde doğrudan etkili olurken; cevher de devamlılık şartı olan araza bağlı olarak Allah'ın müdahalesine muhtaç olmaktadır. Böylece bütün olarak evren, Yaratıcı'dan bir an bile müstağni kalmamaktadır. Cüveynî'nin bu yaratma anlayışı, bir yandan zorunlu nedensellik fikrine ket vururken, diğer yandan Fâil-i Muhtâr yaratıcının sürekli müdahalesini öngören bir Allah-âlem ilişkisi modeli çizmektedir. Önce ve sonra var olan her şeyin Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu düşüncesi, âlemdeki nesnelere kendi tabiatlarında taşıdıkları niteliklerden kaynaklandığı fikrini de geçersiz kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cüveynî, Sürekli yaratma, Teceddüd, Süresizlik, Araz.

Abstract

In this article, the idea that the accidents (a'râd) do not have continuity for two consecutive periods of time and that they are recreated in the second moment of their existence is analyzed within the framework of al-Juwayni's approaches. For this purpose, first of all, the place of the theory of continuous creation in the thought system of mutakallimûn, and then the consequences of al-Juwayni's acceptance of continuous creation in terms of the effectiveness of divine intervention and the understanding of the universe (al-'âlam) are touched upon. Continuous re-creation (*Tajaddud al-amthal*) is an understanding that is considered as the disappearance of accidents moment by moment and their re-creation with similar ones. In this way, mutakallimûn tried to explain the continuity and change in the universe, as well as the constants that do not change in things. This understanding, which is associated with the renewal of accidents at every moment, is handled by al-Juwayni within the framework of the principles that the accidents are finite and that they cannot subsist by themselves (qâim bi-nafs). Accordingly, the accident cannot carry another accident because it does not occupy space (mâtahayyaza); nor does it have continuity because it cannot be self-subsisting (al-qâim) with invariability (baqâ) which is an accident like itself. As a matter of fact, if the existence of the accident had continued for the second time, it would not have been possible for its like to exist in the same place. Likewise, if the accident had the characteristic of continuity, its nonexistence would be impossible. Because what is continuous at two consecutive moments would not be able to perish in the third and subsequent moments. However, senses reveal that the accidents have disappeared. Thus, the accident, which has a discontinuous and impermanent structure, becomes the subject of creation at the same time whenever it loses its existence. The understanding of continuous creation, accepted by most of the mutakallimûn, is systematized over accidents and does not include the renewal of substances. It is striking that al-Juwayni also made a distinction with regard to the renewal of the accidents and the continuity of the substances. However, by associating the persistence of the substance with the continuous creation of accidents, al-Juwayni explains this issue in a way that does not contradict the absolute power of Allah. According to him, the condition of continuity of the substance depends on the existence of the

accident which subsists with it. As long as Allah wishes for the continuity of the existence of the substance, he creates the accident of baqā in it one after the other. If the accident disappears, the substance also loses its existence. Thus, God's intervention by continuous re-creation has a direct effect on the accident; the substance, depending on the accident, which is the condition of its continuity, is in need of God's intervention. Therefore, the universe as a whole is not independent of the Creator even for a moment. This understanding of creation of al-Juwaynī, on the one hand, hinders the idea of necessary causality, on the other hand, it draws a model of God-world (al-'ālam) relationship that foresees the constant intervention of the Creator, who is the Free Agent (Fā'il Mukhtār). The idea that everything that exists before and after is dependent on Allah's creation also invalidates the idea that the objects in the world stem from the qualities they have in their own nature.

Keywords: Kalām, al-Juwaynī, Continuous creation, Tajaddud, Discontinuity, Accident.

Giriş*

Evrende müşahede edilen değişim ve dönüşüm ile birlikte şeylerde değişmeden sabit kalan bir özün var olup olmadığı meselesi, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Bu mesele, Tanrı dışındaki varlıkların devamlılığının bir zorunluluklar silsilesi (teselsül) biçiminde mi, yoksa şeylere sürekli varlık veren bir Yaratıcı ile mi sağlandığı tartışmaları etrafında dönmektedir. Grek ve Hint düşüncesine kadar uzanan bu tartışma, farklı şekillerde İslâm kelâmcıları arasında da yayılma imkânı bulmuştur.¹

Bu mesele kelâmcılar tarafından yaratma ile ilişkili olarak ele alınmış ve kelâmda iki tür yoktan yaratma anlayışı ortaya konmuştur. Bunlardan ilki atomculuğa dayanan ve kelâmcıların çoğunluğu tarafından kabul edilen sürekli yaratma düşüncesi, diğeri ise Nazzâm ile özdeşleşmiş olan kümûn ve zuhûr (gizlenme ve açığa çıkma) teorisi. Kelâmda hâkim görüş, varlıklardaki değişim ve devamlılığın, sürekli yeniden yaratma ile meydana geldiği şeklindedir. *Teceddüd-i emsâl* olarak literatürde yerine alan bu anlayışa göre yaratma, arazların her an içinde yok olup benzerleriyle yeniden yaratılmaları şeklinde gerçekleşmektedir. Bir bakıma arazların süresizliği, yaratmanın sürekliliğine yol açmaktadır. Bu açıdan *teceddüd-i emsâl* düşüncesi, kelâm kozmolojisinin temeli olan hudûs deliline zemin teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir.

Varlıklardaki sürekliliğin anbean varlık veren bir yaratıcının kesintisiz müdahalesi ile mümkün olacağı fikri, ilâhî kudreti sınırlayan zorunlu nedensellik fikrine set çekmektedir. Kelâmda bu tür bir bakış açısı, tüm olaylara doğrudan Allah'ın sebep olduğu şeklindeki vesileci evren tasavvurunun (occasionalist) gelişmesine neden olmuştur. Bu bağlamda kelâmcılar, evrenin düzeni ve işleyişinde madde-ötesi bir varlığın etkinliğini yok sayan tabiatçılık ve materyalizm gibi akımlarla mücadele etmişlerdir. Ayrıca kelâmcıların eşyanın devamlılığını Allah'ın sürekli müdahalesi ile izah ettikleri bu teori, ilk yaratmadan sonra elini eteğini çeken deist tanrı

* Bu makale, Genç Akademisyenler Birliği kelâm yazı atölyesi faaliyeti kapsamında üretilmiştir. Bu atölyenin yazım sürecinde rehberlik eden Doç. Dr. Osman Demir'e teşekkür ederim.

¹ Bu tartışmaların Grek düşüncesindeki yeri için bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 93-135, 337-421. Sürekli oluş, yok oluş ve değişim, değişime uğramayan ebedî bir ilke tarafından verilmiştir; a.mlf., *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997); Tartışmanın Antik Hint dönemindeki yeri için bk. *The Puranas*, drl. Dharmic Scriptures Team (b.y.: y.y., 2002), 67. Hinduizm, Jainizm ve Budizm için kutsal kabul edilen *Puranalar*'da evrenin yaratılışı hakkında şöyle bir ifade geçmektedir: "Ey Brahman! Rab ezeli ve ebedîdir. Dolayısıyla evrenin başlangıcı, varlığı ve yok oluşu da sonsuz süreçlerdir."

anlayışının da karşısında durmaktadır. Dolayısıyla bu teorinin ideolojik arka planında kelâmcıların Fâil-i Muhtâr Tanrı anlayışına yaptıkları vurgu yer almaktadır.

İlk olarak Mu'tezilî düşüncede ortaya çıkan ve Eş'arîler ile sistematik hale getirilen *teceddüd-i emşâl* teorisi, evrendeki tüm olay ve oluşumları Yaratıcı'nın iradesi ve kudreti ile açıklama gayreti olarak tezahür etmiştir. Bu hususta Eş'arîlerin genel kanaatini takip eden Cüveynî (ö. 478/1085), bu teorinin sistemli bir analizini yapmaktadır. Özellikle tabiattaki nedenselliğe karşı Mu'tezile'yi eleştirdiği noktalarda bu konudaki fikirleri belirginlik kazanmaktadır. Âlem söz konusu olunca her an Allah'ın yaratmasını şart koşan Cüveynî, ilâhî müdahaleye yaptığı vurguyla varlıklar üzerindeki değişim ve sabiteleri izah etmektedir.

Sürekli yaratma anlayışı kozmoloji dışında, insan iradesi ve sorumluluğu gibi ahlak disiplinine dâhil olan meseleler ile ahiret hayatının ebediliği gibi tartışmalarla da yakından ilişkilidir. Bu anlayış üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda genel olarak bu teorinin İslam düşüncesindeki farklı yansımaları ve insan fiilleri ile olan ilişkisi ele alınmıştır.² Ancak bu makalede yalnızca kozmolojik bağlamda sürekli yaratma fikrinin vesileci evren tasavvuruyla ilişkisine temas edilecektir. Bu minvalde Cüveynî'nin yaratma konusundaki yaklaşımını bütüncül bir bakış açısıyla görmek adına ilk olarak kelâmcıların bu konudaki görüşleri ele alınacaktır. Ardından Cüveynî'nin evren anlayışı ve ilkeleri ile sürekli yaratma konusundaki yaklaşımı incelenecektir. Bu sayede Cüveynî'nin yaratmanın sürekliliğini, topyekûn evrenin süresizliği üzerinden ne şekilde izah ettiğini ve bunu Fâil-Muhtâr Tanrı düşüncesi ile nasıl irtibatlandırdığını görmek amaçlanmaktadır.

1. Sürekli ve Yeniden Yaratma (Teceddüd-i Emşâl) Teorisinin Kelâmî Kökeni

Teceddüd kelimesi, sözlükte “yenilenmek/tazelenmek” ve “kesilmek” manalarına gelmektedir. Tefa'ul vezninde gelen bu kelime, ilk anlamı itibariyle “bir şeyin yeni olması” manasında kullanılmaktadır. “Kesilmek” (inkıtâ) şeklindeki ikinci kullanımı ise “devenin sütünün çekilip tükenmesi” anlamına gelmektedir.³ “Emşâl” kelimesi ise “miş” kelimesinin çoğulu olup, “benzer, eş” anlamında kullanılmaktadır.⁴ Bu iki kelimenin terkibinden oluşan *teceddüd-i emşâl* kavramı, daha ziyade “yenilenmek” manası göz önünde bulundurularak “birbirine benzer şeylerin yenilenmesi”

² D.B. Macdonald, “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, çev. Mehmet Bulgen, *KADER* 14/1 (2016), 279-297; Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (Aralık 2007), 7-22; Mehmet Evkuran, Bir Ahlak Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük ilişkisi -Eş'arî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-” V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik 04-06 Mayıs 2018), ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/407-420; Mehmet Bulgen (ed.), *Din ve Bilim Açısından Yaratılış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022); Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021); Tarık Tanrıbilir, “Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin es-Semerkandî’de Sürekli Yaratma Eleştirisi, *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 701-714.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “ciddet”, 3/110-111; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “ciddet”, 271; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Muhtâ Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Süleymaniye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “teceddüd”, 2/1379; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmet Cevdet (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), “teceddüd”, 381.

⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, “miş”, 1057; Çağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239.

anlamında ifade edilmektedir. Kelimenin “kesilmek” anlamıyla da ilişkisi kurulduğunda *teceddüd-i emşâl* terimi, *kesilip tükenen bir şeyin benzeri ile yenilenmesi* anlamını da içermektedir.⁵

Kelâm ilminde *teceddüd-i emşâl* anlayışı, âlemde görmüş olduğumuz değişim ve sürekliliğin nasıl sağlandığı ve mutlak kudret sahibi Allah'ın bu değişkenlerle irtibatının ne şekilde olduğu soruları etrafında dönmektedir. Bilindiği üzere Allah-âlem ilişkisini hudûs teorisine dayandıran kelâmcılar cevher ve arazları, geçici ve yaratmaya konu olan unsurlar şeklinde tasavvur etmişlerdir. Özellikle arazların süreksizliği üzerinden Allah'ın âlemle olan bağını kurmaya çalışan kelâmcılar, arazların benzerleri ile an be an yaratıldığını savunmuşlardır. Bu nedenle “benzerleriyle yeniden yaratma” (*teceddüd-i emşâl*) ifadesinde geçen mişl/emşâl kavramı ile arazların kastedildiği anlaşılmaktadır.

Arazların süreksizliği üzerine şekillenen *teceddüd-i emşâl* anlayışı, cevher ve arazlar hakkındaki belli başlı saiklere bağlı olarak ortaya konmuştur. Öncelikle bu anlayış, arazların bâkî olmadıkları temel prensibine dayanmaktadır. Kelâmcılar bunu, “arazlar ardışık iki zaman dilimi içinde varlıklarını sürdüremezler” ilkesi ile açıklamışlardır. Bu ilkeye göre arazların tümü ortadan kalkmakta ve yenilenmektedir. Onların bekâsı ise Allah'ın iradesiyle benzerlerinin yenilenmesinden (*teceddüd'ül-emşâl*) ibarettir. Cevherlerin bekâsı ise arazlara bağlıdır. Tam bu noktada bu ikisinin bekâsı bir müessire muhtaç olmaktadır.⁶

Sürekli yaratma anlayışının tarihi seyrine bakıldığı takdirde ilk olarak Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve Hüseyin en-Neccâr'ın (ö. 230/815) arazların iki zaman dilimi süresince varlıklarının devam etmesini imkânsız gördükleri fikriyle karşılaşılacaktır.⁷ İmam Eş'arî'den (ö. 324/935-36) gelen bu rivayet, erken dönemde arazların süreksizliğinin müslümanlar arasında tartışılan bir mesele olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu rivayet, *teceddüd* anlayışının ilk nüvelerinin Ashâbu'l-a'râz (Dırâr b. Amr, Hüseyin en-Neccâr ve Hafs el-Ferd) ile ortaya atılmış olabileceği izlenimini vermektedir.

Mu'tezile içerisinde arazların yaratılması ve devamlılıkları noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Muammer (ö. 215/830) ve taraftarlarının temsil ettiği görüşe göre, Allah arazları yaratmaya kâdir değildir ve arazları yaratma hususunda kudretle de nitelenemez.⁸ Allah, evrende yer alan atomlarda ve cisimlerde zorunlu bir tabiat yaratmış ve bu tabiatlara bağlı olarak evrenin işleyişini bir müdahale gerekmesizin kendi haline bırakmıştır. Dolayısıyla Muammer'in temsil ettiği tabiat anlayışı ile arazların sürekli yaratılmak suretiyle yenilendiği şeklinde bir düşünce taban tabana zıttır.⁹ Çağdaşı Nazzâm (ö. 231/845) ise hareket dışında bir arazi kabul etmemiş ve onların iki anda devamlılıklarını da mümkün görmemiştir.¹⁰ Câhız'ın (ö. 255/869) rivayetine göre, Nazzâm cevherler ve cisimlerin anbean yenilendiğini (*teceddüd*) ifade etmektedir. Allah dünyayı

⁵ Cağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emşâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-“, 9-10.

⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2/161.

⁷ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tsh. Hellmut Ritter (Beyrut: y.y., 2005), 359-360; Ancak Dırâr b. Amr ve Neccâr cismen boyutları olan arazları bâkî kabul etmişlerdir. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/120.

⁸ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 199.

⁹ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 103.

¹⁰ Eş'arî, *Maqâlât*, 358; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946), 117-118.

ve içindekileri, yok etmeksizin ve yeniden iade etmeksizin her an yaratmaktadır.¹¹ Arazların sürekli yenileniyor olması, cisimlerin de yenilenmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla Nazzâm'ın sürekli yaratma anlayışında, kelâmcıların çoğunluğundan farklı olarak arazların yanı sıra cisimlerin de dâhil edildiği bir süreç işlemektedir.¹² Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ise arazlar içinde bâkî olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Kendisinden sonraki Mu'tezilî kelâmcıların çoğunda da kendi içinde farklılıklar görülmekle birlikte böyle bir ayırma gidildiği görülmektedir. Ebü'l-Huzeyl'e göre bekâ, Allah'ın bir şey için "bâkî kal" sözünden ibarettir. Cismin ve arazların devamlılığı bu şekilde gerçekleşmektedir.¹³ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise renkler, tatlar ve kokuların bâkî olduklarını savunup; ilimler, iradeler, sesler ve söz türlerinin devamlılıklarının olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁴ Cismin sonradan meydana gelmiş olduğu (hâdis) düşüncesinin ancak arazların hudûsunun açıklanması ile mümkün olduğunu ifade eden Ebû Hâşim, cevherlerin ve mekân tutmalarının (tehayyüz) da sürekli yenilendiğini ve bu şekilde tedrici bir yöntemle cismin meydana geldiğini dile getirmektedir.¹⁵

Bağdat Mu'tezilesi'nden Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) ise zıttı ortaya çıkmadığı müddetçe bir arazın bâkî kalacağını savunmakla Mu'tezile'nin çoğunluğundan ayrılmaktadır. Bısr'e göre sâkin olan bir şeyden hareket meydana gelmedikçe sükûn devam edecek; aynı şekilde zıttı olan beyaz ortaya çıkmadıkça siyah bâkî kalacaktır.¹⁶ Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen bir diğer âlimi Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ise arazların tümünün iki vakitte devam edemeyeceğini savunmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla önde gelen Mu'tezilî âlimlere atfedilen bu görüşler, arazlar üzerinden kurulan süreksizlik doktrininin Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından ele alınan ve benimsenen bir mesele olduğunu göstermektedir.

Arazların ardışık iki zaman dilimi süresince varlıklarını devam ettiremeyeceği görüşü, her ne kadar Mu'tezile tarafından tartışılmış olsa da daha çok Eş'arîler ile özdeşleşmiş bir mesele olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arîler bu konuyu ele alırken öncelikle cevherlerin ve arazların devamlılığı noktasında belirgin bir ayırma gitmek suretiyle sürekli yaratma fikrini arazların an be an yenilenmesi üzerinden kurmuşlardır. Bu görüş doğrultusunda İmam Eş'arî, arazların cisimle kâim bekâ ile devamlılıklarının sağlanamayacağını ifade etmiştir. Ona göre cismin arazları, cisimle kâim bekâ ile bâkî olsalardı, cismin bekâsı ile birlikte değişimleri mümkün olmazdı. Ancak cisim bâkî kaldığı halde arazların değişime ve başkalaşıma uğradıklarını gördüğümüze göre, bu durum cismin devamlılığının arazlarının devamlılığı anlamına gelmediğini göstermektedir. İmam Eş'arî'yi bu ayırma götüren bir diğer sebep, cisim ve bekâsının o cisme ait arazlardan başka olduğu

¹¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Muhammed Ali Sabîh ve evlâdühü, 2009), 141.

¹² Kelâmcıların araz olarak kabul ettikleri renk, tat, koku gibi şeyleri Nazzâm latîf cisimler olarak kabul ettiği için böyle bir sonuç çıkmaktadır. Yani Nazzâm'ın cisimlerin teceddüdü olarak gördüğü şey, diğerlerine göre arazların teceddüdüdür.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, 358.

¹⁴ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 5/39-40.

¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sâmî Nasr Latîf – Faysal Büdeyr (Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.), 99; Eş'arî, *Makâlât*, 359.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 360.

¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 358.

görüşüdür.¹⁸ Dolayısıyla cisim veya cevher yenilenmeksizin varlığı devam etse bile, cismin arazları her an yaratılmak suretiyle varlık kazanmaktadır.

Eş'arî'ye göre siyahın, siyah olarak nitelenmeye devam etmesi ve ona bakan kimsenin siyahlığın bâkî olduğunu (devamlılığını) vehmetmesi, siyahın benzerlerinin yenilenmesinden (teceddüd-i emşâl) kaynaklanmaktadır. Siyahlığın yok olması ile benzeri ile tekrar yaratılması arasında bir ayırım olmamasından dolayı bakan kimse onda bir süreklilik olduğunu zannetmektedir. Aslında siyahlık, ikinci anda devam etmemektedir.¹⁹

İmam Eş'arî'ye göre arazın ikinci anda benzeri ile îade ediliyor olması, onun bekâ ile nitelenmesini ya da bekânın o araz için mümkün olmasını gerektirmemektedir. Çünkü yaratmadan sonraki îade, yokluktan (adem) yaratma şeklindedir. Böylece arazlardan îade edilen, yokluktan yaratılır ve o anda var olur. Ardından yok olur ve sonra îade yoluyla tekrar yaratılır. Mutlak kudret sahibi Allah arazın varlığını dilediği müddetçe bu böyle devam eder. Eş'arî'ye göre akıl cihetinden de arazların ve cevherlerin îadesi imkânsız bir durum değildir. Onun îade ve *ibtidâ'*ya verdiği anlamlar da arazların yenilenmesi hususundaki görüşlerini destekler niteliktedir. Ona göre *bir şeyin yaratılışı (ibtidâ)*, onun sonradan meydana getirilmesi (hudûs) ve başlangıcından beri varlığıdır. *İade* ise ikinci bir yaratılıştır. Nitekim "hudûsu îade edildi" sözünden ancak "varlığı yenilendi (teceddüd)" ifadesi anlaşılmalıdır.²⁰

Arazların iki anda devamlılıklarının olmayacağını savunan bir diğer Eş'arî kelâmcı Bâkılânî (ö. 403/1013) ise, görüşlerini Kur'an'dan ve kelimenin dildeki kullanımından örnekler getirerek delillendirmektedir. Ona göre arazlar, devamlılıkları mümkün olmayan şeylerdir ve varlıklarının ikinci anında yok olurlar. Bunun delili Allah'ın şu âyette geçici olan dünya nimetlerini "araz" olarak nitelemesidir: "*Siz geçici dünya varlığını (araz) istiyorsunuz, oysa Allah ahireti istiyor.*"²¹ Bu âyette mallar, araz olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bu malların sonu, nihayete erme ve yok olmadır. Yine kâfirlerin azaptan kendilerini koruyacaklarını sandıkları bulut hakkında "*İşte bize yağmur getirecek bir bulut!*"²² demişlerdir. Kalıcılığı ve devamlılığı olmadığı için bulut, a'ridun lafzı ile ifade edilmiştir. Aynı şekilde dalciler de devamlılığı olmayan bir durumu ifade etmek için "filancada humma (ateş) ve delilik belirtisi ortaya çıktı (arız oldu)" demektedirler.²³ Bâkılânî'nin Kur'an ve dilden getirmiş olduğu bu örnekler, yaratmanın sürekliliğini arazların süreksizliği üzerinden izah ettiğini göstermektedir.

Mâtürîdîler de Eş'arîler gibi arazların süreksizliğini ve varlıklarının ikinci anında yok olduklarını kabul etmektedirler.²⁴ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) arazların iki vakitte devam edip etmediğini, istitâatın fiilden önce mi yoksa fiil ile birlikte mi olduğu meselesini ele alırken izah etmektedir. Ona göre kudret cismin parçalarından olmadığı için gerçekte bir arazdır. Arazlar ise süreklilik

¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987), 237-238.

¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 242.

²⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 240-243.

²¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 28 Mart 2022) el-Enfâl 8/67.

²² el-Ahkâf 46/24.

²³ Bâkılânî, *et-Temhid* (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 18; a. mlf. *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Keşerî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'l-Türâs, 2000), 16-17; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2/162.

²⁴ Ebû Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/119.

göstermezler. Çünkü yok olmaya müsait bir şeyin sürekliliği ancak kendisinin dışında bir bekâ ile mümkündür. Araz ise kendi zatıyla kâim olmadığından kendisi dışındakileri kabul edemez. Bir şeyin devamlılığının başkasındaki bir bekâ ile sağlanması ise mümkün değildir. Dolayısıyla bir araz olan kudretin bekâsı imkânsız olmaktadır.²⁵ Yine Mâtürîdî, kudretin iki zıt fiile elverişli olduğu hususunu ele alırken, kudretin iki zaman dilimi kadar devam etmeyeceğinden, onunla iki fiilin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.²⁶

Kelâmcıların ortaya koyduğu bu görüşler, süreksizlik meselesinin zaman tasavvuru ile ilişkisini de ortaya koymaktadır. Kelâmî terminolojide süreksizlik/kesintililik ilkesine dayanan zaman kavramı, arazların varlıklarını devam ettirme şekliyle irtibatlı olarak sürekli yenilenme anlayışının tam bir izahını vermektedir. Kelâmcılar zamanı bölünemeyen, ardışık ve ayrışık küçük parçalar şeklinde tasavvur etmişlerdir. Buna bağlı olarak zaman anlayışları, bitişiklik ve süreklilik değil de kesintisizlik ve süreksizlik üzerine kurulmuştur. Kelâmcıların eserlerinde görülen “arazlar ard arda iki anda var olamaz” meselesi de bu zaman anlayışından hareketle ele alınmıştır. Yani her arazın belirli bir anda varlık bulacağı ve ikinci anda kendisi ile birlikte o zamanın da yok olacağı bir an söz konusudur. Böylece her an yenilenen zamanla birlikte arazlar da sürekli yenilenmektedir.²⁷

Uzay, zaman ve hareketin atomik yapıda olduğu kabulü, kelâmcıları Allah-âlem ilişkisini “sürekli yaratma” ile açıklama modeline götürmüştür. Çünkü süreksiz bir şekilde meydana gelen hareket esnasında cevherin belirli bir konumda bulunma özelliğinin yenilenmesi (teceddüd) gerektirmektedir. Ancak yok olan bir şeyin, kendi kendini var kılmaması mümkün olmadığından, hareket-sükûn, birleşme-ayırışma gibi mekânsal oluşları (ekvân) âlemin dışından birinin gerçekleştirilmesi sonucu doğmaktadır. Bu anlayışa binaen Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri ile Mu'tezile'nin önemli bir kısmı, âlemin işleyişini ele alırken, süreklilik ve zorunluluk iddialarını reddederek “âdet teorisine” dayanan Allah-âlem ilişkisi modeli geliştirmişlerdir.²⁸

Kelâmcıların sürekli yeniden yaratma (*teceddüd-i emsâl*) nazariyelerinin dayandığı bir diğer ilke, “bir arazın başka bir arazi yüklenemeyeceği” olgusudur. Yani bir araz olan *bekâ*, cisimdeki diğer arazlar tarafından taşınamayacağı için arazların bir devamlılığı yoktur, varlıklarının ikinci anında yok olup tekrar var edilmek suretiyle devamlı olarak yaratılmaktadırlar. Bu görüşü savunan İmam Eş'arî, cismin varlığının da anbean bekâ arazının yenilenmesiyle (teceddüd) devam ettiğini söylemektedir. İmam Eş'arî bâkî olanı, “kendisinde bekâ bulunan” şeklinde tarif ettiğinden ve bekâsının başka bir şeyle kâim olmasını imkânsız kabul ettiğinden, arazların bekâsını mümkün görmemektedir.²⁹ Eş'arî'nin yanı sıra Dırar b. Amr ve Kâ'bî de arazi, bekânın yaratılması için bir mahal olarak kabul etmemişlerdir. Bu nedenle arazın ikinci anında yok olmasının sebebini, bekâ arazının yaratılmamış olmasına bağlamamışlardır. Aynı şekilde İmam Mâtürîdî de arazın başka bir

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 417.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 421.

²⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 252; Kelâmcıların sürekli yaratma düşüncesi ile zaman anlayışları arasındaki ilişkisi için ayrıca bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irin*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 197-198.

²⁸ Bulgen, “Modern Bilim Açısından Atomik Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, 421.

²⁹ İbn Fûrek, *Müccered*, 238-239.

arazı taşınmasını imkânsız gördüğünden, fenâ arazının yaratılması ile bir arazın yok olacağı fikrini kabul etmemektedir.³⁰

Kelâmda süreksizlik meselesi, arazların varlıklarını ne şekilde devam ettirdikleri sorusuna dayanmaktadır. Kelâmcılar arasında arazların devamlılığı hususunda iki ihtimal söz konusu edilmiştir: İlki, arazların kendi kendilerine varlıklarını sürdürdüğü fikridir. Bu durum arazların varlık kazandıkları esnada bekâlarını da gerektirdiğinden içerisinde bir çelişki barındırmaktadır. İkincisi ise, arazların içlerinde taşıdıkları "süreklilik" vasıtasıyla varlıklarını devam ettirdiği düşüncesidir. Bu durum ise "arazlar başka arazları yüklenemezler" ilkesine aykırı olduğundan kabul edilmemiştir. Bu iki ihtimalin geçersizliğini takdir eden kelâmcılar, nihayetinde arazların bekâsının olmadığına ve bunun yerine geçici süreliğine varlıklarını sürdürdükleri fikrine kanaat getirmişlerdir.³¹

Kıscası arazların kesintili ve süreksiz bir yapıda olması, anbean yaratılmaları (*halk fi külli vakt*) fikrini doğurmuştur. Bu anlayış doğal olarak Allah'ın sürekli müdahalesini devreye sokarak, tabiat kanunlarını ve zorunlu nedenselliği geçersiz kılmıştır. Kelâmcılar özellikle de Eş'arîler, bu anlayışa binaen Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin müdahalesine vurgu yaparak sebepliliğe giden yolları kapatmaya çalışmışlardır.³² Bu bakış açısı Eş'arî kelâmında sebep (Allah) ile müsebbep (âlem) arasındaki bağı dinamik tutan vesileci anlayışa yol açmıştır.

2. Cüveynî'nin Vesileci Evren Tasavvuru

Cüveynî, varlıkları (mevcûdât) iki kısma ayırmak suretiyle incelemektedir. Bunlardan biri, varlığının başlangıcı olan hâdis varlıklar; diğeri ise varlığı için bir başlangıcın söz konusu olmadığı kadîm olan zâtîr.³³ Bu ikili kısımlandırmanın bedihî olduğunu söyleyen Cüveynî, aklen zaruri olarak bunların üzerine üçüncü bir ilavenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Varlıkları bu şekilde ikili bir ayrıma tabi tutan Cüveynî, ardından bu varlık kategorilerinin incelemesi için bir tertipten söz etmektedir. Kadîm olan Allah'ı zaruri olarak bilmek mümkün olmadığından ve O'nun bilgisine ancak nazar ile ulaşabildiğimizden tertibe, hâdis varlıkların izahı ile başlamaktadır.³⁴

Cüveynî'ye göre sonradan meydana gelen varlıklar (*havâdis*) da kendi içinde zorunlu olarak ayrılmaktadırlar. Bu ayrıma göre kelâmî ıstılahta bir mekâna (mahal) ihtiyaç duymayan hâdisler, *cevherler*dir; mekâna ihtiyaç duyanlar ise *arazlardır*. Buna bağlı olarak kelâmcılar, hâdislerin ya cevher ya da araz olacağı kanaatine varmışlardır.³⁵ Cüveynî'ye göre âlemin sonradan meydana gelmesinin (hudûs) delili, âlemdeki cisimlerin hâdis arazlardan hâlî kalamıyolar oluşlarıdır. Hâdis

³⁰ Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, 127.

³¹ Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 34; Arazların ardışık iki zaman dilimi süresince varlıklarının devam etmemesi ve devamlılıklarının da bir bekâ arazi ile sağlanamıyor olması, bekâ ve fenâ şeklinde farklı bir meseleye daha kapı aralamıştır. Bu hususta kelâmcılar birkaç teori ortaya koymuşlardır. bk. Eş'arî, *Mağâlât*, 361-367; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâsîd*, 5/98-100.

³² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 255.

³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 33; Cüveynî'nin Allah-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişine dair görüşlerinin ayrıntılı incelemesi için ayrıca bk. Mehmet Dağ, *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'de Âlem ve Allah Görüşü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1976); Kübra Emen, *Cüveynî'de Âlemin Hudûsu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34.

³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34.

olandan soyutlanamayan ise ancak hâdis olacağından âlem de hâdis olmak durumundadır.³⁶ Görüldüğü üzere Cüveynî'nin yaratma anlayışı arazlara dayalı olarak oluşturulmuş bir delil etrafında şekillenmektedir. Çünkü arazlara dayalı yaratma düşüncesi, bütün varlıkların Tanrı ve Tanrı dışındaki her şey şeklinde ikili bir ayrım ile ele alınması fikrine olanak sağlamaktadır.³⁷

Cüveynî'ye göre sonradan meydana gelen şeyin (hâdis) süreklilik açısından ya varlığının devamlılığı yoktur ya da sürekli bir yapıya sahiptir. Devamlılığı olmayan için araz hükmü verilir ki nitekim arazın özelliği bâkî olmaması ve cevherle kâim olmasıdır. Eğer bu varlık devamlı ise, ancak kendisiyle kâim bir bekâ ile varlığı süreklilik kazanmaktadır. Bu ise cevherlere ait bir özelliktir.³⁸

Cüveynî, bu şekilde süreksizlik ile ilişkilendirilerek ele aldığı arazların hükümlerini şöyle sıralamaktadır:

- Arazlar kendi başlarına kâim olmazlar.
- Kendilerinin dışında bir mahalle ihtiyaç duyarlar.
- Yoklukları mümkün; devamlılıkları (bekâ) imkânsızdır.
- Mekân tutmazlar (mütehayyiz değillerdir).³⁹

Bundan sonra Cüveynî, cevherlerin özelliklerinin ayrıntısına geçmektedir. Ona göre cevher için en iyi tanım, onu "her bir cüz" (külli cüz'in) olarak tanımlamaktır.⁴⁰ Ayrıca cevherin zorunlu (vâcib) ve mümkün (câiz) nitelikleri vardır. Zorunlu nitelikleri, mekân tutması (tehayyüz) ve arazlar taşımasıdır. Cevherler arazlarla kâim olduklarından dolayı, arazlardan hâlî kalamazlar. Ayrıca cevherlerin arazlardan soyutlanması durumunda, yaratılmış olduklarını kanıtlamanın da bir yolu kalmamaktadır. Çünkü cevherin sonradan yaratılmış olduğu ancak bu şekilde bilinmektedir.⁴¹ Cevherlerin mümkün niteliği ise, kendisinde arazların değişkenlik göstermesidir.⁴²

Cüveynî'nin cevherin arazsız var olamayacağını savunması, sonlu bir cisim anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü cevherin arazsız olarak var olması durumunda, kadîm olması gerekecektir. Ancak cismin sürekliliği fikrinin, Eş'arî âlimlerin tümü tarafından reddedildiği bilinmektedir. Dolayısıyla ardışık iki zaman dilimi süresince var olamayan arazlara muhtaç cevher anlayışı, nedenselliğin reddi için büyük bir önem taşımaktadır.⁴³ Cüveynî, cismin sınırlı ve bölünmez bir cüzde son bulduğunu bir karınca örneği üzerinden şöyle izah etmektedir:

"Bir kimse basit bir cisme baksa, onun bir ucundan yürümeye başlayan karıncanın diğer ucuna kadar yürüdüğüne şahit olur. Bu durumda karınca o cismi kat etmiş ve cismin basit cüzlerini

³⁶ Cüveynî, *Lüma' u'l-edille fi kavâ'idi Ehli's-sünne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 87.

³⁷ Muhammad Moslem Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma' al-Adilla* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000), 182.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 35.

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 41, 44; a.mlf., *Lüma' u'l-edille*, 87.

⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 36.

⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 80, 82.

⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51.

⁴³ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 55.

geride bırakmış olur. Eğer cismin parçaları sonsuz sayıda olsaydı, karıncanın cismi kat edip diğer ucuna varması tasavvur edilemezdi.”⁴⁴

Cevherin sonlu olduğuna dair Cüveynî'nin vermiş olduğu bu örnekten çıkan bir diğer sonuç, cevherin tüm arazlarının tek bir seferde aynı anda var olmalarının imkânsız oluşudur. Çünkü bir hareketin tamamlanması için belli bir süre geçmesi gerektiğinden, ardışık hareket arazlarının aynı anda meydana gelmesi düşünülemez. Dolayısıyla ardışık iki arazın aynı anı paylaşmadığı sonucuna ulaşılır.⁴⁵ Aksi takdirde cismin bir ucundan hareket eden karıncanın, cismin tamamını kat edeceği hareket arazlarının tek bir anda yaratılmış olması gerekirdi. Ancak bu durum hareketin tamamlanması için lâzım olan süreyi geçersiz kıldığından, ardışık arazların tek bir anda değil, sürekli olarak her an için yeniden yaratılmış olması gerekmektedir.

Cüveynî, cevherler gibi arazların da sonlu olduğunu savunmaktadır. Arazların sonsuz olduklarını iddia eden Dehriyye'ye karşı getirmiş olduğu üç itiraz, Cüveynî'nin yaratma anlayışına da açıklık getirmektedir. Bu itirazlardan ilki, kadîm olanın yokluğunun imkânsız oluşuna dayanmaktadır. Arazların yok oldukları ve yerine başka arazların yaratıldığı, dolayısıyla değişkenlik ve sonradanlık nitelikleri taşıdıkları müşahede edildiğinden, arazların sonsuz olduğu görüşü yanlışlanmaktadır.⁴⁶ Diğer iki itiraz ise arazın kendisiyle ve başka bir arazla kâim olmasının imkânsız olmasına dayanmaktadır.⁴⁷ Cüveynî'ye göre bunun delili, bir araz olan ilmin, başka bir ilimle kâim olması durumunda kendisiyle kâim olan bu ilim sebebiyle âlim olması; aynı şekilde bu ilk ilim ile zıttı olan cehaletin de kâim olmasının mümkün olmasıdır. Nitekim kâim olma noktasında ilim ile cehalet arasında bir fark bulunmamaktadır. Dahası ilk ilim hakkında geçerli olan durum, sonradan gelip yerleşen ikinci ilim için de geçerlidir. Bu nedenle onun da ilim ya da zıttından hâlî kalmaması gerekir. Bu durum ise teselsüle ve sonsuz hâdislerin varlığına yol açacağı için arazın başka arazları taşımasının imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁸

Cüveynî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta, cevherler için herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığıdır. O, evrende meydana gelen değişimleri, şekilleri ve tüm doğal fenomenleri istikrarsız arazlar ile açıklarken; cevherlerin daima stabil kaldığını ifade etmektedir.⁴⁹ Bu hususta cevherlerin değişkenliğini iddia eden Nazzâm'ı da eleştirmektedir. Ona göre cevherlerin, arazlarda olduğu gibi sürekli olarak yenilendikleri kabul edilseydi, bu durum örneğin bir adamın ard arda iki anlık süre zarfında doğuda ve batıda olması gibi imkânsız bir durumu mümkün görmeye yol açardı.⁵⁰

⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 36.

⁴⁵ Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology*, 187.

⁴⁶ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*'de şöyle söylemektedir: “Zıt arazların, mahallerinde ard arda geldiklerini müşahede ediyoruz. Ortaya çıkan arazın sonradan meydana geldiğini var olması açısından; kendisinden önceki arazın varlığını ise artık yok olması yönünden bilmekteyiz. Kadîm olsaydı yokluğu imkânsız olurdu. Çünkü kadîm, yokluğa zıttır. Kıdem hükmü sabit olan için yokluk imkânsızdır.” bk. Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, 89.

⁴⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 65.

⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 72; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtîârî's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdinnâsır Abdilmün'im (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 1/213.

⁴⁹ Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology*, 181.

⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 47.

Cüveynî, cevherler ve arazlar üzerinden sonradan meydana gelen şeylerin (hâvâdiş) detaylı izahını yaptıktan sonra, varlık kategorisinin ikincisi olarak kadîm olan Zât'ın ispatına girişmektedir. Ona göre iki eşit durumdan biri gerçekleştiği zaman (mümkün yokluğun devamı yerine mümkün varlık meydana geldiği zaman), akıl onu ayıran bir şeyin olması gerektiği neticesini varır ki Cüveynî tarafından bu, tahsis edici (muhaşşış) olarak isimlendirilmiştir. Ona göre tahsis edici şu üçünden biri olabilir: i) ma'lûlünü gerektiren illet gibi hudûsu meydana getiren zorunlu neden (illet), ii) Tabiat, iii) Fâil-i Muhtâr Tanrı. Cüveynî, bu üç görüşten ilk ikisinin natüralistlere (tabiatçılar) ait bir görüş olduğunu belirttikten sonra sonuncusunun kendisinin savunduğu görüş olduğunu ifade etmektedir.⁵¹

Cüveynî'ye göre tahsis edicinin zorunlu bir neden olması imkânsızdır. Çünkü zorunlu neden, tahsis edici olarak kabul edildiği takdirde o ya kadîm ya da hâdis olacaktır. Kadîm olarak düşünülmesi, âlemin ezeli olmasını gerektirecektir. Hâdis kabul edildiği takdirde ise bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar ki bu durum zorunlunun zorunluluğu şeklinde bir teselsüle yol açacaktır. Tahsis edicinin tabiat kabul edildiği durum için de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla âlemin yaratıcısının Fâil-i Muhtâr bir zât olması zorunludur.⁵²

Cüveynî, Fâil-i Muhtâr Tanrı anlayışına bağlı olarak âlemin Allah'ın kudret ve iradesine uygun bir şekilde var olmasını gerekli görmektedir. Bu âlem anlayışı Cüveynî'de üç temel kabul etrafında şekillenmektedir. Bunlar; i) zorunlu nedenselliğin reddi, ii) âlemin sonluluğu, iii) âlemdeki nesnelere niteliklerinin kendi tabiatlarından kaynaklı olmamasıdır. Çünkü zorunlu nedensellik, sonsuzluk ve zâtî gereği zorunlu niteliklere sahip olma, sürekli ve dilediği şekilde âleme müdahale eden Tanrı'yı sınırlamaktadır.⁵³

3. Cüveynî'de Fâil Merkezli Sürekli Yeniden Yaratma Anlayışı

Arazların teceddüdü konusunda Eş'arî görüşüne tabi olan Cüveynî, onlar gibi arazların iki zaman birimi süresince devam etmeyeceği kanaatinde. Bu konuda Eş'arîlerin görüşlerinin bir özeti veren Seyyîd Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Cüveynî'nin bu konudaki fikirlerine de açıklık getiren açıklamalar yapmaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Eş'arîlerin arazların tümü için varlıklarının sürekliliği olmadığını; aksine kesintili ve yenilenen bir yapıda olduklarını düşündüklerini kaydetmektedir. Buna göre arazlardan biri yok olur (varlığı kesintiye uğrar) ve onun misli başka bir araz gelir. Kesintili ve yenilenen arazlardan her birinin yaratılmış olduğu vakte tahsisi ise salt iradesiyle tahsis eden Kâdir-i Muhtâr tarafından sağlanmaktadır. Cürcânî'ye göre Eş'arîlerin arazlar konusunda bu kanaatleri, etki edene (müessir) muhtaç kılan şeyin hudûs olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁴

Cüveynî, Fâil-i Muhtâr ilah anlayışının gereği olarak, Allah'ın sürekli yeniden yaratmak suretiyle âleme olan müdahalesine dikkat çekmektedir. Özellikle eserlerinde kozmolojiye dair görüşlerine

⁵¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 28; a.mlf., *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992), 17; Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology*, 199.

⁵² Cüveynî, *el-İrşâd*, 28-29.

⁵³ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 54.

⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 38-39.

yer verdiği kısımlarda dinamik bir Tanrı tasavvuru vurgusu öne çıkmaktadır. Cevher ve arazların yapısı, varlıkları ve devamlılıkları hususunda dayanmış olduğu bir takım esaslar, sürekli yaratma konusundaki yaklaşımına açıklık getirmektedir.

Öncelikle Cüveynî'de ortaya çıkan husus, sürekli yaratılmak suretiyle yenilenmenin sadece arazlar için geçerli olduğu vurgusudur. Cevherler yenilenmemekte (teceddüd) ve devamlılıklarını kaybetmemektedirler. Cüveynî'nin bu husustaki kanaati, özellikle cevher ve arazların süreklilikleri (bekā) ve yoklukları (fenâ) noktasında farklılıkları izah sadedinde belirginleşmektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin çoğuna atfettiği arazların sürekliliği fikrini eleştirirken kendisinin bu konuya yaklaşımı açıklık kazanmaktadır.

Cüveynî, arazları ele alırken getirmiş olduğu delillerin üç esasa dayandığını söylemektedir. Bunlarda ilki, Kadîm olanın yokluğunun imkânsız oluşunun ispatıdır. Buna göre Cüveynî, arazları sonradan meydana gelenler (havâdis) kategorisinde değerlendirmek suretiyle arazlar hakkındaki hükümleri bu esasa bina etmiştir. Diğer iki esas ise arazın başka bir arazla ve kendisiyle de kâim olmasının imkânsızlığı meselesinin ispatına dayanmaktadır.⁵⁵

Bu esaslar çerçevesinde Cüveynî'nin teceddüd anlayışını değerlendirecek olursak, ilk olarak "arazlar, başka arazları yüklenemezler" olgusu karşımıza çıkmaktadır. Bunun sebebi arazların mekân tutma (mütehayyiz) özelliğine sahip olmamasıdır. Mekân tutan, bir yöne tahsis edilmiş olmakta ve dolayısıyla kendisini tahsis edecek bir oluşa ihtiyaç duymaktadır. Ancak cevherlerin aksine arazlar mütehayyiz olmadıkları için başka arazları taşıyamamaktadırlar.⁵⁶ Bu anlayışın bir sonucu olarak cevher, mütehayyizlik özelliğinin gereği olarak bekā arazını taşıdığı için yenilenmeksizin devamlılık kazanmaktadır. Ancak arazlar, kendisi gibi araz olan bekā arazını taşıyamayacağı için her an yaratılmak suretiyle varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla arazların yenilenmesinin bir gerekçesi, süreksiz ve kesintili bir yapıda olmaları ile başka arazları taşıyamıyor oluşlarıdır.

Cüveynî de önceki Eş'arî ulema gibi arazların devamlılığının olmadığı ve meydana geldikten sonraki ikinci anda yok olduklarını savunmaktadır.⁵⁷ Ona göre arazların devamlılıklarının olmadığı hususu, arazların sürekli oldukları takdirde yok olmalarının imkânsız olacağı fikrine dayanmaktadır.⁵⁸ Nitekim cevherin yokluğu, kendisine hülûl eden arazların yaratılmaması ile sağlanırken, arazın devamlılığı kabul edildiği takdirde yokluğunu sağlayacak bir durum bulunmamaktadır. Çünkü araz, başka bir arazi yüklenemediğinden ne "bekā" arazının kesilmesi ile yokluğu mümkün olur ne de zıttının yaratılması ile mümkün hale gelebilir. Çünkü iki zıt arazın tek bir cevherde aynı anda bulunması da mümkün değildir. Zira arazın devamlılığına hükmedildiği takdirde, zıttı olan bir araz geldiğinde de ilki var olmaya devam edecektir. Bu çelişkiyi fark eden kelâmcılar, nihayetinde arazların iki zaman süresi kadar devamlılıklarının olmadığına hükmetmişlerdir. Cüveynî de bekā sıfatını ele aldığı kısımda, bu kabulden hareketle arazların bekāsının imkânsız olduğuna değinmektedir. Ona göre arazlar bâkî olsaydı yoklukları mümkün olmazdı. Mesela, beyaz renginin bekāsına ve varlığının devamına hükmettiğimiz

⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 69-70.

⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 40.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 57.

⁵⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 217.

takdirde, onun yok olması düşünülemezdi ki ardından siyah onun yerini alsın.⁵⁹ Burada arazların süreksizliği düşüncesi, iki zıt arazın aynı anda tek bir cevhere hülûl edemeyeceği ilkesinden hareketle savunulmuştur. Yani cevherle kâim olan beyazlık arazi sürekli olduğu takdirde yokluğu mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla zıttı olan siyahlık arazi hiçbir zaman o cevhere yerleşemeyecektir. Böyle bir durum ise geçerliliği olmadığından arazların devamlılıklarının olmadığına hükmedilmektedir.

Cüveynî, arazların süreksizliği görüşüne bir takım naklî deliller de getirmektedir. “Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz”⁶⁰ âyeti, arazların devamlılığı olmadığına işaret etmektedir. Nitekim bu âyette geçen “dünya” lafzı, geçici bir varlığa sahip olması sebebiyle, zevâl ve intikâl yurdu olarak nitelenmiştir. Yine başka bir sûrede, “işte bize yağmur getirecek bir bulut dediler”⁶¹ âyetindeki “a’rizun” lafzıyla da bulut parçası kastedilmektedir. Cüveynî’ye göre her ortaya çıktığında olduğu gibi, önce üstümüzde seyreden ardından kaybolan bulut parçasının bu niteliği, devamlılığı olmadığından “a’rizun” lafzıyla ifade edilmektedir.⁶²

Arazların kesintili ve süreksiz bir yapıda oldukları noktasında aklî ve naklî deliller getiren Cüveynî, arazların *teâkub* yoluyla yaratıldıklarını kabul etmektedir. Buna göre arazlar, benzerleri ve zıtlarının ard arda gelmesi (*teâkub*) sonucu her an yok olup yeniden yaratılmaktadırlar. Terim anlamı itibarıyla *teâkub* lafzının sürekli yeniden yaratma (*teceddüd-i emsâl*) anlamına gelecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Fûrek’in *el-Ĥudûd* adlı eserinde *teâkub* kelimesini, “arazlardan birinin yerine başka bir arazın fasılasız olarak yaratılması” şeklindeki tanımlaması, Cüveynî’nin arazlar hakkındaki bu kullanımını destekler niteliktedir.⁶³

Süreklilik konusunda cevher ve araz arasındaki farka işaret eden Cüveynî, şu ifadelere yer vermektedir:

“Araz, bir kast edicinin kastı ve tahsisi ile mekânına tahsis edilir. Bu durum cevher için geçerli değildir. Çünkü cevher bâkîdir ve bekâ anlarında mekânlara tahsis edilir; devam ettiği sürece cevhere bir kasıt, tahsis ve kudret taalluk etmez. Araz ise yaratılır ve yok olur. Böylece ona bir kasıt taalluk etmiş olur.”⁶⁴

Cüveynî’nin bu ifadelerinden arazın yaratılmasında, irade ve kudret sahibi bir kastedicinin doğrudan müdahalesine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Cevherlerde ise bu durum doğrudan olmayıp, arazların yaratılıp yok olması şeklinde dolaylı bir müdahale ile gerçekleşmektedir. Yine bu meseleyle ilgili olarak Cüveynî, istitâat konusunu ele aldığı kısımda bir araz olan kudretin yenilenen (*teceddüd*) bir etkiyle ilişkili olduğunu söyledikten sonra cevherin varlığının yenilenen bir etkiye sahip olmadığını ifade etmektedir.⁶⁵

⁵⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 139.

⁶⁰ el-Enfâl 8/67.

⁶¹ el-Ahkâf 46/24.

⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51-52.

⁶³ İbn Fûrek, *el-Ĥudûd fi’l-uşûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrût: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1999), 91; *Teâkub* kelimesinin kullanımını için ayrıca bk. Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâletü Kavâ’idi’l-akâ’id*, thk. Şeyh Ali Hasan Hâzım (Lübnan: Dâru’l-Ġurbe, 1992), 24: “Arazlar, *teâkub* yoluyla cevherlere hülûl ederler.”

⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 228.

⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 61.

“Teceddüd” fikrinin araz kavramı üzerinden kurulması, değişimin daha ziyade araz ile ilişkili olmasından dolayıdır. Cevherler sâbit, değişmez ve benzerdir (mütemâsil).⁶⁶ Birbirinin aynısı olan cevherler arasındaki farklılık yüklendikleri arazlardan kaynaklanmaktadır. Yoktan yaratılanlar cevherler olup, sürekli yaratılanlar ise arazlardır. Onlar böylece doğrudan değil, dolaylı olarak sürekli yaratılmaktadırlar. Esasen cevher ve arazdan bitişen şeye cisim denildiği için bu ikisi ancak zihinde, yani kavram düzeyinde ayrılmaktadır. Dolayısıyla sürekli yaratılan şey, bunlardan müteşekkil cisimdir. Bunun yanı sıra dış dünyada (âlem) görülenler ancak arazlardır, cevher ise görülmez; teorinin arazların teceddüdü üzerinden kurulmasının bir sebebi de budur; yani görülüyor olmalarıdır.⁶⁷

Arazların her an yenilendikleri için kesintili bir yapıda olduklarını savunan Cüveynî, cevherler konusunda farklı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Ona göre cevherler bâkî olup yenilenmemektedirler. Aslında bu görüş, kelâmcıların çoğunluğu tarafından benimsenen bir görüştür. Cüveynî, bu konuda sadece Nazzâm'ın arazların anbean yenildiği düşüncesinin, cevherler için de geçerli olduğu görüşünü benimsediğini zikretmektedir. Bu durum Nazzâm'ın cevheri, araz gibi kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bekâ konusunda, cevher ve araz arasında bir fark söz konusudur.⁶⁸

Cüveynî'ye göre Allah cevherin varlığının devamını dilerse, cevher için art arda bekâ yaratır. Onu yok etmeyi dilediğinde ise, cevher için bekâ yaratmaz.⁶⁹ Dolayısıyla cevherin yok olması, bekâsının kesilmesi ile gerçekleşmektedir. *İrşâd*'ta ise Cüveynî cevherin yokluğunu, arazların devamlılığının olmadığı düşüncesi üzerinden izah etmektedir. Buna göre Allah cevherin yokluğunu irade ettiğinde, arazları yaratmamak suretiyle cevherin arazlarla bağı kesmekte ve böylece cevher o anda yok olmaktadır. Zira araz olmaksızın cevherin varlığı da mümkün olmamaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla Cüveynî'ye göre cevherin yok olduğunu söyleyip arazların bâkî kaldığını iddia etmek mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü cevherin yokluğu, arazların cevherle olan bağı kesmesinden geçmektedir. Bu nedenle arazların bekâsına hükmedildiği takdirde, cevherlerin yokluğu da düşünülememektedir.⁷¹

Cüveynî, arazların sürekli yenildiğini savunmakla Fâil-i Muhtâr bir ilahın müdahalesine vurgu yapmaktadır. Bu şekilde âlemdeki düzenin tedbiri ile her an ilgilenen bir yaratıcıya ve müessire

⁶⁶ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn* (Berlin: y.y., 1902), 2; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-arâz*, 137-145; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 43-44. Kelâmcılar, arazların yenildiğini söyleyip, cevherlerin mütecânîs ve sâbit olduklarına vurgu yapmışlardır. Eğer cevherler de arazlar gibi her an yenilenmiş olsaydı, şeylerin değişiminde görülen âdet cereyan etmezdi. Mesela, ateşin üstüne konulan su, soğuk kalmayıp ısınmaktadır. Su ısınmasına rağmen cevheri sâbit kalmakta ve ateşin üstündeki bu su, örneğin bala dönüşmemektedir. Çünkü cevherler sâbit olup değişen şey, cevhere yerleşen arazlardır. Böylece âlemde arazların yenilenmesi yoluyla sebeplilik ilişkileri kurulmaktadır. Eğer kelâmcılar, cevherlerin de yenilenmesini savunmuş olsaydı, âlemin işleyişini anlamak ve Yaratıcı ile ilişkisini anlamlandırmak için tutarlı bir teorileri olmazdı.

⁶⁷ Arazların ve cisimlerin görülmeleri hususundaki görüşler için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 361-363.

⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 47, 54: “Bize göre cevher bâkî ve varlığı devamlı olandır.”

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 121.

⁷⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 140; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/100: Cüveynî, cismin kendisiyle nitelenmesi gereken şeyin arazlar olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah cisimde arazları yaratmaz ise cismin yok olacağını düşünmektedir.

⁷¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 218.

dikkat çekmektedir. Ancak arazların varlığını ardışık iki zaman dilimi mümkün görmezken; cevherlerin devamlılıklarını savunmuş olması çelişkili gibi durmaktadır. Bu çelişkili görünen durumun farkında olan Seyyid Şerîf el-Cürçânî, bu yaklaşımın âlemin bâkî kaldığı bir anda yaratıcıdan müstağni kalması gibi bir sorunu ortaya çıkardığını ifade etmekte ve Eş'arîlerin bu konuya getirdikleri çözüm yoluna işaret etmektedir. Bu durumda Eş'arîler, cevherin devamlılık şartını arazlara bağlayarak bu çelişkiyi çürütmeye çalışmışlardır. Onlara göre şayet araz sürekli yenileniyor ve bir müessire muhtaçsa, aynı şekilde cevher de devamlılığı esnasında şartının müessire muhtaçlığı vasıtasıyla o müessire muhtaçtır. Dolayısıyla âlemin O'ndan müstağni kalması gibi bir durum kesinlikle söz konusu değildir.⁷² Teftâzânî de aynı soruna cevherin sürekliliğinin arazlara bağlı olduğunu söyleyerek açıklık getirmektedir. Buna göre Eş'arîler, Allah'ın yaratmaması sonucu arazların yenilenmesinin kesilmesi ile cevherin yok olacağını düşünmüşlerdir.⁷³ Bu nedenle arazlar olmaksızın cevherler var olamayacağı için cevherlerin devamlılığını kabul etmek, mutlak kudret anlayışına bir zarar vermemektedir. Bu tür bir yaratma, bir taraftan tabii nedenselliğin önünü tamamen keserken diğer taraftan Allah'ın âleme sürekli müdahalesi için uygun bir zemin hazırlamaktadır. Böylece fâil-i mutlak olan Allah'ın âlem üzerindeki kayyûmiyeti sağlanmış ve filozofların cisimlerin birbirleriyle ilişkisini açıklamak için ortaya koydukları tabiat fikrinin önü kapatılmış olmaktadır.⁷⁴

Sonuç

Fâil-i Muhtâr ilah anlayışı doğrultusunda kelâmcılar, âlemin bir an bile kendisinden müstağni kalamayacağı bir yaratıcının varlığına dikkat çekmişlerdir. Arazların süreksizliği üzerinden geliştirilen bu anlayış, kelâmcıları yaratmanın sürekliliği fikrine götürmüştür. Böylece arazların anbean varlık kazanıp yok olmaları ile bir bütün olarak âlem her an yenilenmiş olmaktadır. Bu ise Fâil-i Muhtâr bir yaratıcının müdahalesinin kesintisiz olarak âlem üzerinde hâkim olduğunu göstermektedir. Bu anlayış bir yandan zorunlu nedensellik fikrinin önünü keserken, diğer yandan Allah'ın âleme sürekli müdahalesi neticesini veren vesileci bir tasavvurun önünü açmıştır.

Arazlar üzerine kurulu bu anlayış, cevherlerin yaratılmışlığını da içeren açıklamalar kapsamında ele alınmıştır. Söz gelimi her an benzerlerinin ve zıtlarının yaratılmasıyla varlık kazanan arazlar, tamamen yok olduklarında cevherlerin de varlığı ortadan kaybolmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın arazlar üzerinden âleme doğrudan müdahalesi gerçekleşirken, cevherler de dolaylı olarak bu sistemin bir parçası olmaktadır. Böylelikle Allah'ın fâilliği, âlem üzerinde her an arazların benzerleriyle yenilenmesi üzerinden sağlanırken, cevherin varlığı ve devamlılığı ise âlemi O'nun kudretinden müstağni bırakmayacak şekilde arazların yaratılması üzerinden gerçekleşmektedir.

Mu'tezile'de kabul gören ve Eş'arîler ile bütünleşen sürekli ve yeniden yaratma düşüncesinin, Cüveynî tarafından kendisinden sonraki kelâmcılara da yön verecek şekilde daha kapsamlı ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu konuda Cüveynî'nin katkısı, arazların yaratılmışlığını belirli ilke ve yöntem çerçevesinde ele almasında yatmaktadır. Meseleyi ele almadan önce arazlara dair sıralanmış olduğu belirli esaslar ve onların niteliklerine dair ortaya koyduğu maddeler, konunun

⁷² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/39.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/163.

⁷⁴ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 87.

daha sistematik ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu çerçevede arazların varlıklarının ikinci anında yok olup yeni bir formla vücut bulduğu fikri, Cüveynî'ye göre birçok problemin de önünü kapatmıştır. Bunlar arasında filozoflar ile mücadelede zorunlu nedenselliğin reddi; Dehrîlere ve dönemin tabiatçılara karşı, dilediği gibi âleme müdahale eden yaratıcının varlığını kanıtlama imkânı gösterilebilir. Günümüzde de gerek bilimsel gerekse felsefî alanlarda evrenin başlangıcına dair ortaya atılan görüşler, kelâmcıların bu sürekli ve yeniden yaratma teorisini destekler mahiyette açıklamalar sunmaktadır. Cüveynî'nin bu konuda getirmiş olduğu izahlar, bu veriler ışığında tekrar değerlendirildiği takdirde, kelâmcıların bilimsel süreçlere katkıları daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Kaynakça

- Adel Saflo, Muhammad Moslem. *al-Juwayni's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma' al-Adilla*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Farq beyne'l-fırağ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Muhammed Ali Sabîh ve evlâdühü, 2009.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehl bihi*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'l-türâs, 2000.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-mu'aţţıla ve'r-Râfîza ve'l-Ĥavâric ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bulgen, Mehmet. "Modern Bilim Açısından Atomik Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*. ed. Mehmet Bulgen. 407-440. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Lüma'u'l-edille fi kavâ'idi Ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-'Aķidetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Dağ, Mehmet. *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Âlem ve Allah Görüşü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1976.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-keîâmıyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946.
- Emen, Kübra. *Cüveynî'de Âlemin Hudûsu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maķâlâtü'l-İslâmiyyîn*. tsh. Hellmut Ritter. Beyrut: y.y., 2005.

Evkuran, Mehmet. Bir Ahlak Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi –Eş'arî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-. V. *Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Mustafa Aykaç vd. 1/407-420. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'küb. *el-Ķāmûsü'l-muĥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Maĳâlâti's-Şeyĥ Ebi'l-Hasan el- Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Ĥudûd fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrût: Dâru'l-Ĝarbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi aĥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Sâmi Nasr Latîf – Faysal Büdeyr. Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.

İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ. *Delâletü'l-hâ'irîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

İbnü'l-Emîr, Ebü'l-Feth Muslihüddin Musa. *el-Kâmil fi uşûli'd-dîn fi ihtisârî's-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdinnâsir Abdilmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.

Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İliyet Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Karadaş, Çağfer. “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddud-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (Aralık 2007), 7-22.

Karadaş, Çağfer. “Teceddud-i Emsâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kur'an Yolu. Erişim 28 Mart 2022. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Macdonald, D.B. “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”. çev. Mehmet Bulgen. *KADER* 14/1 (2016), 279-297.

Mütercim Âsım Efendi. *Ķāmûsü'l-muĥîṭ Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Süleymaniye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevĥîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâ'il fi'l-ĥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Berlin: y.y., 1902.

Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Sâmi, Şemseddin. *Kāmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmet Cevdet. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1317.

Tanrıbilir, Tarık. “Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin es-Semerkandî'de Sürekli Yaratma Eleştirisi, Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/2 (2021), 701-714.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Maķāşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

The Puranas. dnl. Dharmic Scriptures Team. b.y.: y.y., 2002.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn. *Risâletü Kavâ'idil-'akâ'id*. thk. Şeyh Ali Hasan Hâzım. Lübnan: Dâru'l-Ğurbe, 1992.



Borlevî'nin *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn* İsimli Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi

The Analysis, Critical Edition and Translation of the Borlevî's *Ilzâm al-mu'ânidîn
wa-ibtâl za'm al-hâsidîn*

Mustafa Selim YILMAZ

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük/Türkiye
Associate Professor Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Türkiye
s.mutekellim@gmail.com | orcid.org/0000-0002-2346-804X | ror.org/04wy7gp54

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
27 Mart 2022	27 March 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Haziran 2022	15 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 Selim Yılmaz).

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 Selim Yılmaz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Yılmaz, Mustafa Selim. “Borlevî'nin *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn* İsimli Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 210-235. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1094075> ”

Öz

Her metnin anlatmak istediği bir ana fikri ve anlam örgüsü olduğu gibi üretildiği muhitin arka planını yansıtan bir hikayesi de vardır. Bu itibarla metnin cümlelerine önem verildiği kadar satır aralarında gizli bir hazine gibi bekleyen ve ait olduğu dönemi yansıtan kimliğine de dikkat edilmesi gerekir. Böylesine bir yaklaşımın benimsenmesi, bir anlamda metnin ruhunun daha iyi kavranmasına vesile olacaktır. Ayrıca bu yaklaşım, medeniyetimizi inşa eden eserlerin, özellikle de açığa çıkarılmayı bekleyen birçok yazmanın hikayesini, ilim dünyasına kazandırmak açısından büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu keşif yolunda atılacak her bir adım, medeniyet tarihimizin serencamının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu yazının amacı da 18. yüzyıl Osmanlı ilim muhitine ışık tutabilecek yazma bir risâleyi ele almak suretiyle bu yolda bir adım atmaktır. Borlevî'ye ait *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve İbtâl-u za'mî'l-hâsîdîn* isimli bahse konu risâlenin tahkikli neşrinin yanında tercümesinin yapılması, bu yazının içeriğini ve odak noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca mukaddemen vurgulandığı üzere adı geçen risâlenin hikayesine ilişkin genel hatlarıyla bilgi verilmesi ve bu bilgilerin ışığında öz bir değerlendirme çabası esas alınmıştır. Bundan ötesi, okuyucunun fikri yolculuğuna bırakılarak onun, bizatihi metnin kendisi ve tercümesiyle baş başa bırakılması düşünülmüştür. Araştırmaya konu bu risâlenin tercih edilmesinin bir diğer nedeni de kelâm ilminin hem tematik hem de metodolojik açıdan hassas bir konusu olan "ismet-i enbiyâ"ya ilişkin olmasıdır. Zira bu konu, kelâmın vahiy merkezli yapısı ve dahi peygamber kavramının doğası ve buna ilişkin teşekkül ettirilen tasavvurların anlaşılması bakımından son derece anlamlıdır. Risâle gerek etimolojik analizi gerekse de klasik, özellikle de fıkıh kaynaklarından hareketle özlü bir literatür değerlendirmesinden sonra peygamberlerin iğmâdan (baygınlık) korunmuş olup olmadıkları konusunu tartışmaktadır. İğmânın ismet-i enbiyâ bağlamında ele alınıp alınmayacağı sorusundan hareket eden risâlenin müellifi, mukaddime kısmında bu eseri kaleme alma nedenini açıklamaktadır. Diğer taraftan sonuç başlığı altında da ulaştığı neticeleri dikkat çeken bir şekilde paylaşmaktadır. Her iki bölüm de metnin kimliğini yansıtmaya açısından, belki de risâlenin en önemli kısımlarıdır. Bu bölümlerde kurulan illiyet bağı ile verilen mesajlar, Osmanlı düşünce tarihinin seyrini derinden etkileyen Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan eğilimlere dair değerli ipuçları vermektedir. Bu noktada dikkat çeken ana tema ise kutuplaşma şeklinde seyreden bu çekişmenin doğurduğu marazî durumun aşılması için mutedil bir yolu benimsemenin salık verilmesidir. Sonuç itibarıyla bu risâle, düşünce tarihimizde ciddi bir kırılmanın yaşandığı bir dönemin ilk elden şahidi olması bakımından son derece önemli bir metindir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İsmet-i Enbiyâ, İğma, Kadızâdeliler, Sivâsîler, Borlevî.

Abstract

Every text, in addition to its main idea and notional framework, has a context that reflects the background of the milieu in which it was written. In this respect, it would be paid attention in the identity of the text, which waiting to be discovered like a hidden treasure within lines and reflecting its time, as much as giving importance to the sentences of the text. Adopting such an approach, in a sense, could contribute to a better understanding of the spirit of the text. In addition, this approach is of great importance in bringing the treatises that built our civilization, especially the stories of many manuscripts waiting to be revealed, to modern scholarship. Therefore, each step on this path of discovery makes an outstanding contribution to the understanding of the ultimate extent of our civilization's history. This paper aims to take a step on this path by examining a manuscript that depicts the Ottoman scholarly environment in the 18th century. Both the critical edition of the treatise, *İlzâm al-mu'ânidîn wa-ibtâl za'm al-hâsîdîn*, and its translation constitute the scope and focus of this paper. The paper also aims to have a general view of the historical context of the treatise and a concise analysis in light of this information. Later, it is aimed to let the reader be alone with the edited Arabic text and its Turkish translation by leaving her/him alone in this intellectual journey. Another reason for choosing the treatise is that it is related to 'ışmah al anbiyâ (the infallibility of the Messengers of Allah), which is a highly sensitive issue of kalâm in terms of both thematically and methodologically. Moreover, this subject is extremely meaningful in terms of the revelation-centered structure of kalam, the nature of the concept of Messenger of Allah, and the understanding of the issues formed around being a Messenger of Allah. Following both etymological and discursive evaluation based on classical sources (especially related to fiqh), the treatise discusses whether the Messengers of Allah are protected from the faint (iğhmâ) or not. Its main question is whether the faint be considered in the context of 'ışmah al anbiyâ or not. First of all, the author explains the reasons for writing the treatise in the introduction and then, underlines prominently the results in the conclusion. Both chapters may be the most significant parts in respect of reflecting the identity of the text. The given

messages by determining the causal relations in these chapters provide significant clues about the conflict between the Kadizâdeli and the Sivasi, which adversely affected the history of Ottoman thought, and emerged trends as a consequence of that. The most prominent theme is that it is highly recommended to adopt a moderate way to overcome the negative effects of the conflict that polarized many people. Ultimately, the treatise is an extremely important text in terms of being the first witness of a time period, in which one of the greatest turning points emerged in our intellectual history.

Keywords: Kalâm, ‘İşmah al anbiyâ, Faint, The Kadizâdeli, The Sivasi, Borlavi.

1. Müellif

Risâlenin müellifi, eserin mukaddime kısmında da zikredildiği üzere Seyyid Ali b. İbrâhim el-Borlevî'dir. Borlevî hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Nisbesinden hareketle Safranbolulu olduğu söylenebilecektir. Bununla birlikte müellife ait dört risâleden müteşekkil ve Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 1569/1-2-3-4 numaralarıyla kayıtlı bir mecmuanın çağdaş araştırmacılarca çalışılmasıyla¹ birlikte, kısmen de olsa kendisine dair birtakım bilgiler elde edilmiştir. *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn* isimli risâlenin konu edildiği bu yazı, bu çalışmaların mütemmimi niteliğindedir. Söz konusu çalışmalarda da belirtildiği üzere Borlevî'nin yaşadığı döneme ilişkin temel ipuçları, bu risâleden hareketle tespit edilebilmektedir. Risâlenin mukaddimesinde müellif, ilme verdiği önem bakımından Osmanlı sultanı III. Osman'ı (ö. 1171/1757) “velinimetimiz” olarak nitelendirmiş, ilim ve erbabının hâmisi olarak gördüğü dönemin şeyhülislâmlarından Vassâf Abdullah Efendi'ye (ö. 1174/1761) ise büyük övgüler dizmiştir. Ayrıca onlar sayesinde, memleketin huzura kavuştuğunu vurgulamaktadır. Bu verilerden hareketle Borlevî'nin yaşadığı dönemin kabaca 18. yüzyıl olduğunu söylemek mümkündür.

Ulaşılabildiği kadarıyla Borlevî'nin eserleri, 45 varaktan oluşan söz konusu mecmuadaki dört risâleden oluşmaktadır:

1. *Zübdetü'l-ezhâr*: Arapça kaleme alınmış bir risâle olup, 1b-28a numaralı varaklar arasında kayıtlıdır. Risâle, Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) nahiv alanındaki *İzhârü'l-esrâr* isimli eseri üzerine yazılmış şerh ve aynı zamanda da telhis niteliğinde bir çalışmadır.²
2. *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn*: Borlevî'nin bu çalışmada tahkik ve tercümeye konu olan risâlesidir.

* Bu yazı Tübitak 1003 projeleri kapsamında yürütülen 119K823 numaralı “17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Arayışlarının Mahiyeti ve Yanyalı Esad Efendi'nin Katkıları” başlıklı projenin desteğiyle hazırlanmıştır.

¹ Bu bağlamda Borlevî'ye ilişkin yapılan çalışmalar şunlardır: M. Sami Çöllüoğlu, “Ali b. İbrâhim ez-Za'ferânî Efendi'nin Fâtihâ Sûresi'nin Okunmasına Dâir Bir Risâlesi”, 2. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, ed. Mustafa Yiğitoğlu ve Enver Kapağan (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019), 743-756; A.mlf., “Safranbolulu Ali b. İbrâhim (ez-Za'ferânî) Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Hakkındaki Risâlesi”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*, ed. Ayhan Işık vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019), 485-499; Aladdin Gültekin, “Muhammed B. Pir Ali el-Birgivi'nin *İzhârü'l-Esrâr*'ı ile Seyyid Ali Borlulu'nun *Zubdetü'l-Ezhâr* Adlı Eserinin Mukayeseli İncelenmesi”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*, ed. Ayhan Işık vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019), 54-64; a. mlf., *Safranbolulu Âlim Ali b. İbrahim'in İzhâr Şerhi ve Zubdetü'l-Ezhâr Adlı Eseri* (Ankara: İlâhiyât, 2020).

² Risâleye dair geniş bilgi için bk. Gültekin, *Safranbolulu Âlim Ali b. İbrahim'in İzhâr Şerhi ve Zubdetü'l-Ezhâr Adlı Eseri*, 13-66.

3. *Zübdetü'l-fevâ'id*: Arapça yazılmış bir risâle olup, 41b-44a numaralı varaklar arasında kayıtlıdır. Namazlardan sonra “âyetü'l-kürsî”nin³ açıktan okunmasının yaygınlaşması nedeniyle ortaya çıkan tartışma ve çekişmeleri eleştiren ve mutedil bir yolun benimsenmesi gerektiğini vurgulayan bir eserdir.⁴
4. *Risâle fî kırâ'ati'l-fâtiha li'l-vâlideyn*: Arapça telif edilmiş bir risâle olup, 44b-45b numaralı varaklar arasında kayıtlıdır. Âhirete irtihal eden anne-babanın ruhuna Fâtiha Sûresi'nin okunmasına ilişkin tartışmaları ele alan ve orta yolu çözüm önerisi olarak sunmaya çalışan bir eser niteliğindedir.⁵

Bu risâlelerden hareketle müellifin; Arap dili, kelâm, tefsir ve hadis alanında uzman bir şahsiyet olduğunu söylemek mümkündür.

2. Eser

Risâle, *İlzâmu'l-âbidîn ibtâli zu'mi'l-hâsidîn* ismiyle Ankara'daki Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 1569/2 yer numarası ve 31b-38b varak sayısı ile kayıtlıdır. Herhangi bir müstensih kaydı bulunmayan yazmanın her bir varağı 17 satırdan müteşekkil olup, 210x130-136x64 mm. ölçülerindedir. Katalog bilgisinde geçtiği üzere dili Arapça olan risâle ta'lik yazı türünde kaleme alınmış olup, sırtı ve kenarları kırmızı meşin, miklebli, satırları ebru kâğıt kaplı mukavva bir cilt içerisindeki mecmuada yer almaktadır. Cildin zâhiriyesinde bulunan temellük kaydına göre h.1218/m.1803'te Zât-ı Sâbık Sandık Emîni Mehmet Muhyiddin Pamuk Efendi tarafından düzenlenen bir fihrist bulunmaktadır. Burada ayrıca h.1251/m.1835'te mecmuanın Büyük Ayasofya müderrislerinden el-Hâcc Hasan b. Mehmed'e geçtiği bilgisi yer almaktadır. Son olarak katalog bilgilerinde kütüphaneye Karamehmet Okyay tarafından bağışlandığı belirtilmektedir.

Risâlenin adı kayıtlarda her ne kadar *İlzâmu'l-âbidîn ibtâli zu'mi'l-hâsidîn* şeklinde geçse de doğru isimlendirmenin, mukaddimede müellifin zikrettiği ve muhtevadan anlaşıldığı üzere *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn* biçiminde olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, mukaddimede risâleyi bu şekilde isimlendirdiğini açıkça beyan etmektedir.⁶

2.1. Konu

Kelâm kitaplarında nübüvvet bahislerinin bir parçası olarak “ismet-i enbiya”, vahyin mevsukiyetinin sistematik olarak izah edilebilmesinin önemli bir unsuru şeklinde işlendiği gibi yalnızca bu konu için tahsis edilmiş kitaplar da bulunmaktadır.⁷ Risâlenin de bu konuyu merkeze alarak peygamberlerin “*iğmâ* (baygınlık)”dan mâsum olup olmadıkları özelinde tartışması dikkat

³ el-Bakara 2/255.

⁴ Risâleye dair geniş bilgi için bk. Çöllüoğlu, “Safranbolulu Ali b. İbrâhim (Ez-Za'ferânî) Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Hakkındaki Risâlesi”, 485-499.

⁵ Risâleye dair geniş bilgi için bk. Çöllüoğlu, “Ali b. İbrâhim ez-Za'ferânî Efendi'nin Fâtiha Sûresi'nin Okunmasına Dâir Bir Risâlesi”, 743-756.

⁶ Diğer risâlelerin isimlendirilmesindeki farklılıklar bağlamında bir değerlendirme için bk. Çöllüoğlu, “Ali b. İbrâhim ez-Za'ferânî Efendi'nin Fâtiha Sûresi'nin Okunmasına Dâir Bir Risâlesi”, 749.

⁷ Örneğin bk. Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Müntekâ min 'işmeti'l-enbiyâ'*, thk. Mehmet Bulut (y.y.: Dar-u İbn Hazm, ts.); Fahreddîn er-Râzî, *'işmetu'l-enbiyâ'*, thk. Muhammed Hicâzî (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986).

çekmektedir. Müellif mukaddimede bu risâleyi kaleme almasının, sağduyulu arkadaşlarının talebi sonucu olduğunu zikreder. Buna göre birtakım insanlar, ismet-i enbiya konusunda ileri geri konuşmaya başlamışlar, konunun özünü anlamadıkları hâlde peygamberlerin iğmâdan mâsum oldukları iddiasını her yerde dillendirir olmuşlardır. Bunun üzerine arkadaşlarından gelen talep doğrultusunda bu risâleyi kaleme aldığını söyleyen müellif, ilim dünyasına cahillerin tasallut etmesinden dertlenmekte ve buna göz yumulmasından yakınmaktadır. Daha sonra III. Osman ile dönemin şeyhülislâmlarından Vassâf Abdullah Efendi'nin gayretleriyle bu tasallutun kaldırıldığından ve ilme muhabbetin tekrar yeşermeye başladığından bahseder.

Bir reddiye niteliğinde de olan bu risâle, hedef kitlesi olarak geniş bir skalayı belirlemiştir. Nitekim müellif, usul olarak konuyu cahillerin bile anlayabileceği basit bir anlatımla ortaya koyacağını vaat eder. Konuyu, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) başlattığı ilim geleneğinin ürettiği kaynaklardan hareketle açıklayacağını söyler. Bu itibarla müellif, risâleyi; mukaddimenin dışında “Resul ve Nebî Kavramlarının Açıklanması”, “Peygamberlerin Mâsum Oldukları Hususlar” ve “İğmâ ve Hükmü Hakkında” şeklinde başlıklandırılan üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkil bir içerikte tasnif etmiştir.

Müellif, öncelikle resul ve nebî kavramlarının etimolojik tahlilleriyle birlikte mâhiyetlerini ve aralarındaki farkları ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonra Sa'deddin et-Teftâzânî'den (ö. 792/1390) referansla nübüvvetin ispatı konusunu özet bir şekilde ifade etmektedir.⁸ Ayrıca kelâm literatüründeki peygamberlerin ismet sıfatının mâhiyetine ilişkin bakış açılarına yer vermekte ve nihayetinde Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi Hanefî müçtehitlerin usûl-i fıkıh kitaplarından⁹ hareketle konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Müellif, özellikle söz konusu kaynakların “ef'âlü'n-nebî” bölümlerinden referansla peygamberlerin insanî bir özellik olan iğmâdan mâsum olmadıklarını fıkıh usulü perspektifinde ispatlamaya gayret etmektedir.

Bu risâle, iki açıdan dikkat çekmektedir. İlki, kelâm ile fıkıhın mütedahil işleyiş tarzının 18. yüzyılda da devam ettiğini gösteren örnek bir metindir. İkincisi de 17. yüzyılda yoğun olarak hissedilen Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesi¹⁰ neticesinde ortaya çıkan eğilimlere yönelik ipuçları vermesidir. Şöyle ki söz konusu gruplar arasındaki tartışmalı konulardan bir tanesi de kabir ziyareti meselesi ve ilişkili konulardır. Bu bağlam dikkate alındığında müellifin, *Risâle fi kırâ'ati'l-fâtiha li'l-vâlideyn* isimli çalışması dikkat çekicidir. Zira burada müellif, âhirete irtihal eden annelerin ruhuna Fâtiha Sûresi'nin okunması bağlamında söz konusu gruplar arasındaki tartışmaların anlamsızlığına dikkat çekerek mutedil bir yol izlenmesi gerektiğini açıklamaktaydı.¹¹ Onun âyetü'l-kürsî ile ilgili risâlesi olan *Zübdetü'l-fevâ'id* de söz konusu

⁸ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 123-126.

⁹ Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 247; Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, thk. Refik el-Acem (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 2/87.

¹⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21/1-2 (1979-1983), 208-225.

¹¹ Bk. Çöllüoğlu, “Ali b. İbrâhim ez-Za'ferânî Efendi'nin Fâtiha Sûresi'nin Okunmasına Dâir Bir Risâlesi”, 744 vd.

tartışmalar nedeniyle kaleme alınmış olduğu çıkarımı yapılabilir. Bu bilgiler, Borlevî'nin bu çalışmaya konu risâlesinin mukaddime ve sonuç kısmındaki değerlendirmesiyle birlikte düşünüldüğünde bunların, ortak bir söylemin sonucu olduğu söylenebilir. Buradan hareketle Borlevî'nin ortaya koyduğu eserlerin, genel itibarıyla, söz konusu çekişmenin ürettiği sıkıntılı atmosferi dağıtmak ve orta yollu bir anlayışı vurgulamak için yazılmış metinler olduğunu söylemek mümkündür.

3. Takip Edilen Yöntem

Bu risâlenin tahkik çalışmasında genel ilkeler açısından *İSAM Tahkiki Neşir Esasları* benimsenmiştir. Talik yazısıyla kaleme alınan risâlenin ulaşılabilen tek nüshası bulunduğundan çalışma bunun üzerinden gerçekleştirilmiştir. Risâlenin hamisinde bulunan minhüvât türü notlar ve kayıtlar ile satır aralarındaki kısa açıklamalar belirlenip dipnotlarda kayıt altına alınmıştır. Okuyucunun risâlenin orijinal varak sayfalarını takip etmesini kolaylaştırmak amacıyla ilgili numaralar köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir. Risâlede olmayan fakat eklenen ifadeler de köşeli parantez içerisine alınmıştır. Ayrıca kaynak eserlerden yapılan alıntılar belirlenmiş ve ilgili referanslar gösterilmiştir. Sonrasında ise risâlenin tercümesi yapılmıştır.

Kaynakça

- Arıkaner, Yusuf. “Şerhu Cümeli usûli’-d-dîn’in Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî’ye Aidiyeti Meselesi”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020): 37-63.
- Beydâvî, Nâsıruddîn. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. Beyrût: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülâzîz. *Keşfu’l-esrâr ‘an usûli’-i Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*. Der Saadet: Matbaat-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, 1308/1890.
- Çöllüoğlu, M. Sami. “Ali b. İbrâhim ez-Za’ferânî Efendi’nin Fâtiha Süresi’nin Okunmasına Dâir Bir Risâlesi”. 2. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. ed. Mustafa Yiğitoğlu ve Enver Kapağan. 743-756. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019.
- Çöllüoğlu, M. Sami. “Safranbolulu Ali b. İbrâhim (ez-Za’ferânî) Efendi’nin Âyetü’l-Kürsî Hakkındaki Risâlesi”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. ed. Ayhan Işık vd. 485-499. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Dâmâd Efendi. *Mecma’u’l-enhur fi şerh-i mültekâ’l-ebhur*. Matbaai Âmire: 1331/1912-1913.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah. *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1421/2001.
- Dihlevî, Mahmûd b. Muhammed. *İfâdatül’-envâr fi idâ’et-i usûli’l-menâr*. thk. Halid Muhammed Abdulvahid Hanefî. Riyad: Mektebetu’r-Rüşd: 1421/2001.
- Ebû Dâvud. *Sünen-i Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâr-u İbn-i Hazm, 1418/1997.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü’l-ekber*. Haydarabat: Matbaat-i Meclis-i Dâireti’l-Me’ârifî’l-Usmâniyye, 1399/1979.
- Gültekin, Aladdin. “Muhammed B. Pir Ali El-Birgîvî’nin İzhâru’l-Esrâr’ı ile Seyyid Ali Borlulu’nun Zubdetü’l-Ezhâr Adlı Eserinin Mukayeseli İncelenmesi”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. ed. Ayhan Işık vd. 54-64. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Gültekin, Aladdin. *Safranbolulu Âlim Ali b. İbrahim’in İzhâr Şerhi ve Zubdetü’l-Ezhâr Adlı Eseri*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiyetu’l-‘Allâmetu’l-Hayâlî*. Kahire: Mustafa’l-Bâbî’l-Halebî ve Ehavayh bi-Mısır, 1321/1903-1904.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnaut ve Adil Mürşid. y.y.: Müessetü’r-Risâle: 1421/2001.
- İbn Melek. *Şerhu’l-menâr fi’l-uşûl*. y.y.: Dârü’t-Tıbbâ’ati’l-‘Âmire, ts.
- İsferâyînî, İsamüddîn. *Hâşiye ‘alâ şerhi’l-‘akâ’id*. İstanbul: Matbaatu’l-Hâcc Muharrem Efendî el-Bosnevî, 1288/1871-1872.

Ocak, Ahmet Yaşar. "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi". *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21/1-2 (1979-1983): 208-225.

Râzî, Fahreddîn. *'İşmetu'l-enbiyâ'*. thk. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986.

Sâbûnî, Nüreddîn. *el-Müntekâ min 'işmeti'l-enbiyâ'*. thk. Mehmet Bulut. y.y.: Dar-u İbn Hazm, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *Uşûlu's-Serahsî*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.

Sîrevî, İsa Efendi. *Ruĥu's-şurûĥ*. Riyad: Mektebet-u Câmi'ati'l-Melik Suud, nr. 6787.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerĥu't-telviĥ 'ale't-tavđiĥ*. Mısır: Mektebet-u Sabîĥ, ts.

et-Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerĥu'l-'Aķâ'idî'n-Nesefiyye*. thk. Tâĥâ Abdurraûf. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

الرام العابدین ابطلار زعم الحکمدین
سسر ابراهیم الرجم
مخولکم بالعلم بما یعلم به الناس . ومشتق من انواع العلوم
والابنیه . واما قاصع شهاب السکة والاوسام . بالایات
والدلائل المعجزه لانام . افش علینا سجال الابد والافعال
بالمنظره على المعانین بالقبول والقبول . واكشف غوامض طمان
التنزیل . بفتح فرانو وقابلنا السوابل . وصل علی محمد الوالی
نفر نزل سکرک علی الناس فجاها . ونم بدلو نافع ویکلفه
افواجنا . وایدته بالرب الصبا ودفی فتدلی . فکان قاص
توسیع اودنی . وعلی الایض امطر وعلی المروج ماء کجنا
والصبا بالزین الملعو المریخ سراجا وحقا صبا . باواش الجمار
تلاکلم هو اجا . والافرا ذکون ازواجنا اما **ابرا**
میتوال الغیبه المذنبه المکرم السیر علی بره الرجم البولوی غزاه
ولوالرمد لکنه والظمی . لما کشف بعض الایمانه . بقصدنا وعنادنا
على بعض الکلمه . فبما یعم منه الانبیا . الیوم هم الاصلیبا .

Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1569/2, vr. 31b. İlk Sayfa.

ولم یدرک حقیقه المرآه . وعلی ان الاغناء . معصوم
الانبیاء . وراش علیها یخرج الناس . ویا بکرمه من
جهنم الناس . ولم یوقی بصر حقیقه التنبیه الا بکثر .
لعدم تمیزه الدلیل والتهار . فیا ایتها الذین یزعمون .
ان الانبیا من الاغناء یوصون . فالتظواهر الی مانه الرساله
یحصکلم بالهدایه . من المسائل المستهوره . الماخوذه
من الکتاب المقبوله . واتبعوا ما یتول الله والرسول .
ولا تتبعوا اخطوات الشیطان الذنول . وکونوا من
العالمه العابدین . والمعتلین والسمعه القابلین .
فتنزهوا عن التمز والعتاد واللذو . لاسیما المقدر
والطد . فان الانسان لا یبلغ الکمال . بل الحسنى
والجمال . الا بتخلیه قلبه عن العزائم الفاسده .
بالنیات الحاکمه والعصا الجسوره . فیکون ککم المروى من الجنه
صلی الله علیه وسلم فی الطد . ایتکم الطد . فان الله
یا کل الحقیقه کما کما کما الحلیب . وقد اراه بالکشفه بصر
سره الحسد لقبوله . ومنه شرحه ما ذکره . ومنه شرحه لعل
تقبله فاستعد بانه من الشیطان الرجیم . ثم الرساله
کونوا تحقون . وادنی تنبوا باینها
لعلکم تعطلون

Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1569/2, vr. 38b. Son Sayfa.

I. İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn'in Tahkikli Neşri

إلزام العابدين¹² [و] إبطال زعم الحاسدين

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك⁽¹³⁾ اللهم يا⁽¹⁴⁾ مقوم بدائع الانسان، ومفضله بأنواع العلوم والتبليان، ويا قاصم غياهب الشك والأوهام بالآيات والدلائل المعجزة للأنام، أفض علينا سجال الأيدي والإفضال بالنصرة على المعاندين بالليل والقال، واكشف غوامض حقائق التنزيل بفتح فرائد دقائق التأويل، وصل على محمد الذي نصرته بسدك على الناس فجاجًا، فهم يدخلون في دين الله أفواجًا، وأيدته بالربع والصبا ودين فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، وعلى آله الذين أمطروا على المروج ماءً تجاجًا، وأصحابه الذين اطلعوا للمريخ سراجًا وهاجًا، ما دامت البحار ثلأطُم أمواجًا، والأفراد تُكُونُ أزواجًا.

أما بعد، فيقول الفقير المذنب الحقيير السيد علي بن إبراهيم البورلوي -غفر الله له ولوالديه الخفي والجلي- لما ناقش بعض الجهلة تعصبًا وعنادًا على بعض الكلمة فيما يعصم منه الأنبياء الذين هم الأصفياء، [٣٢و] وقلده بعض الناس وتبعه في الوسواس، وزعم أنّ الإغماء معصوم منه الأنبياء، ولم يدر في أقطار كتب الأنبياء، وسألني بعض الإخوان تحرير الإغماء، وتقرير ما يعصم منه الأنبياء. وقلت لهم: قد أضحى في بلدنا رياض العلوم ناضية الماء، وذاهبة الرواء، وقد اتخذ بعض الناس العلم ظهريًا، وظنّ أنه صار شيئًا فريًا، ولم يتلقّ بالقبول، فهيهات الوصول! وبعضهم قد تلقى، فإحاطته المعاذير لئلا يعلق الدرّ على رقاب الخنازير، فلم يهتد إلى منازل سبيلًا، ولم يجد على الطريق دليلًا، وظنّ أن ليس له جهل، وهذا صفة إلى جهل، وحارب من غير رماح ودليل، فأضلّ كثيرًا وصلّ عن سواء السبيل. فلقد اندرس في بعض البلاد مدارس العلوم والفنون، واستوى أهل اليقين والظنون، ووقع الغطاء على العيون في الافتضال، وزعم أنّ الشرف بالنسب والأموال، وغلب في الطباع العناد واللدد، وفشا فيما بين العباد الحسد.

ثم دعا داعٍ باللهم اطلع لعبادك المؤمنين شمسًا⁽¹⁵⁾ ترفع الغطاء عن أعين المسلمين، [٣٢ظ] وتزيل الظلام من بين الأنام حتى تُتميز حقائق المرام، وتمحو بها⁽¹⁶⁾ ظلمات الظلم، وينتشر بها نور العلم. فاستجيب التضرع والدعوة، وأرسل لنا الرحمة فالرحمة،⁽¹⁷⁾ وجاء البشير للعطشان، ألا قد ظهر العينان،⁽¹⁸⁾ أعني بما سلطانا عثمان -أدامه الله في جميع الأزمان-، وحضرة ولي نعمنا عبد الله -في صدره الأعلى أقامه الله-، هو شيخ شيوخ

12 المعاندين.

13 وفي هامش: اختيرت صيغة متكلم معه غيره للإشارة على أنّ حمده تعالى أمر عظيم المقدار بحيث لا يقدر شخص واحد بأداء حقه أو لكمال شفقتة على إخوانه من العلماء الراسخين حيث يشاركون في هذا الحمد ونظيره ما وقع في التشهد حيث قيل: السلام علينا. «منه»

14 وفي هامش: إنّما أورد كلمة "يا" المستقلة في نداء البعيد تعظيمًا وتبديدًا للحضرة المقدسة الإلهية عن قرب الحامد بكدورات البشرية. فإن قيل: كيف يطلق على الله لفظ مبهم وهو "يا مقوم" بلا ورود إذن من الشرع؟ وقد صرح في المتوسط بعدم التجويز. قلت: لا نسلّم كونه مبهمًا، لأن مقوم الانسان في أحسن تقويم هو الله تعالى لا غير. ولو سلّم أنّه مبهم فلا نسلّم عدم الإذن من الشارع، إذ قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ [التين 4/95] على أنّ الإمام النووي أورد في باب الدعاء عند القتال من كتاب الأذكار أدعية مأثورة مشتملة على إطلاق المهمات على الله تعالى، ومنها قوله: «يا من إحسانه فوق كل إحسان». [الأذكار النووية للنووي، ص ٢١١]. «منه»

15 وفي هامش: أي: شخصًا كالشمس في النور والضياء حتى يستفيد كلّ عباد نورًا من نوره كما استفادت الأنجم والقمر نورًا من نور الشمس، فيرتفع به الظلم ويضيء نور العلم. «منه»

16 وفي هامش: يجوز تذكير الضمير تأنيه.

17 وفي هامش: الغاء للتعقيب. | قوله "الرحمة فالرحمة" بالراء بين المهملتين يحتمل أن يكون المراد الثاني عين الأول، فيكون تأكيدًا ومبالغة في كثرة انتشار الفضل والكرم والرحمة في سعادة زمان حضرت ولي نعم. ويجوز أن يراد بالأول السلطان خليفة الله الآن، وما يقال: المعرفة إذا أعيدت معرفة تكون عين الأولى مصحح؛ إنّما بعدم الكلية أو بادعاء العينية لكمال الاتحاد الواقع بينهما، ونظيره ما روي في سبب نزول قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ الآية، [الأنعام 71/6]، كما قاله البيضاوي [لم أعر لهذا القول على تفسيره]. «منه»

18 وفي هامش: قوله "قد ظهر العينان" فيه وجوه؛ منها أنّ المراد ب"العينان" ما في الناس من آلة البصر، فالمعنى: المعنى أنّ الله تعالى أرسل من هو سبب للإحسان والراحة والرحمة في الدنيا والآخرة، فتشرف العلم والعلماء فارزق الغطاء والحجاب الواقع في عيني الناس، فزال العمى والظلام.

الإسلام - سلمه الله السلام، وأقعدته في دار السلام-، سيد العلماء والأمم، المشهور في العرب والعجم. فتحول به الزمان إلى الأمان؛ إذ لم يسبق مثله ولا يراه إنس ولا جان، ثم تجدد الحب للعلم والفنون، وفرق بين الإغماء والجنون.

فأجبت¹⁹ مستوهم بيان الإغماء، وما يعصم منه الأنبياء، وصرفت عنان العناية لإصلاح مضمار أهل العوابة، وحررت هذه الرسالة على أن تكون عجالة، تصفية للقلوب عن اعتقاد الفاسد، وتخلية لها من وسواس الحاسد، وأودعت فيها فرائد مجتهد الأنام ولطائف معتقدات الإمام، واستصفيث درر مسائلها للجهول من الكتب المشهورة بين الفحول، وسميتها بالزمام المعاندين²⁰ وإبطال زعم الحاسدين، أسأل الله تعالى أن ينفع بما أهل الإنصاف من المؤمنين، وتلقاها بالقبول "أهل الاعتراف من المسلمين"²¹، [٣٣و] وجعلتها على خاتمة وثلاثة أبواب لتكون تحفة لأولي الألباب.

الباب الأول في بيان الرسول والنبى

فالنبى: إنسان بعثه الله لتبليغ الأحكام، والرسول أخص منه؛ وهو إنسان كذلك؛ لكن يكون له كتاب وشريعة كذا في العصام.²² وقال شارح ملتقى الأجر: «الرسول من بعثه الله تعالى لتبليغ الأحكام ملكاً كان أو آدمياً، وكذا النبى إلا أنه اختص بالإنس على الأشهر».²³

وقيل: الرسول: من جاء بشرع مبتدأ، والنبى: من لم يأت به، وهما متباينان، فيكون كل منهما في غيره مجازاً أو مترادفان كما هو العادة في الخطبة، فكل منهما من بعث للتبليغ أو الرسول أخص منه.

وقال بعض: الرسول: إنسان بعثه الله لتبليغ الأحكام ولو بالنسبة إلى قوم آخرين، فهو بهذا المعنى يساوي النبى. فعلى هذا؛ كان يوشع عليه السلام رسولاً كما كان نبياً؛ لأن الله تعالى أمر بمتابعة شرع من قبله في تبليغ الشرع إلى قومهم غير من قبله، لكن الجمهور على أن النبى أعم، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...﴾ [الحج 22/52]، وقد دلّ الحديث الذي روي عن النبى عليه السلام أنه سئل عن الأنبياء فقال: «مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً». فقيل فكم الرسل منهم؟ فقال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر»²⁴ [٣٣ظ] على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل.

فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب، واعترض عليه بأن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة، فلا يصح الاشتراط، اللهم إلا أن يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه. ويمكن أن يقال: يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء في الرواة على تقدير صحتها لنزوله عليه أولاً.

واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد وردّه بعض الكملة بأن إسماعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديدًا له كما صرح به القاضي²⁵ كذا في الحياي.²⁶

وقال بعضهم: «النبى هو الذي ينبى ويخبر عن الغيب بواسطة الوحي والرسول بعد كونه نبياً؛ هو الذي أرسله الله إلى الخلق بالكتاب والشريعة أو الكتاب دون الشريعة». انتهى.

ومنها أنه يحتمل أن يكون المراد بهما "عين النسيم" و"عين السلسيل" في الجنة كما قيل في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ جَرِيَانِ﴾ [الرحمن 55/50]. فظهرها كناية عن

ظهور أسبابهما من كثرة الطاعات ومحو الظلم والسيئات بسبب حضرت وليّ النعم وجلوسه للإفتاء.

ويجوز أن يكون المراد بعض حروف الهجاء إشارة إلى أول حرف من حروف الاسمين الشريفين "عثمان" و"عبد الله". وفيه استعارات وكنايات واحتمالات آخر يطلع عليها من فتح عيناه. اللهم اجعلنا ممن هو مفتوح العين فيشاهد العين في البين. «منه»

جواب لما. 19

لوقوع العناد في أنه "هل يعصم الانبياء من الاغماء أم لا؟" «م». 20

توجد هذه العبارة مكررة في بداية الورقة الآتية. 21

انظر: حاشية على شرح العقائد لعصام الدين الإسفراييني، ص 208-209. 22

مجموع الأثر في شرح ملتقى الأجر لداماد أفندي، 6/1. 23

المسند لأحمد بن حنبل، 36/318-319 (22288). 24

أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، 4/13، 75. 25

لم أعثر لهذا القول على حاشيته. 26

ثم إنَّ النبيَّ من النبأ بمعنى الخبر، فأصله "نبي" قلبت الهمزة ياء، فأدغمت فيها، فهو من أخبر عن الله بطريق الوحي أو فعمل بمعنى مفعول وأصله "نبيو" فاجتمع الواو والياء والسابق ساكن، فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء كذا في روح الشروح.²⁷

واعلم؛

أَنَّ أَوَّلَ الأنبياءِ آدم عليه السلام وآخِرمُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وقد ثبت نبوة آدم عليه السلام بالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمانه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والإجماع، فإنكار نبوته على ما نقل يكونه كثرًا.

وأما نبوة مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فَلأنَّه ادَّعى النبوة [و٣٤] بالتواتر وأظهر المعجزة بالوجهين:

أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى وتعارض به البلغاء مع كمال بلاغتهم فجزوا عن التحدي بأقصر سورة منه، وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توافر الدواعي الإتيان مما يدانيه. فدل ذلك قطعًا على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبوة علمًا عاديًا ولا يقدر فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

وثانيهما: أنه قد نقل من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه، أعني: ظهور المعجزة حد التواتر وإن كان [ت] تفاصيلها آحادًا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود خاتم، فإن كلاً منها ثبت بالتواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا وهي مذكورة في كتب السير.

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين:

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيرة بحجم الأبطال ووثوقه بعصمة الله في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنًا ولا إلى القدر سبيلًا؛ فإنَّ العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله جل هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثًا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر [ظ٣٤] الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه ادَّعى الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثيرًا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعد الله تعالى، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك. وإذا ثبت [ت] نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى كافة الناس؛ بل إلى الجن والإنس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن نبوته لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى.

فان قيل: قد ورد الحديث في نزول عيسى عليه السلام بعده عليه السلام، قلنا: نعم، لكنَّه يتابع محمَّدًا؛ لأنَّ شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحي ونصب الأحكام؛ بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقبض به المهدى؛ لأنه أفضل إمامته أولى؛

كما في شرح العقائد.²⁸

ثم اعلم أنه روي في بيان عدد الأنبياء²⁹ الحديث المذكور؛ لكنَّ الأولى بالاعتقاد عدم قصرهم على عدد معين؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿... مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ...﴾ [المؤمن 78/40]، فيخاف أن يدخل فيه من ليس منهم وأن يخرج منهم من هو منهم. والحديث خبر الواحد وهو على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصاً إذا اشتمل على اختلاف رواية.

فالأنبيا كلهم يخبرون عن الله تعالى معصومون [و٣٥] عما ينافي الرسالة والنبوة، والله أعلم بالصواب.

²⁷ انظر: روح الشروح للسريوي، ٣.

²⁸ انظر: شرح العقائد النسفية للفتاوازي، ١٢٣-١٢٦.

²⁹ وفي هامش: ولذا قال المحقق الزنجاني التوقادي في منظومته:

"يقين يوق عدد أنبيائه بو فنده ظنه كم ايلر رعايه". [نظم الأبي توقادي إسحاق افنديك عقائد منظومهمسي لإسحاق زنجاني، ص ١٤]. الاسم تحته

في الدفعة: [محمد بن عبد الحميد (٤)]

الباب الثاني فيما يعصم منه الأنبياء

اعلم أنّ الأنبياء معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور، وإثماً الخلاف في امتناعه بدليل السمع أو العقل، أما سهواً، فجزؤه الاكترون وأيضاً معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، أما عمداً، فبالإجماع، وأما سهواً، فعند الأكثرين.

وأما الصغائر، فيجوز عمداً عند الجمهور ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الحسنة كسرقة لقمة والتطيف بحبة؛ لكن المحققين اشتروا أن يبتهوا عليه، فنتبهوا عنه، هذا كله بعد الوحي. وأما قبل الوحي، فلا دليل على امتناع صدور الكبائر، والحق منع ما يوجب النفرة. فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولاً بطريق الأحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمضروب عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.

ولا يكون الأنبياء إنثاً ولا عبداً ولا ذا افتعال؛ لأنّ النبوة تقتضي الاشتهار بالدعوة وإظهار المعجزة، والأثوثة تنافي ذلك؛ لأنّها توجب الستر؛ لأنّ النساء أمرن بالقرار في البيوت. والعبد لا يقدر على الاشتغال بالدعوة. وإنّ من هو ذو افتعال أي: ذو فعل [٣٥ظ] قبيح كالاتّصاف بالسحر والكذب لا يكون نبياً.

وقال بعضهم: صدور الصغائر من الأنبياء على أحد وجوه ثلاثة، أحدها: السهو والنسيان، والثاني: ترك الأولى، والثالث: اشتباه المنهي بالمباح. وإذا ثبت أنّهم معصومون، ثبت أنّهم لا يعزلون عن النبوة؛ لأنّ موجب الانعزال وهو المعصية منتف.

وقال الإمام الأعظم: «الأنبياء كلّهم منزّهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبايح، وقد كانت منهم زلات وخطايا».³⁰

قال القاضي أبو زيد -رحمه الله- في أصول الفقه:

أفعال النبي عن قصد على أربعة أقسام: واجب ومباح ومستحب وزلة. فأما ما كان يقع من غير قصد كما يكون من النائم والمخطئ ونحوهما، فلا عبرة بها؛ لأنّها غير داخلية تحت الخطاب على ما نذكره. ثم الزلة لا تخلو عن القرآن ببيان أنّها زلة، أما من الفاعل نفسه كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزته ﴿...هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...﴾ [القصص 15/28] أو من الله تعالى كما قال في آدم عليه السلام: ﴿...وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه 121/20].³¹

وقال شمس الأئمة السرخسي -رحمه الله تعالى- في أصول الفقه:

اعلم أنّ أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي تكون عن قصد ينقسم على أربعة أقسام: مباح ومستحب وواجب وفرض. وهنا نوع خامس وهو الزلة، ولكنّه غير داخل في هذا الباب؛ لأنّه لما يصلح الاقتداء به، ولذا لم نذكر ما يحصل في حال النوم والإغماء، وأما الزلة؛ فإنّه لا يوجد فيها القصد إلى عينها، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل. وبيان هذا؛ أنّ الزلة أخذت من قول القائل: [٣٦و] زلّ الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق، فغرفنا بهذا أنّ الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه. والمعصية عند الإطلاق إنّما تتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً.³²

قال بعضهم: الزلة اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل، ولكن وقع من فعل مباح قصده. والمعصية فعل محرم وقع عن قصد إليه، فإطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى: ﴿...وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ...﴾ [طه 121/20] مجاز؛ لأنّ الأنبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا، وعند بعض الأشعرية لم يعصموا من الصغائر.

³⁰ الفقه الأكبر للإمام الأعظم، ص ٤.

³¹ تقويم الأدلة في أصول الفقه للدبوسي، ص ٢٤٧.

³² أصول السرخسي للسرخسي، ٨٧/٢.

«وذكر في عصمة الأنبياء³³ ليس معنى الزلّة أتم زلوا عن الحق إلى الباطل، لكنّ معناها أتم زلوا عن الأفضل إلى الفضل وأتم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله»³⁴. وفعله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإن عرف أنّه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر أو طبعا كالأكل والشرب والقيام وغيرها أو مخصوصا به كوجوب التهجد والصّحى والزيادة على الأربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الإبتاع إياه وإن كان غيرها.

وقال بعضهم: يجب التوقف عليه حتى يظهر أنّ النبيّ عليه السلام على أيّ وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب؛ لأنّ المتابعة [٣٦ظ] لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل.

وقال بعض الأفاضل: ومن أفعال النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛

ما يقتدى به فهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى، وهو إما مخصوص به أو زلّة، وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد، ولا بدّ أن ينبّه عليها لئلا يقتدى بها، ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل لصفته ولا تحصل المتابعة إلاّ بإتيانه على تلك الصفة. وعند البعض يلزمنا إبتاعه لقوله تعالى ﴿...فَلْيُخَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...﴾ [النور 63/24] أي: فعله وطريقته. وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الإباحة ولا يكون لنا إبتاعه؛ لأنّه يمكن أن يكون مخصوصاً به. والمختار عندنا الإباحة لكن يكون لنا إبتاعه؛ لأنّه عليه السلام بعث ليقتدى بأقواله وأفعاله. قال الله تعالى لإبراهيم: ﴿...إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾ [البقرة 124/2] وذلك بسبب النبوة، والمخصوص به نادر،

كذا في التوضيح³⁵

الباب الثالث في الإغماء وحكمه

اعلم أنّ الأمور المعترضة على الأهلية على قسمين: سماوي، وكسبي. فمن الأول الإغماء؛

وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة حركة إرادية بسبب مرض يعرض الدماغ والقلب وهو ضرب من المرض، لم يعصم عنه النبيّ عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا؛ لأنّ النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات إلى الدماغ، ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع، وسببه شيء لطيف³⁶ [٣٧و] سريع الزوال، والإغماء على خلافه في جميع هذه الأمور. كان الإغماء فوق النوم ألا يرى أن التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة، وأمّا التنبيه من الإغماء فغير ممكن، فيبطل العبادات ويوجب الحدث في كلّ حال سواء كان قائما أو راکئا أو ساجداً أو متكئا أو مستنذاً لخلاف النوم. وإمّا جعلناه كذلك لما ذكرناه من قوة سبب الإغماء وكثافته ولطافة سبب النوم، فمنافاة الإغماء تماسك اليقظة أشدّ من منافاة النوم إياه. فجعل الإغماء حدثاً في كلّ حال لا النوم، وأيضاً كثرة وقوع النوم وقلة الإغماء توجب ذلك. ولما كان نادراً في الصلاة يمنع البناء، وهو في القياس لا يسقط شيئاً من الواجبات كالنوم، وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في [الصلاة] بأن يمتد حتى يزيد على يوم وليلة، وفي الصوم والزكاة لا يعتبر؛ لأنّ النوم يندر وجوده شهراً أو سنة،

كذا في التوضيح³⁷.

قال صاحب التلويح: الإغماء مرض؛

وليس زوالاً للعقل كالجنون، فلا يعصم منه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. ثم الإغماء فوق النوم في الجباب تأخير الخطاب وإبطال العبادات؛ لأنّ النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدّه الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه، والإغماء ليس كذلك، فيكون أشدّ في العارضية، ولأنّ تعطيل القوى [٣٧ظ] وسلب الاختيار في الإغماء أشدّ؛ لأن مواد غليظة بطيئة التخلّل، ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ للانتباه بخلاف النوم، فإنّ سببه تساعد الخبرة لطيفة سريعة التخلّل إلى الدماغ، فلماذا تنبّه بنفسه أو بأدنى تنبيهه وقلة وقوع الإغماء وندرته، لا سيّما في الصلاة كان مانعا للبناء

33 هذا الكتاب لأبي الحسن البشائري.

34 تُسب هذا القول إلى أبي الحسن البشائري (ت. بعد منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي). انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البردوي لعبد

العزيز البخاري، ٢٠٠٣.

35 شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني، ٢٨/٢.

36 توجد هذه العبارة مكررة في بداية الورقة الآتية.

37 شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني، ٣٣٧/٢-٣٣٩.

حتى لو انتفض الوضوء بالإغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما إذا انتفض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد، فإنه يجوز له أن يبني على صلوته؛ لأنّ النصّ بجواز البناء إنما ورد في الحديث الغالب الوقوع،

كذا في التلويح.³⁸

وقال صاحب المنار:

الإغماء هو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى، أي العقل بخلاف الجنون، فإنه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته؛ بل أشد منه، فكان حدثاً بكلّ حال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الأداء كما في الصلاة، إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمّد باعتبار الساعات عندها. انتهى. وعند الشافعي من أغمي عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء، لأنّ وجوب القضاء يتبنّى على وجوب الأداء، ولكننا استحسنا لحديث علي رضي الله عنه فإنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهنّ، وعمار بن ياسر أغمي عليه يوماً وليلة فقضى الصلاة، وابن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض [٣٨ و] الصلاة. فعرفنا أنّ امتداده في حق الصلاة خاصّة،

بما ذكرنا، كذا في ابن فرشته.³⁹

«والإغماء وهو ضرب مرض حتى كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلّم غير معصوم عنه؛ لأنه غير معصوم عن الأمراض»، كذا في إفاضة الأنوار.⁴⁰ وأما الجنون وهو «اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على منهج العقل إلا نادرا فمسقط لكلّ العبادات لمنافاته القدرة، ولهذا عصم الله تعالى الأنبياء عنه»، كذا في التوضيح.⁴¹

الخاتمة

اعلم أنّه قد ظهر مما ذكر النسبة بين الرسول والنبي وما يعصم منه الأنبياء وحقيقة الجنون والإغماء وعدم دخوله في الجنون، وإن كان كلّ منهما من الأمور السماوية المعترضة للأهلية، لكن يكون بينهما بون بعيد، فلهذا عصم الله الأنبياء من الجنون، لا من الإغماء على ما مرّ صريحاً.

فمن قال: الإغماء معصوم منه الأنبياء، فقله ليس بصواب، نعم يقول المجتهدون في أصولهم: أنّ الإغماء قد يقصر وقد يطول، فإذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم، فلا يسقط القضاء، وإذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون، فيسقط الأداء. فغلط هذا القائل من ذلك الكلام [٣٨ ظ] ولم يدرك حقيقة المرام، وظنّ أنّ الإغماء معصوم منه الأنبياء، وأشاعه فيما بين الناس، وتابعه كثير من جهته الناس، ولم يفرّق بين حقيقة التشبيه والاعتبار لعدم تميم [ب]ه الليل والنهار.

فيا أيّها الذين يزعمون أنّ الأنبياء من الإغماء يعصمون، فانظروا إلى ما في الرسالة، يعصمكم الله بالهداية من المسائل المشهورة المأخوذة من الكتب المقبولة. وآتبعوا ما يقول الله والرسول، ولا تتبعوا خطوات الشيطان الذلول. وكونوا من العالمين العاملين أو المتعلمين والسامعين القابلين. فتتزهوا عن التمرد والعناد واللدن، لا سيما الحقد والحسد، فإنّ الإنسان لا يبلغ الكمال؛ بل الحسنى والجمال إلا بتخلية قلبه عن العزائم الفاسدة بالنيات الصالحة والصفات الحميدة. فكفى لكم المروي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلّم في الحسد: «يَا كُمْ وَالْحَسَدُ، فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ». ⁴² وقد أمر الله بالاستعاذة من شرّ الحاسد بقوله ﴿وَمَنْ شَرَّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق 5/113]، ومن شرّ الشيطان بقوله ﴿...فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل 98/16].

فكونوا تعقلون وأوفى قيس ما فيها لعلكم تصطلون.

[تمت الرسالة]

38 شرح التلويح على التوضيح للفتاوي، 338/2.

39 شرح المنار في الأصول لابن ملك، ص 343-344.

40 إفاضة الأنوار في اضاءة أصول المنار لمحمود بن محمّد الدعلوي، ص 502.

41 شرح التلويح على التوضيح للفتاوي، 333/2-334.

42 سنن أبي داود لابي داود، 133/5 (4903).

المصادر والمراجع

- الأذكار النووية؛
أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م). دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- أصول السرخسي؛
أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م [؟]).
التحقيق: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار؛
محمود بن محمد الدهلوي (ت. ٨٩١هـ/١٤٨٦م).
التحقيق: خالد محمد عبد الواحد حنفي، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛
ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م).
الإعداد والتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه؛
أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت. ٤٣٠هـ/١٠٣٩م).
التحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- حاشية العلامة الخيالي؛
شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (ت. ٨٧٥هـ/١٤٧٠م [؟]).
مصطفى الباوي الخليلي وأخويه بمصر، القاهرة ١٣٢١هـ/١٩٠٣-١٩٠٤م.
- حاشية على شرح العقائد؛
أبو إسحاق عصام الدين إبراهيم بن محمد الإسفرائيني (ت. ٩٤٥هـ/١٥٣٨م).
مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، إسطنبول ١٢٨٨هـ/١٨٧١-١٨٧٢م.
- روح الشروح؛
عيسى أفندي السيروي (ت. بعد ٨٠٠هـ/١٣٩٨م).
مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، الرقم: ٦٧٨٧.
- سنن أبي داود؛
أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م).
دار ابن حزم، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- شرح التلويح على التوضيح؛
سعد الدين مسعود بن فخر الدين التفتازانيّ (ت. ١٣٩٠م/٧٩٢هـ).
مكتبة صبيح، مصر د. ت.
- شرح العقائد النسفيّة؛
سعد الدين مسعود بن فخر الدين التفتازانيّ (ت. ١٣٩٠م/٧٩٢هـ).
التحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- شرح المنار في الأصول؛
عبد اللطيف الشهير بابن ملك (ت. ٨٢١هـ/٤١٨م).
دار الطباعة العامرة، د. ت.
- الفقه الأكبر؛
الإمام الأعظم ابو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفيّ (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م).
مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزدويّ؛
علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاريّ (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م).
مطبعة شركت صحافيه عثمانية، در سعادت ١٣٠٨هـ/١٨٩٠م.
- مجمع الأثر في شرح ملتقى الأبحر؛
عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي (ت. ١٠٧٨هـ/١٦٦٧م).
مطبعة عامرة، ١٣٣١هـ/١٩١٢-١٩١٣م.
- المسند؛
أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانيّ المروزيّ (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).
النشر: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- المصادر والمراجع غير العربية
- نظم اللألي توقاديّ إسحاق أفنديك عقائد منظومهسي؛
إسحاق أفندي بن حسن أفندي التوقاديّ الزنجانيّ (ت. ١١٠٠هـ/١٦٨٨م).
خلوصي أفندي مطبعسي، اسطنبول ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م.

II. *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn*'in Tercümesi

[İNATÇILARIN SUSTURULMASI VE HASETÇİLERİN İDDİASININ ÇÜRÜTÜLMESİ]

1. [Mukaddime]

İnsanı benzersiz bir biçimde şekillendiren, ona çeşitli ilim ve açıklamaları ihsan eden ve hârikulâde delilleriyle mahlûkâtı şüphe ve vehim çukurundan çekip çıkararak ey Yüce Allah'ım! Sana hamdolsun. Kalemimizdeki tutukluğu kaldır, dedikoduya tutunan inatçılara karşı bize nusretini ihsan et. Vahyinin hakikatlerinin gizemlerini, yorum yeteneğinin en ince özelliklerini lütfederek bize aç. Onu isabetli bir rehber kılman veçhiyle insanların bölük bölük Allah'ın dinine girmesine vesile olan, onu korku ve iştiaikle desteklediğin ve neredeyse iki yay aralığı kadar yaklaşan Hz. Muhammed'e; gönül topraklarını yeşerten bereketli bir yağmur misali olan ailesine; pırıltılı birer kandil gibi doğan ashâbına, deryada dalgalar birbirine vurduğu ve tekler, çiftler olduğu müddetçe salât-u selâm olsun.

Allah'ın âciz, mütevazı ve günahkâr kulu Seyyid Ali b. İbrâhim el-Borlevî (Allah onun ve ebeveyninin gizli açık günahlarını bağışlasın) der ki: Bazı cahiller hizipçilik ve inatçılıklarından dolayı tertemiz olan peygamberlerin mâsum oldukları bazı hususlarda ileri geri konuşmaya başladılar ve bazı insanlar onlara kulak verip vesveselerine kapıldılar. Onlar, müttakilerin hiçbir kitabında geçmediği hâlde peygamberlerin iğmâdan (baygınlık) korunmuş olduklarını iddia ettiler. Bu nedenle bazı arkadaşlar, iğmâyı ele almamı ve peygamberlerin ismeti konusunu delilleriyle ortaya koymamı istediler. Onlara dedim ki: Ülkemizde ilim bahçelerinin suyu çekilmiş, zarâfeti kaybolmuş, böylece bazıları ilmi yüzeysel olarak algılamış ve asılsız bir şeyi ilim zannetmişlerdir. Dolayısıyla böyle bir şey kabul görmemiştir. Böyle bir anlayış hakikatin bilgisine götürür mü! Kimileri de domuzların boyunlarına başarı madalyalarını takmamak için mazeretlere bürünmüşlerdir. Böylesi, hedefe ulaştıracak ne bir çare ne de doğru yolu gösterecek bir delil bulabildi. Cehâlet sıfatına boyandığı hâlde kendisinin cahil olmadığını zannetti. Atacak bir mızrağı ve gösterecek bir delili olmaksızın savaştı ve sonuç olarak hem kendisi yoldan çıktı hem de birçoğunu aldattı. Bazı ülkelerde ilim ve sanat okullarının izi kalmadı, âlimler ile cahiller arasındaki fark kayboldu ve ayrımı fark edebilecek gözlere örtü indi. Onurun soy sop ve malla olacağı iddia edildi, tabiatlara inatçılık ve düşmanlık hâkim oldu ve böylece insanlar arasında hasetlik yayıldı.

Sonra bir kimse şöyle dua etti: "Allah'ım! Mümin kullarına; Müslümanların gözlerindeki örtüyü kaldıran, istenilen hakikatleri açığa çıkarmaları için insanların üzerinden karanlığı yok eden, zulmün karanlıklarını silip atan ve ilmin ışığını yayan bir güneş göster". Dua ve yakarışlara icabet edildi ve bize rahmet üstüne rahmet gönderildi. Susuzluğu gideren bir müjdecî ve gözlerdeki perdeyi kaldıran birisi, yani Sultan Osman (Allah onu her zaman daim kılsın) ve değerli velî nimetimiz Abdullah (Allah, sultanın yüce gönlündeki yerini daim kılsın) ki o, Müslümanların en büyüğü (Allah selâmet versin ve cennetinde mukim kılsın), âlimlerin ve milletlerin efendisi ve Arap ve Acem diyarlarında meşhur bir insandır. Onunla birlikte devir, güvenli bir hâle dönüştü ki böylesi daha önce ne gelmiş ne de böylesini ins-u cin görmüştür. Böylece ilim ve sanatlara muhabbet tekrar yeşerdi ve böylece iğmâ ile cünûn (delilik) arasındaki farkı ortaya koymak mümkün oldu.

Bu konudaki sorulara, iğmânın mâhiyetinin ve peygamberlerin mâsum oldukları hususların açıklamasıyla cevap verdim. Günahkârların yanlışlarını düzeltmek için en üst düzeyde ihtimam gösterdim. Kalpleri yanlış bir inançtan temizlemek ve hasetçinin vesveselerinden kurtarmak için hızlıca bu risâleyi öz bir şekilde kaleme aldım. Burada insanların ilim önderinin kıymetli görüşlerini ve imamın öğretilerinin inceliklerini göstermeye çalıştım. Meselelerin inceliklerini cahillerin anlayabilmesi için konunun üstatlarının kaleminden dökülmüş meşhur kitaplardan seçerek sundum ve bu risâleyi *İlzâmu'l-mu'ânîdîn ve ibtâl-u za'mî'l-hâsîdîn* şeklinde isimlendirdim. Bu çalışmadan müminlerden insaf ehlinin faydalanmasını ve hakkı teslim eden Müslümanlardan kabul görmesini Yüce Allah'tan dilerim. Akıl sahiplerine bir başvuru kaynağı olsun diye bu risâleyi üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkil bir şekilde tertip ettim.

2. Resul ve Nebî Kavramlarının Açıklanması

'İsâm'da⁴³ da geçtiği üzere nebî, hükümlerini tebliğ etmek üzere Yüce Allah'ın gönderdiği bir insandır. Resul de insan olmakla birlikte nebîden daha özel bir anlama sahiptir ki bu da onun kitap ve şeriatla gönderilmesidir. *Mültekâ'l-ebhur*'un şârihi der ki: "Resul ve aynı şekilde nebî ister melek ister insan olsun Yüce Allah'ın hükümlerini tebliğ etmek üzere gönderdiği kimsedir. Ancak meşhur olduğu şekliyle peygamberlik, insanlığa has kılınmış bir durumdur."⁴⁴

Denildi ki: Resul, özgün bir şeriat getirendir. Buna karşın nebî, böyle bir şeriat getirmeyendir. Dolayısıyla her ikisi de birbirinden farklıdır ve biri diğnerinin yerine mecazi olarak kullanılır veya âdet olduğu üzere hitap açısından eş anlamlı kelimeler olarak geçer. Bu bakımdan her ikisi tebliğ için gönderilendir veya resul daha özel bir anlama sahiptir.

Bazıları da derler ki: Başka bir topluma nispetle olsa bile resul, hükümlerini tebliğ etmek üzere Allah'ın gönderdiği bir kimsedir. Bu anlamıyla resul, nebîye denktir. Bu nedenle Hz. Yûşa' (a.s.), nebî olduğu gibi resuldür de. Çünkü Allah, ona, kendisinden öncekilere verilmeyen bir şeriatı tebliğ etmekle birlikte önceki şeriatlara da uymayı emretmiştir. Fakat cumhur ulemâyâ göre nebînin anlamı daha umumidir ki bunu şu âyet-i kerîme teyit eder: "*Biz senden önce nice resul ve nebî gönderdik...*"⁴⁵ Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen şu hadis, bu hususta delildir: Hz. Peygamber'e nebîlerin sayısı soruldu ve dedi ki: "Yüz yirmi dört bin. Resullerin sayısı sorulduğunda dedi ki: Üç yüz on üç."⁴⁶ Buna göre nebîlerin sayısı, resullerinkinden fazladır.

Bazıları resul için kitabın şart olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşe, üç yüz on üç resul olmasına rağmen indirilen kitabın yüz dört tane olması argümanı ile itiraz edilmiştir. Dolayısıyla nüzûlün koşut olarak verilmemesi ve yalnızca sayıyla yetinilmesi nedeniyle söz konusu şart yerine gelmemektedir. Belki şöyle denilebilir: Evvel emirde nüzûlün sıhhatine vurgu bakımından râviler bazı sahifelerin bazı peygamberlere tahsis edilmesini öncelemiştir; Fâtîha'da olduğu gibi kitapların nüzûlünün tekrür etmesi anlamı ihtimal dâhilindedir.

⁴³ İsmâüddîn el-İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-'akâ'id* (İstanbul: Matbaatu'l-Hâcc Muharrem Efendî el-Bosnevî, 1288/1871-1872), 208-209.

⁴⁴ Dâmâd Efendi, *Mecma' u'l-enhur fi şerh-i mültekâ'l-ebhur* (Matbaai Âmire: 1331 h.), 1/6.

⁴⁵ el-Hac 22/52.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaut ve Adil Mürşid (y.y.: Müessesetü'r-Risâle: 1421/2001), 36/618-619 (22288).

Bazıları, resul noktasında yeni bir şeriat şartını koymuşlardır. Fakat bazı önde gelen âlimler de yeni bir şeriat getirmemekle birlikte resullerden zikredilen Hz. İsmâil örneğiyle Kādî [el-Beydavî]'nin⁴⁷ açıkladığı ve Hayâlî'de⁴⁸ geçtiği üzere bunu reddetmişlerdir.

Bazıları da demiştir ki: Nebî, vahiy aracılığıyla gaipten haber veren ve getirendir. Resul ise nebî olmanın yanında Allah'ın insanlara kitap ve şeriatla veya şeriat olmaksızın kitapla gönderdiği kimsedir.

Diğer taraftan *Ruĥu's-şurûĥ*'da⁴⁹ geçtiği üzere nebî kelimesi, haber anlamındaki “بَا” den türemiştir. Kelimenin aslı “نبى” fiili olup buradaki hemze “ي” harfine dönüşmüş ve idgamlı okunur olmuştur. Dolayısıyla terminolojik anlamı, vahiy yoluyla Allah'tan haber veren demektir. “Mef'ûl” anlamında “fa'îl” sıygasında da türetilmiş olabilir. Burada kelimenin aslı “نبى” olup, “و” ile “ي” harfleri birleşmiş, önceki harf sakın okunup, “و” [harfi] “ي”ya dönüşmüş ve “ي”, “ي” harfinde idgamlı okunmuştur.

“Bil ki; Peygamberlerin ilki Hz. Âdem (a.s.), sonuncusu Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Hz. Adem'in (a.s.) peygamberliği kitabın delâletiyle sabittir: Onun zamanında emreden ve nehyeden başka bir peygamber yoktu. Onun peygamberliği sadece vahiy almaklaydı. İcmâa nispetle de delâlet böyledir. Dolayısıyla nakledildiği üzere onun nübüvvetinin inkâr edilmesi küfürdür.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinin delâleti ise şöyledir: Onun peygamberlik iddiası tevâtürle ve mucize göstermesiyle sabittir. Bunun da iki yönü vardır.

Birincisi: Hz. Muhammed Allah'ın kelâmını izhar etmiş ve bütün maharetlerine rağmen dil üstatlarına meydan okumuştur. Onlar da bu meydan okuma karşısında âciz kalmış ve en küçük suresine denk bir şeyle karşılık verememişlerdir. Bu mâhir hatipler gerek sözle gerekse de kılıçla Hz. Muhammed'le çekişmeye girmekten kaçınmışlardır. Kur'an'ın dengini getirmek için birçok nedenleri olmasına rağmen hiçbirinden günümüze kadar gerçekten, bir karşılık verdiklerine dair bir haber gelmemiştir. Sonuç itibarıyla bu tarihi şahitlik, Kur'an'ın Allah'tan geldiğine delâlet etmektedir. Buradan da herkesin anlayabileceği şekilde Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiasının doğru olduğu bilinir. Herkesin mâlumu olduğu üzere bu gerçeğin aleyhine olabilecek hiçbir şey yoktur.

İkincisi: Genel kabule göre onun gösterdiği olağan üstü şeylere dair rivayetler vardır. Burada kastettiğim şey şudur: Hz. Ali'nin (r.a.) cesareti ve Hâtem et-Tâî'nin cömertliği gibi ayrıntıları farklı olsa da tevâtür derecesine ulaşmış hissî mucizeler de göstermiştir. Bütün bunlar, siyer kitaplarında geçtiği üzere ayrıntıları ahad rivayetler olsa da vurguladığı ortak mâna itibarıyla tevâtür derecesinde sabit olmuştur.

Basiret ehli, Hz. Muhammed'in nübüvvetine iki yönden istidlalde bulunmuşlardır.

Birincisi: Hz. Muhammed'in gerek nübüvvet öncesindeki gerekse de peygamberlik sürecindeki ve dahi risâletinden sonraki gösterdiği yüce ahlak, verdiği hikmetli hükümleri, büyük tehlikeler karşısında ortaya koyduğu şaşkınlık uyandıracak korkusuzca duruşu, her hâlinde Allah'ın ismetiyle güven telkin etmesi ve yürekleri yakan durumlarda dimdik ayakta durması tevâtürle sabittir. Bu

⁴⁷ Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 4/13, 75.

⁴⁸ Hayâlî'nin (ö. 875/1470 [?]) *Hâşiyeye*'sinde (Şemseddin Ahmed el-Hayâlî, *Hâşiyetu'l-'Allâmetu'l-Hayâlî* (Kahire: Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî ve Ehaveyh bi-Mısır, 1321/1903-1904) konuya dair bir açıklama bulunamamıştır.

⁴⁹ İsa Efendi es-Sîrevî, *Ruĥu's-şurûĥ* (Riyad: Mektebet-u Câmîati'l-Melik Suud, nr. 6787), 3v.

nedenle düşmanları, ona karşı şiddetli kindar olmalarına ve zarar verecek en ufak bir fırsatı kollamalarına rağmen onu kötüleyecek herhangi bir şey bulamamışlardır. Bu itibarla akıl, bu kadar güzel niteliklerin peygamberlerden başka bir kimsede bir araya gelmesini imkânsız görür. Daha açık bir ifadeyle; Allah'ın kendisine iftira atan bir kimsede bütün bu kemal niteliklerini bir araya getirmesi, ona yirmi üç yıl mühlet tanınması, dinini diğer dinlere üstün kılması, düşmanlarına karşı ona yardım etmesi ve mirasını ölümünden kıyamete kadar yaşatması aklen imkânsızdır.

İkincisi: Hz. Muhammed; kendisine kitap verilmemiş ve hikmetten nasipsiz bir topluluğun içerisinde büyük bir iddiada bulunmuş, onlara kitap ve hikmeti açıklamış, hükümleri ve şeriatları öğretmiş, güzel ahlakı tamamlamış, ilmî ve amelî düzeyde birçok insanın erdemli olmasına vesile olmuş ve iman ve salih amelle âlemi aydınlatmıştır. Allah da onun dinini vadettiği üzere her şeyden üstün kılmıştır. Bütün bu çerçevenin anlamını bulması ancak peygamberlik noktasında söz konusu olabilir. Dolayısıyla onun nübüvveti sabittir. Onun ve ona indirilen Allah kelâmı, Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğuna delâlet eder. Aynı şekilde bu durum, onun sadece insanlara değil cinler de dâhil bütün sorumlu varlıklara gönderilmiş bir elçi olduğunu gösterir. Sonuç itibarıyla onun peygamberlerin sonuncusu olduğu gerçeği ortaya çıkar ki onun nübüvveti, bazı Hıristiyanların iddia ettiği gibi Araplara tahsis edilmiş bir şey de değildir.

Hz. İsa'nın (a.s.) Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra tekrar ineceğine dair gelen bir rivayete dayanarak onun "hâtemu'l-enbiyâ" oluşuna itiraz edilirse şöyle cevap veririz: Evet bu rivayet doğrudur. Ancak Hz. İsa, Hz. Muhammed'e tâbi olacaktır. Çünkü onun şeriatı nesh edilmiştir. Dolayısıyla onun için yeni bir vahyin gelmesi ve hükümler vermesi söz konusu değildir. Aksine o, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) halifesi olacaktır. Daha doğrusu Hz. İsa; insanlara namaz kıldırarak, onlara önderlik edecek ve Mehdî ona uyacaktır. Çünkü o, geleceği zamanın en üstünü olacaktır ki bu itibarla o, imamete en layık olanıdır."⁵⁰

Şerhu'l-'Akâ'id'de geçtiği üzere böyledir.

Bil ki; peygamberlerin sayısı hakkında zikredilen hadisin şu şekilde anlaşılması daha doğrudur: Bu konuda net bir sayı belirtilmemelidir. Çünkü Yüce Allah, şöyle buyurmuştur: "... Peygamberlerden sana anlattığımız kadar haber vermediklerimiz de var..."⁵¹ Az veya çok herhangi bir sayı belirtilmesi, peygamber olan bir kimsenin hariçte kalmasına, olmayanın da elçi addedilmesine yol açabilir. Dolayısıyla böyle bir hükümden kaçınılması gerekir. Diğer taraftan bu hadis, haber-i vâhiddir. Usûl-u fıkhıta zikredilen bütün şartları içermediği için haber-i vâhid, ancak zan ifade eder. Özellikle ihtilâflı bir rivayet, itikâdî konularda dikkate alınmaz.

Allah'tan haber veren kimseler olarak peygamberler, nübüvvetle bağdaşmayan şeylerden korunmuşlardır.

3. Peygamberlerin Mâsum Oldukları Hususlar:

Bil ki; peygamberlerin gerek vahiy almazdan önce gerekse de sonra, küfürden korunmuş oldukları icmâ ile sabittir. Aynı şekilde cumhur ulemâya göre bile büyük günah işlemekten de mâsumdurlar. Buradaki tartışma bu korunmuşluğun delilinin aklî mi yoksa sem'î mi olduğu noktasındadır. Bir peygamberin hataen büyük günah işlemesi konusunda ise çoğunluğun bunu

⁵⁰ Sa'deddîn et-Teftâzânî, Şerhu'l-'Akâ'id'i'n-Nesefiyye, thk. Taha Abdurrauf (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1421/2000), 123-126.

⁵¹ el-Mü'min 40/78.

mümkün gördüğünü söylemek gerekir. Aynı zamanda onların özellikle şeriata dair bir konu, hükümlerin tebliği ve ümmetin irşat edilmesi noktasında kasıtlı bir şekilde yalan söylemekten korundukları icmâ ile sabittir. Buna karşın sehven yalan söylemekten mâsumiyetleri ise çoğunluğun görüşüdür.

Bir lokmaya tenezzül edecek şekilde hırsızlık ve hardal tanesini bile sakınacak derecede cimrilik gibi herhangi bir düşkünlüğe dair delil olmadıkça peygamberlerin kasıtlı olarak küçük günah işlemleri cumhur ulemâyâ göre mümkün, buna karşın sehven yapmaları ise ittifakla sabittir. Ancak bu noktada ehl-i tahkik, vahiyden sonraki dönemde uyarıldıkları takdirde hemen o fiilden vazgeçmeleri şartını getirmişlerdir. Risâletten önceki dönemlerinde peygamberlerden büyük günah sâdır olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. İşin doğrusu, nefret doğuracak her türlü günahattan engellendikleridir. Peygamberlerin yalan söyledikleri ve günah işlediklerini ihsas ettiren ahad yolla nakledilmiş haberler reddedilir. Bu konuda tevâtürle nakledilenler ise mümkünse terk edilir. Aksi takdirde evlâ olanı terk ettikleri şeklinde yorumlanır veya bunun bi'setten önce olduğu kabul edilir. Konunun ayrıntıları, en ince ayrıntıya kadar giren birçok kitapta işlenmiştir.

Peygamberlerin kadın, köle ve güvenilir kimselerden olması mümkün değildir. Çünkü nübüvvet davetin açıktan yapılmasını ve mucize gösterilmesini gerektirir. Kadınlığın tabiatı böyle bir tasarrufla çelişir. Onların tabiatı, gizliliği zorunlu kılar. Zira kadınlar evde oturmakla emrolunmuşlardır. Köle ise davet görevini yapamaz. Sihir ve yalancılık gibi çirkin işlerle nitelenen bir kimse de peygamber olamaz.

Bazıları ise şu görüştedir: Peygamberlerin günah işlemleri üç farklı şekilde meydana gelebilir. Birincisi, sehven ve unutarak; ikincisi, evlâ olanı terk ederek ve üçüncüsü de yasaklanan şeyle mubah olanı karıştırarak işlenmesi durumudur. Bu bilgiler ışığında onların mâsum olmasının mâhiyeti açıkça ortaya çıkmıştır ki (söz konusu hususlardan dolayı) onlar, peygamberlikten azledilmezler. Zira azil sebebi, günah işlemektir ki bu da onlardan nefyedilmiştir.

İmam-ı Âzam der ki: "Bütün peygamberler; küçük-büyük günahlardan, küfür ve çirkin işlerden münezzehtirler. Onlardan ancak zelle ve (önemsiz) hatalar sâdır olabilir."⁵²

Kādî Ebû Zeyd Debûsî (rh.a.) *Uşûlu'l-fıkḥ* isimli eserinde der ki;

"Bil ki, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) belli bir kasıtlı yaptığı fiiller dört kısımdır: Vâcib, mubah, müstehab ve zelle. Uyuyan, hatalı vb. bir kimseden sâdır olduğu gibi kasıt olmaksızın gerçekleşen bir fiil, bu bağlamda dikkate alınmaz. Çünkü böyle bir fiil, daha önce açıkladığımız üzere sorumluluk çerçevesine dâhil değildir. Kıptîyi yumruğuyla öldürdüğünde Hz. Mûsâ'nın (a.s.) "... bu şeytanın işindedir..."⁵³ dediği gibi bizatihi fâilinden sâdır olan veya Yüce Mevlâ'nın Hz. Âdem (a.s.) hakkında "... Âdem Rabbine karşı geldi ve büyük bir yanlış işledi"⁵⁴ şeklinde buyurduğu gibi Allah'tan olduğuna dair beyanlarla Kur'ân, zellenin mâhiyetini açıklamıştır."⁵⁵

⁵² Ebû Hanîfe, *el-Fıkḥu'l-ekber* (Haydarabat: Matbaat-i Meclis-i Dâireti'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, 1399/1979), 4.

⁵³ el-Kasas 15/28.

⁵⁴ Tâhâ 20/121.

⁵⁵ Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi uşûli'l-fıkḥ*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 247.

Şemsuleimme Serahsî (rh.a.) *Uşûlu'l-fıkh* isimli eserinde der ki;

“Bil ki, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) belli bir kasıtle yaptığı fiiller dörde ayrılır: Mubah, müstehab, vâcib ve farz. Bunların zelle denilen beşinci bir türü vardır ki bu, söz konusu kapsam dâhilinde değerlendirilmez. Çünkü bu türde ona uymak söz konusu değildir. Bu nedenle uyku ve iğmâ hâlinde ortaya çıkan durumları burada zikretmiyoruz. Zelleye gelince bu fiilin işlenmesinde bizatihi belli bir kasıt bulunmaz. Bununla birlikte fiilin aslına yönelen bir kasıt vardır. Konunun açıklaması şöyle yapılabilir: Zellenin kök anlamı şu sözde açıktır: (sendelemenin) vukuuna kasıtlı bir yönelimin ve buna karşın, olduktan sonra o eyleme devam etmenin söz konusu olmadığı hâlde kişi, taşa takılıp tökezledi. Hâlbuki o kişinin maksadı yolda yürümektir. Bu örnekten hareketle zellenin, bizatihi kastının bulunmadığı bir fiili esnasında onun fâille ilişkili bir şey olduğunu biliriz. Mutlak anlamda günah ise (şeriat zelleyle mecazi anlamda bu kelimeyle isimlendirse bile) bizatihi kişinin doğrudan yöneldiği bir eylemi nitelemektedir.”⁵⁶

Bazıları der ki; zelle, fâilinin bizatihi kasıtlı bir şekilde değil mubah bir eylem gerçekleştirmek amacıyla yöneldiği haram bir fiil için kullanılan bir isimdir. Günah ise fâilinin kasıtlı yönelimi neticesinde ortaya çıkan haram bir fiildir. “... Âdem Rabbine karşı geldi...”⁵⁷ âyetinde de geçtiği üzere zelle için günah kavramının kullanımı mecazendir. Çünkü bize göre peygamberler, zellelerden değil büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır. Bazı Eş’arîlere göre ise onlar, küçük günahlardan korunmuş değillerdir. “*İşmetu'l-enbiyâ*”da; zellenin, peygamberlerin haktan batıla yönelmeleri anlamında değil en erdemli olandan daha az faziletli olana meyletmeleri mânasında olduğu, değerlerinin yüceliği ve Allah katındaki konumlarının muhafazası için (yaptıkları takdirde bu eyleme ilişkin) onların uyarıldığı bir fiil olarak” zikredilir.⁵⁸ Bu bakımdan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiiline ilişkin şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: İkinci namazının ikinci rekatında selâm vermesi gibi yanlışlıkla olan veya yeme-içme ve ayağa kalkma gibi insanî olan ve yahut teheccüd, kuşluk namazı ve dört eşten fazlasıyla evlenmesi gibi ona mahsus zorunlu olan hususlarda ona tâbi olmamız gerekmez.

Bazıları da şu görüştedir: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) işlediği fiilin mubah, mendub ve vücüb gibi hangi vecihle gerçekleştiği anlaşılmadan bu konuda herhangi bir fikir beyan etmemek gerekir. Zira fiilinin niteliği bilinmeden ona tâbi olmanın gerçekleşmesi mümkün değildir.

Bir kısım seçkin âlimler şöyle derler: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiilleri arasında,

“Mubah, müstehab, vâcib ve farz gibi uyulması gereken ve ona özel veya zelle cinsinden mütevellit tâbi olunması gerekmeyenler vardır. Zelle, onun kasıtlı olarak yapmadığı küçük günahlardan olan bir fiildir. Burada tâbi olunmayacak bir fiile ilişkin Allah’tan uyarı gelmelidir. Bazılarına göre bu fiilin niteliği bilinmediği için herhangi bir görüş belirtmemelidir. Zira bir şeye tâbi olmak, ancak bu niteliğin ayrıntılı bir şekilde bilinmesiyle gerçekleşebilir. Bir başkalarına göre ise “... *Peygamber’in emrine uymayanlar korksunlar...*”⁵⁹ âyetine binaen onun her işine, yani fiil ve yoluna uyulması gerekir.

⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1/87.

⁵⁷ Tâhâ 20/121.

⁵⁸ Bu görüşü vefatı h. 4. asrın ikinci yarısına tarihlenen Ebu'l-Hasen el-Beşâğarî'ye nispet edilir. Bk. Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an uşûl-i Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Der Saadet: Matbaat-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, 1308/1890), 3/200. Beşâğarî'nin *İşmetu'l-enbiyâ*'sı hakkında kısa bilgi için bk. Yusuf Arıkaner, “*Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*’in Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 58.

⁵⁹ en-Nûr 24/63.

Buna karşın Kerhî'ye göre herhangi bir fiilin mubah olduğuna dair kesin bir kanaat varsa buna tâbi olmamız gerekmez. Zira bu fiilin ona mahsus olması mümkündür. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "... seni insanlara önder kıldım..."⁶⁰ Onun önder kılınmasının nedeni nübüvvettir ve ona özel olan hususlar nâdirattandır".⁶¹

4. İğmâ (Baygınlık) ve Hükmü Hakkında

Bil ki; ehliyete (sorumluluk) arız olup etkileyen şeyler semavî ve kesbî şeklinde ikiye ayrılır. İğmâ semavî nev'inden olup,

"Beyin ve kalbe arız olan bir hastalık nedeniyle idrak yetilerini ve iradî hareket gücünü ortadan kaldıran bir durumdur. Bu durum, daha önce zikrettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) mâsum olduğu bir şey olmayıp uykudan da öte bir nevî hastalık hâlidir. Uyku, buğuların beyne yükselmesi nedeniyle söz konusu yetilerin âtil kaldığı doğal bir hâldir. Bu doğal hâl her zaman vaki olan bir durumdur ki nedeni latif, ortadan kalkması hızlı olan bir şeydir. İğmâ ise söz konusu yeti ve güçlere ilişkin uykunun tam aksine bir durumdur. O, uykunun da ötesinde bir şeydir. Uykudan uyanmanın gayet hızlı bir şekilde gerçekleştiği müsellemler bir husustur. Ancak iğmâdan bu şekilde uyanmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu durumda ibadet yükümlülüğü kalkar ve uykunun aksine ayakta veya rükûda veya secde veya yaslanma veya dayanma hâlinde fark etmez her türlü durumda (mutlak anlamda) hadesi⁶² zorunlu kılar. Daha önceden iğmâya neden olan güç ve yoğunluk ile uykunun sebebi olan latif bir duruma dair getirdiğimiz izahattan dolayı böyle bir hüküm veriyoruz. İğmânın yakaza hâliyle sonuçlanmasının zorluk derecesi uykununkinden daha şiddetlidir. Dolayısıyla iğmânın bütün süreçleri uykununkinin aksine her hâlükârda hades durumu olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde uykunun olağan ve iğmânın çok az görülen bir şey olması böyle bir hüküm zorunlu kılmıştır. İğmâ nadir görülen bir şey olduğuna göre bu durumda namaz ikame edilmez. İğmâ da bir nevi uyku hâli olarak düşünülürse bir kıyas yapıldığında vâciblerden sorumluluğun kalkmasına engel değildir. Ancak istihsân gereği baygınlık bir günden fazla sürerse bu durumda ibadet mükellefiyeti düşer. Oruç ve zekâtta bu durum, dikkate alınmaz. Çünkü uykunun bir ay veya bir yıl sürmesi çok seyrek rastlanan bir durumdur."⁶³

Telvîh'in müellifi der ki; iğmâ bir hastalık olmakla birlikte,

"Delilik gibi (tamamen) aklı ortadan kaldıran bir şey değildir. Dolayısıyla peygamberler (a.s.) bundan korunmuş değillerdir. İğmâ mükellefiyetin geciktirilmesi ve ibadetlerin düşmesi bakımından uykunun da ötesinde bir şeydir. Çünkü doktorlar uykuyu, yetilerin dinçleşmesi için canlı olmanın gereklerinden olağan bir şey olarak kabul ederler. İğmâ ise böyle bir şey değildir. Esasında o, ârız olup etkileme bakımından daha şiddetli bir durumdur. Çünkü iğmâda yetilerin devre dışı kalması ve temyiz gücünün ortadan kalkması daha şiddetli bir şekilde söz konusudur. Çünkü iğmânın unsurları çok ağır ve kurtulması zor şeylerdir. Bu nedenle ondan uyanmak, uykunun aksine çok yavaş, hatta neredeyse imkânsızdır. Uykunun nedeni, yaşanan tecrübenin latif bir şey olması ve hızlı bir şekilde geçip beyne ulaşmasıdır. Bu nedenle kişinin uyanması veya bunu en ufak bir şeyin tetiklemesi mümkündür. İğmânın ise çok seyrek olması nedeniyle namazın ikamesine hassaten engeldir. Öyle ki iğmâ nedeniyle abdest bozulduğunda az veya çok namazın ikamesi caiz olmaz. Bu durum, kasıtsız bir şekilde uzanıldığında uyuyakalmak nedeniyle abdestin bozulmasının tam tersine bir şeydir. Zira böyle bir kimsenin namazının ikamesi caizdir. Namazın

⁶⁰ el-Bakara 2/124.

⁶¹ Sa'deddîn et-Teftâzânî, Şerhu't-telvîh 'ale't-tavdîh (Mısır: Mektebet-u Sabîh, ts.), 2/28.

⁶² İbadetlerin yapılmasını engelleyen hükmi durumları ifade eden bir kavramdır.

⁶³ Teftâzânî, Şerhu't-telvîh 'ale't-tavdîh, 2/337-339.

ikamesinin cevazına dair nassta yani hadiste, itibar edilecek hususun alışlagelen şey olduğu ifade edilmektedir.”⁶⁴

Menâr'ın müellifi der ki;

“İğmâ, aklî melekeleri geçersiz kılan deliliğin aksine, aklı ortadan kaldırmayan ancak insanın yetilerini etkileyen bir hastalıktır. Uyku gibi olmakla birlikte insanın konuşmasını hükümsüz kılan, hatta bundan da daha şiddetli gerçekleşen ve her hâlükârda hades olan bir hâldir. İğmâ, süresi uzayabilen ve namazda olduğu gibi edânın düşmesine neden olan bir şeydir. Geçtiği süre göz önüne alındığında Muhammed Şeybânî'ye göre gün aşırı olduğu zamanda namazlar düşer.”

“Muhammed b. İdrîs Şâfiî'ye göre tam bir namaz vaktini baygın geçiren kimsenin o namazı kaza etmesi gerekmez. Çünkü kazanın vücûbiyeti, edânın vücûbiyetine dayanır. Fakat Hz. Ali'nin dört vakit namazı süresince baygınlık geçirdiği ve sonrasında bunları kaza ettiği şeklinde gelen rivayete binaen istihsânen bu namazların kaza edileceğini düşünüyoruz. Ammâr b. Yasir, gün aşırı baygınlık geçirmiş ve namazını kaza etmiştir. Abdullah b. Ömer ise daha fazla süreyle baygın kalmış ve sonrasında namazını kaza etmemiştir.”⁶⁵

Konu, İbn Firişte'de de geçtiği ve bizim de açıkladığımız üzere böyledir.

İfâdatu'l-envâr'da geçtiği üzere “İğmâ, insanı etkileyen bir hastalıktır ve dahi Hz. Peygamber (s.a.v.) bundan mâsum değildir. Çünkü o, genel itibarıyla hastalıklardan mâsum değildir”.⁶⁶ *Tavdîh*'te geçtiği üzere “Delilik ise aklın çalışması neticesinde ortaya çıkan fiil ve zihin süreçlerini engellemesi itibarıyla onun devre dışı kalması demektir”.⁶⁷

5. Sonuç

Bil ki; burada anlatılan şeylerden hareketle resul ve nebî kavramları arasındaki ilişki, peygamberlerin mâsum oldukları konular, deliliğin ve iğmânın hakikati ve iğmânın delilik kapsamına girmediği hususu açıklığa kavuşmuştur. Her ne kadar ikisi de insanın sorumluluğuna ilişkin doğal hastalıklar olsa da aralarında çok büyük bir fark vardır. Bu nedenle açıklandığı üzere Allah, peygamberlerini iğmâdan değil delilikten korunmuş kılmıştır.

Peygamberlerin iğmâdan korunduğu görüşü doğru değildir. Evet, müçtehitler usullerinde şu görüşü belirtmektedirler: İğmâ kısa da uzun da sürebilir. Eğer kısa süreli olursa o şekilde (hükâmî bakımdan) uyku nevinden bir durum olarak kabul edilir ve ibadetin kazası bu hâlde düşmez. Eğer uzun sürerse bu durumda delilik nevinden kabul edilir ve ibadetin edâsı düşer. Söz konusu yanlış görüşü savunan bir kimse; asıl maksadı idrak edememiş, peygamberlerin iğmâdan korunmuş olduklarını zannetmiş ve bunu insanlar arasında yaymıştır. Böylece birçok cahil de bu kimsenin peşine düşmüştür. Sonuç itibarıyla bu kimse geceyle gündüzü ayırt etmekten yoksun olduğu için teşbihin özüyle zihni gerçekliğin farkını ortaya koyamamaktadır.

Ey peygamberlerin iğmâdan korunmuş olduklarını iddia edenler! Bu risâlede anlatılanları dikkatlice bir düşünün: Allah'ın hidayetiyle peygamberlerini koruduğu bilindik meseleler, kabul

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-telviḥ 'ale't-tavdîḥ*, 2/338.

⁶⁵ İbn Melek, *Şerhu'l-menâr fi'l-uşûl* (y.y.: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, ts.), 243-244.

⁶⁶ Mahmûd b. Muhammed ed-Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr fi idâ'et-i usûli'l-menâr*, thk. Halid Muhammed Abdulvahid Hanefî (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd: 1421/2001), 502.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu't-telviḥ 'ale't-tavdîḥ*, 2/333-334.

görmüş kitaplardan hareketle açıklanmıştır. Allah ve Resulünün söylediklerine tâbi olun, zelim şeytanın adımlarını takip etmeyin. İlimle âmil âlimlerden veya işittiği hakikati kabul edecek taliplerden olun. Dik kafalılık, inatçılık ve düşmanlıktan özellikle de kindarlık ve hasetlikten kaçının. Bir insanın olgunluğa, daha doğrusu mükemmelliğe ve güzel bakış açısına ulaşması ancak salih niyet ve güzel niteliklerle kalbini, onu yiyip bitiren kokuşmuşluktan temizlemesiyle mümkün olur. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hasetlik konusunda rivayet edilen şu hadis size yeter: "Hasetliğe dikkat edin! O, ateşin odunu yiyip bitirmesi gibi güzellikleri yok edip tüketir."⁶⁸ Yüce Mevla, "... *dedikodu yaptığında hasetçinin şerrinden...*"⁶⁹ âyetiyle haset bir kimsenin kötülüğünden ve "... *lanetli şeytandan Allah'a sığın*"⁷⁰ kavliyle de şeytanın şerrinden Allah'a sığınılmasını emretmektedir.

Akledenlerden veya zihninizi ısıtacak bir kuru bekleyenlerden olun.

Çıkar Çatışması

Makale yazarı Mustafa Selim YILMAZ Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayınlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

⁶⁸ Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâr-u İbn-i Hazm, 1418/1997), 5/133 (4903).

⁶⁹ el-Felak 103/5.

⁷⁰ en-Nahl 16/98.



İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ*
– Aidiyet ve Muhteva Analizi –

The First Treatise on the Parents of the Prophet in Ottoman Turkish: *Rawđat al-şafâ fi wâliday al-Muştafâ*
– A Study on Its Authorship and Content –

Ulvi Murat KILAVUZ

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa/Türkiye
Associate Professor Dr., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa/Türkiye
umkilavuz@uludag.edu.tr | orcid.org/0000-0002-5095-9522 | ror.org/03tg3eb07

Makale Bilgisi **Article Information**

Makale Türü **Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi **Date Recieved**

06 Nisan 2022 06 April 2022

Kabul Tarihi **Date Accepted**

31 Mayıs 2022 31 May 2022

Yayın Tarihi **Date Published**

30 Haziran 2022 30 June 2022

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 (Ulvi Murat Kılavuz).

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 (Ulvi Murat Kılavuz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ* – Aidiyet ve Muhteva Analizi –”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 236-262.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099288>

Öz

Hz. Peygamber'in anne-babasının (*ebeveyn-i Resûl*) dinî ve uhrevî durumu tartışması, Hz. Peygamber'den varit olan birtakım rivayetlere kadar dayanmaktadır. Çerçeve bir ilke olarak fetret ehli bağlamında değerlendirilebilecek bu husus, öyle görünüyor ki ilk olarak Şîa tarafından imâmet anlayışlarının bir uzantısı olarak itikâdî bir mesele hâline getirilmiştir. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber*'de “ebeveyn-i Resûl'ün küfür/câhiliye” üzere öldüğü yönündeki ifadesi, buna karşılık bir Sünnî tavır alış olarak görünmenin yanında, ilerleyen süreçte bazı âlimlerin meseleye yaklaşımını da belirlemiş ve ayrıca bir tartışma alanı oluşturmuştur.

Konuya ilişkin ilk müstakil risâleler Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) nispet edilmekle birlikte bu metinler günümüze ulaşmamıştır. Elimizdeki en erken örnekler, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) kaleme aldığı altı risâledir.

el-Fıkhü'l-ekber'in Osmanlı ilim dünyasının ilgi alanına girmesiyle, Osmanlı'da da ebeveyn-i Resûl literatürü oluşmuştur. İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), İbnü'l-Hatîb el-Amâsî (ö. 940/1534) ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi ilk örneklerden başlayarak Osmanlı muhitinde de söz konusu risâleler daha çok Arapça telif edilmiştir. Öyle görünüyor ki *Ravzatü's-şafâ* konuya tahsis edilen tespit edilebilmiş ilk Osmanlı Türkçesi risâledir.

Kütüphane katalogları, bazı biyo-bibliyografik kaynaklar ve ebeveyn-i Resûl meselesine değinen bazı modern çalışmalarda *Ravzatü's-şafâ*, hatalı biçimde Vecdî Ahmed Efendi isminde bir müellife nispet edilmiştir. Bu durum, kuvvetli ihtimalle, risâlenin giriş kısmında müellifin kendisini başka bir belirlemeye gitmeksizin “Vecdî” olarak tanımlamasından kaynaklanmıştır. Risâlenin müellifi olarak gösterilen “Vecdî Ahmed Efendi”nin kimliği hakkında da Bursalı Mehmed Tâhîr'in *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde geçen bilgiden daha öte bir veri ortaya konulamamıştır.

Müellifin, eserin yazılış sebebi ve sürecine ilişkin beyanları, konuyu ele alış biçimi ve ortaya koyduğu veriler gibi metin içi işaretler ise risâlenin Nûh b. Mustafa el-Konevî'ye (ö. 1070/1660) ait olduğunu göstermektedir. Bu durum, Nûh b. Mustafa'nın başka pek çok eserinde de kendisini Vecdî olarak takdim etmesiyle örtüşmektedir.

Öyle görünüyor ki Nûh b. Mustafa'nın risâlesinde ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğu görüşünü savunması ve bunu yaparken öncelikli olarak onların ölümden sonra diriltildikleri ve Hz. Peygamber'e iman ederek ruhlarının tekrar kabzedildiği görüşüne dayanması, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüş, Nûh'un Halvetîliğe/Gülşenîliğe intisap edecek derecedeki sûfi kimliğinin yanı sıra Osmanlı toplumunda gittikçe yaygınlaşan tasavvuf ve bunun dolayısıyla nûr-i Muhammedî düşüncesi, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin otoritesi ve toplumsal muhayyilede Hz. Peygamber'e ilişkin algı gibi pek çok bileşenden kaynaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, *ebeveyn-i Resûl*, Ebû Hanîfe, Nûh b. Mustafa, Vecdî Ahmed Efendi, *nûr-i Muhammedî*.

Abstract

The debate on the Prophet's parents' (*abawayn al-Rasûl*) religious status and their position in the hereafter goes back to several narrations from the Prophet himself. This subject, which can principally be considered part of the problem of the religious status of *ahl al-fatrah*, seems to be raised by the Shi'ah as an issue of creed in line with their understanding of imamate. Abû Hanîfah's (d. 150/767) statement in his *al-Fiqh al-akbar* that “Prophet's parents passed away on *kufr/jâhiliyyah*” is seen as a Sunnî reaction to this earlier position and led to a new area of discussion shaping the approach of several scholars to the issue.

The earliest treatises dedicated to this issue are attributed to al-Ghazzâlî (d. 505/1111) and Abû Bakr Ibn al-'Arabî (d. 543/1148), but these works did not survive to this day. The earliest examples available today are the six epistles that al-Suyûtî (d. 911/1505) penned.

Literature on the Prophet's parents flourished during the Ottoman times after the introduction of *al-Fiqh al-akbar* to the Ottoman scholarship. Starting with the first examples that belong to İbrâhîm al-Halabî (d. 956/1549), İbn al-Khatîb al-Amâsî (d. 940/1534), and Kamâlpashazâdah (d. 940/1534), the treatises in question were mostly written in Arabic in the Ottoman scholarly milieu. Consequently, it seems that *Rawdat al-şafâ fi wâliday al-Muştafa* is the first treatise dedicated to the issue in Ottoman Turkish.

In the library catalogue records, some bio-bibliographical sources, and consequently in some modern studies on the issue of *abawayn al-Rasûl*, *Rawdat al-şafâ* wrongly attributed to a certain Wajdî Aḥmad Efendi (in Turkish: Vecdî Ahmed Efendi). This is probably due to the author's presentation of himself in the introduction as just “Wajdî,” without making further description. Besides the data in Bursalı Mehmed Tâhîr's *Osmanlı Müellifleri*, no more information could be provided about the identity of Wajdî Aḥmad Efendi who is shown as the author of the treatise.

Intra-textual signs such as the author's words about the reason and process of writing the work, the way he handled the subject and the evidence he put forward indicate that the treatise belongs to Nūḥ ibn Muṣṭafá al-Qūnawī (d. 1070/1660). Indeed, it overlaps with the fact that Nūḥ ibn Muṣṭafá presented himself as Wajdi in many of his other works.

Seemingly the fact that Nūḥ ibn Muṣṭafá defends the view that the parents of the Prophet are among the people of salvation (*ahl al-najāh*), and while doing this, he was mainly based on the view that they were resurrected after death and that their souls are recaptured after they believed in the Prophet, stem from various reasons such as the view that attributed to Abū Ḥanīfah, Nūḥ's Sufi identity to the extent that he was initiated to the Khalwatiyyah/Gulshaniyyah along with the ever-growing Sufi influences and the consequent idea of *nūr-i Muḥammadī* in the public sphere, the authority of the narrations attributed to the Prophet, and perception about the Prophet Muḥammed in the public imagination.

Keywords: Kalām, parents of the Prophet (*abawayn al-Rasūl*), Abū Ḥanīfah, Nūḥ ibn Muṣṭafá, Wajdi Aḥmad Efendi (Vecdī Ahmed Efendi), *nūr-i Muḥammadī*.

1. Ebeveyn-i Resūl Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Çerçevesi

Hız. Peygamber'in nübüvvetinden önce irtihal etmeleri sebebiyle anne-babasının dinî ve dolayısıyla uhrevî durumu meselesi, esasen fetret ehlinin dinî sorumluluğu ve âhiretteki durumlarının ne olacağı tartışmasının bir alt başlığı olarak görülebilir. Ancak Hız. Peygamber'in ebeveyni olmaları, onların dinî durumunun Hız. Peygamber'in konumuna bir tesirinin olup olmadığı, en azından Peygamber'i tazim gerekliliğinin onlar hakkında ortaya konulacak ifade ve tespitler noktasında da ahlâkî bir yükümlülük oluşturup oluşturmayacağı gibi hususlar, ebeveyn-i Resūl meselesini özel bir ilgi alanı hâline getirmiştir. Hız. Peygamber'in, "anne-babasının durumunun ne olduğunu merak ettiği"ne dair rivayetlerin¹ yanı sıra bazı sahabîlerin kendi anne-babalarının durumunu sormalarına cevaben Hız. Peygamber'in cehennemlik olduklarını söylediği, ardından da "Şüphesiz benim babam da senin baban da cehennemdedir."² ve "Şüphesiz benim annem sizin annenizle beraberdir.", "Şüphesiz benim annem de ikinizin annesiyle birlikte cehennemdedir."³ yahut "Yoksa sen, annenin benim annemle birlikte olmasına razı değil misin?"⁴ buyurarak kendi ebeveyni hakkında da aynı hükmü ortaya koyduğu şeklindeki rivayetler meselenin nassî zeminini teşkil etmiştir.

Bu hadislerde geçen ibareleri anlama veya doğru yorumlama çabasının ötesinde, meselenin bir dönemden itibaren itikâdî bir husus olarak da tartışılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Yazılı literatürde konuya ilişkin bilinen ilk tespit, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber*'inde "Resûlullah'ın anne-babası küfür üzere öldüler." şeklinde yer almaktadır.⁵ Her ne kadar Ebû

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecr, 2001), 2/481; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/92. Söz konusu rivayette, Hız. Peygamber'in bu sorusu "Şüphesiz biz seni hak ile, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin." (el-Bakara 2/119) âyetinin nüzul sebebi olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivayet, ebeveynin kâfir oldukları (en azından küfür üzere öldüklerini) savunanların önemli delillerinden birini teşkil etmiştir.

² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955-1956), "İmân", 347; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), "Sünnet", 17; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: y.y., 1313 H), 3/119, 268.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/396.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/11.

⁵ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fıkhü'l-ekber* (Ankara: Milli Kütüphane, 1318/3), 54b.

Hanîfe'nin metninin orijinalinde böyle bir ifadenin yer almadığı veya müstensihler tarafından yanlış okunup sonradan bu şekilde metnin yaygınlaştığı yönünde iddialar bulunsa da, bu ifadenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁶ İfadenin *el-Fıkhü'l-ekber* metninde yer alması, kuvvetle muhtemeldir ki ebeveynin ehl-i necât ve cennetlik olduğu kanaatinin Şîa tarafından hararetle biçimde savunulmasından kaynaklanmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in soyundan gelen imamların mâsumiyeti Şîa'nın temel inanç esaslarından biri olduğundan, bu mâsumiyetin temellendirilebilmesi adına Hz. Peygamber'in fûruu için öngörülen ismet, usûlünü de içine alacak şekilde genişletilmiş, buna binaen Hz. Âdem'e kadar ataları içerisinde hiçbir kâfirin bulunmadığı iddiası ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in annesi Âmine ve -imamlar silsilesinin başı Hz. Ali'nin babası olması hasebiyle- Ebû Tâlib'in de mümin olduğu, Şîa'nın (özelde İmâmîyye) üzerinde icmâ ettiği itikâdî esaslar arasında kaydedilmiştir.⁷

Konunun Sünnî müellifler tarafından muhtelif eserlerde ele alınmasının yanı sıra üzerine müstakil bir telif literatürü de oluşmuştur. İlk örnekleri teşkil eden, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) nispet edilen *Kitâb fi ahvâli vâlideyi'r-Resûl* ile Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Lübbü'l-ûkûl fi ebeveyi'r-Resûl*'ü günümüze ulaşmamıştır. Modern literatürde İbnü'l-Cezerî'ye nispetle (ö. 833/1429) *er-Risâletü'l-beyânîyye fi haqqı ebeveyi'n-Nebî* adıyla kaydedilen risâlenin, bu literatüre ait elimize ulaşan ilk eser olduğu ifade edilmekle birlikte,⁸ bu eserin ona değil, İbn Hacer el-Heytemî

⁶ Bu tartışmaların bir yansıması olarak *el-Fıkhü'l-ekber*'in günümüze ulaşan nüshalarının bir kısmında bu ibare bulunurken bazısında yoktur. Bu durum eser üzerine yazılan şerhlerde de göze çarpmaktadır. Bazı şerhlerde bu ifade şerh edilmemiş iken bazısında yer verilmiş ve açıklamaya girilmiştir. Söz konusu ibarenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve anlaşılma biçimi konusundaki tartışmalar için bk. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 1-27.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İtikâdât*, thk. İsmâüddin es-Seyyid (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1413 H), 110; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfîd, *Evâ'ilü'l-makâlât*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1413 H), 45-46. Esasen, Şîa açısından meselenin gündeme gelmesinin temel saikinin, Ebû Tâlib'in imanını savunma olduğu söylenebilecektir. Bu meselenin tartışılmasının, özellikle Muâviye'nin hilâfete geçişi ile birlikte keskinleşen Emevî-Hâşimî çekişmesinde kendini bulan siyasî bir zemini olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu meyanda bizzat Hz. Ali ve onun üzerinden Ebû Tâlib'i eleştiren, hattâ ısrarla Ebû Tâlib'in kâfir olduğunu vurgulayan rivayetler ve söylemler ön plana çıkarılmıştır. Buna karşılık erken dönemden itibaren Şîi ulemâ Ebû Tâlib'in ehl-i necât olduğunu savunmuştur. Şeyh Müfîd'den (ö. 413/1022) itibaren de Ebû Tâlib'in imanına dair özel bir literatür oluşmaya başlamıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şîi Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 148-206, 218-227; Nebil A. Husayn, "Treatises on the Salvation of Abû Tâlib", *Shii Studies Review* 1 (2017), 3-41; Halil İbrahim Bulut – Cebrail Küllü, "Şeyh Müfîd'in Ebû Tâlib'in Dinî Konumuna Dair Görüşleri", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 754-779. Yukarıda ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe'nin, ebeveyn-i Resûl için "Resûlullah'ın anne-babası küfür üzere öldüler." şeklinde nispeten temkinli bir ifade kullanmayı tercih ederken, hemen devamında "amcası Ebû Tâlib kâfir olarak öldü." diyerek daha kesin bir hüküm ortaya koyması (Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* [Millî Kütüphane, 1318/3], 54b), meselenin siyasî zeminden intikalle Şîa açısından daha o zamanda -Ebû Tâlib'i merkeze alarak- net bir mezhebî iddiaya dönüştüğünü, onun da buna muhalif bir Sünnî kabul ortaya koyduğunu göstermektedir.

⁸ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/556; Akçay, *Hiz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risâleleri* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 195-202.

(ö. 974/1567) ile muasır ya da ondan sonra yaşamış bir başka “Cezerî (Cizreli)” âlime ait olduğu tespit edilmiştir.⁹

Ebeveyn-i Resûl literatüründe en önemli konumu ihraz eden ise şüphesiz konuya dair altı müstakil risâle kaleme alan ve hemen tüm rivayetleri derleyerek nihayetinde ebeveynin ehl-i necât olduğu görüşünü savunan Süyûtî’dir (ö. 911/1505). Onun eserlerinin, kaynaklık etme ya da red tarzında sonraki geleneği büyük ölçüde etkilediğini söylemek mümkündür.

2. Ebeveyn-i Resûl Tartışmalarının Osmanlı Fikir Coğrafyasında Tezahürü

Ebeveyn-i Resûl meselesinin Osmanlı ilim ve fikir dünyasında canlı bir tartışma hâline gelmesinin temel sebeplerinden birisinin, Ebû Hanîfe’nin konuya ilişkin beyanı olduğu anlaşılmaktadır. VIII./XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *el-Fıkhü’l-ekber* üzerine şerh ya da meseleye dair müstakil risâle kaleme alan müelliflerin konuyu tetkik etmeleri ve bir kısmının açık ifadeleri bunun göstergesidir.¹⁰ Osmanlı ulemasının çoğunluğunun Hanefî kimliği ve *el-Fıkhü’l-ekber* şerhlerinin yazımı yanında, toplum içerisinde tasavvufun ve beraberinde nûr-i Muhammedî gibi birtakım anlayışların yaygınlık kazanmış olması, öyle görünüyor ki meseleyi sadece ilmî zeminde tartışılır olmaktan çıkararak, toplumda da karşılık bulan, en azından merak konusu hâline gelen bir noktaya taşımıştır. Bu noktada, Osmanlı topraklarında konuya ilişkin en erken tarihli risâle, İbnü’l-Hatîb el-Amâsî’ye (ö. 940/1533) aittir. Ebeveyn-i Resûl’ün ehl-i necât olduğunu muhtelif delillerle savunurken nûr-i Muhammedî düşüncesine de atıf yaptığı¹¹ bu eserin telifini Safer 931/1524 tarihinde tamamlamıştır.¹² İbrâhim el-Halebî’nin (ö. 956/1549), İbnü’l-Hatîb’den hemen sonra, Şevval 931’de telif ettiği *Risâle fi hakkı ebeveyi’r-Resûl’ü* ise kendi ifadesiyle “bazı kişilerin Hz. Peygamber’in Hz. Âdem’e kadar uzanan baba ve ecdadı içerisinde kâfir olan kimsenin bulunmadığı şeklinde Kitap, Sünnet ve icmâa aykırı olan bir görüş ileri sürüp bunun aksini savunanların boyunlarının vurulması gerektiğini söyledikleri bilgisinin kendisine ulaşması” sebebiyle kaleme alınmıştır.¹³ Kuvvetli ihtimalle yine ona ait olan *Risâle fi şerefi’l-Şuraşî Nebiyyinâ* isimli risâle ile birlikte bu iki eserde Halebî, İbnü’l-Hatîb’in tam aksi istikamette ebeveynin kurtuluşa ermediği

⁹ Kadir Gömbeyaz, “İbnü’l-Cezerî’ye Nispet Edilen Ebeveyn-i Resûl Risalesi Üzerine Birtakım Mülâhazalar”, *Uluslararası İbnü’l-Cezerî Sempozyumu 01-04 Kasım 2018/Bursa* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 907-922.

¹⁰ Hakîm İshâk er-Rûmî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber el-müsemmâ Muhtaşaru’l-hikmeti’n-nebeviyye*, thk. Bajazid Niceviç (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015), 346-350; İlyas b. İbrâhim es-Sînobî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber (Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî’nin Fıkh-ı Ekber Şerhi* içinde), thk. Fethi Kerim Kazanç (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 141; Molla Muhyiddin Mehmed Bahâeddinzâde, *el-Kavlü’l-faşl şerhu’l-Fıkhî’l-ekber li’l-İmâmi’l-a’zam Ebî Hanîfe* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1990), 393-396; İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim el-Halebî [?], *Risâle fi şerefi’l-Şuraşî Nebiyyinâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2061/2), 73a; Molla Ebü’l-Hasen Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Edilletü mu’tekadî Ebî Hanîfe fi ebeveyi’n-Nebî (Mecmû’u resâ’ili’l-‘Allâme el-Mullâ ‘Alî el-Kârî* içinde), der. Muhammed Hallûf el-Abdullah, thk. Muhammed Târık Mağribiyye (İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 2016), 5/498.

¹¹ Muhyiddin Mehmed b. Molla Kâsım İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-İştifâ’ fi hakkı âbâ’i’l-Muštâfâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 405/4), 81a; İbnü’l-Hatîb, *İnbâ’ü’l-İştifâ’ fi hakkı âbâ’i’l-Muštâfâ* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin, 484), 4a.

¹² İbnü’l-Hatîb, *İnbâ’ü’l-İştifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 109b.

¹³ İbrâhim el-Halebî, *Risâle fi hakkı ebeveyi’r-Resûl*, thk. Ebü’l-Berâ’ Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ el-Medenî (Kahire: Dâru’l-Meâric, 2008), 21.

tezini savunmaktadır.¹⁴ Söz konusu risâleler –şayet bizzat İbnü'l-Hatîb'i red sadedinde telif edilmemiş ise– dönemin fikir dünyasında artık meselenin canlı bir tartışma konusu hâline geldiğini göstermektedir. Kendi vechesinden “bid'atlarla mücadele eden” kimliği ve bir yandan cehrî zikir, deveran, raks gibi uygulamalar özelinde tasavvuf, bir yandan da İbnü'l-Arabî karşıtı söylemleriyle ön plana çıkan Halebî'nin bu risâlelerini de hem Ebû Hanîfe otoritesinin etkisi hem de tasavvufî anlayışlara karşıtlığının yansıması olarak görmek mümkündür. Nitekim yaklaşık bir asır sonra Kadızâdeliler ile Sivâsîler/Halvetîler arasında zuhur eden ve toplumsal yansımaları da olan –ebeveyn-i Resûl meselesinin de bir parçasını teşkil ettiği– tartışmalarda Halebî, Kadızâdeliler açısından bir referans noktası olarak görülmüştür.¹⁵

Mezkûr iki isimle hemen aynı dönemde, başka saikler yanında kuvvetli ihtimalle Molla Kâbız (ö. 934/1527)¹⁶ hadisesi neticesinde bir risâle kaleme alan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ile birlikte Osmanlı muhitinde de ebeveyn-i Resûl risâleleri geleneği başlamıştır.

Bu ilk örneklerden başlayarak Osmanlı coğrafyasında da ebeveyn-i Resûl risâlelerinin daha ziyade Arapça kaleme alındığını söylemek mümkündür. Maamâfih, yekûn içerisinde büyük yer tutmamakla birlikte Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan risâleler de mevcuttur. Kâtib Çelebi'nin, 1067/1656 tarihinde telif ettiği *Mizânü'l-hak*'ın sekizinci faslında konuya yer vermesi Osmanlı Türkçesi ebeveyn literatürünün erken örneklerinden birini teşkil etse de bu müstakim bir risâle değildir.¹⁷ Şam hadis âlimlerinden Ali b. Sâdık b. Muhammed ed-Dağîstânî'nin (ö. 1199/1785) *Risâle fi işbâti'n-necât ve'l-îmân li-vâlidey Seyyidi'l-ekvân* isimli eserinin Gevrekzâde Hasan Efendi (ö. 1216/1801) tarafından *Terceme-i Risâle-i Dağîstânî fi hakki'l-ebeveyni'l-muhteremeyn* ismiyle yapılan tercümesi de Türkçe ebeveyn-i Resûl risâleleri literatürünün bir örneği olmakla birlikte, nihayetinde Arapça orijinli bir eserdir.¹⁸ Binaenaleyh, Müstakîmzâde'nin (ö. 1202/1788) *Risâle fi îmâni ebevey Resûlillâh (Risâle fi hakki'l-ebeveyn)* isimli risâlesi¹⁹ Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan

¹⁴ Risâlenin metni, muhtevası ve aidiyet tespiti için bk. Gömbeyaz, “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risâlenin Neşri ve Analizi”, *Bilimname* 38/2 (2019), 57-81.

¹⁵ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 220-221; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 86, 380-382. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), ebeveyn meselesinin bir fikir savaşına dönüştüğünü ifade etmekte ve bu hususta Halebî'nin öncülük ve referans olma rolüne de işaret etmektedir; Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi 1280 H), 50, 58.

¹⁶ Molla Kâbız, Kanunî Sultan Süleyman döneminde Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu yolunda iddialar ortaya atan ve bu iddiaları çeşitli yerlerde yaymaya başlayan bir âlimdir. Molla Kâbız ve onun idamı ile neticelenen serencamı hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 230-236; İlyas Üzümlü, “Molla Kâbız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/254-255.

¹⁷ Kâtib Çelebi, kendi döneminde [Kadızâdeliler ile Sivâsîler/Halvetîler arasındaki ihtilafta] ebeveyn-i Resûl meselesinin de bir mücadele alanı hâline gelmesi sebebiyle böyle bir fasıl açtığını belirtmektedir. Ebeveynin küfür üzere öldüğü hükmünün yer aldığı *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve bu ifadenin kullanılma gerekçesine dair izahı temel alarak ebeveyn-i Resûl tartışmasını değerlendirmekte, bu meyanda fetret ehlinin durumu ve peygamberlerin ebeveyni ya da soyundan gelenlerin mümin olmasının zorunlu olup olmadığı gibi hususlara da değinmektedir; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 50-60.

¹⁸ Gevrekzâde Hasan Efendi (çev.), *Terceme-i Risâle-i Dağîstânî fi hakki'l-ebeveyni'l-muhteremeyn*, mlf. Ali b. Sâdık b. Muhammed ed-Dağîstânî (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1859), 26b-36a.

¹⁹ Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin, *Şanlı Anne-Babaya Dair (Risâle-i Vâlideyn-i Mâcideyn - Fikh-i Ekber Şerhi Şerifi'l-Akide ve Diğer Risaleleri içinde)*, haz. Uğur İncebilir (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 209-220.

nadir örneklerden birisi olarak gösterilebilir. Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (ö. 1070/1660) ebeveyn meselesine tahsis edilmiş, emsallerine göre oldukça hacimli eseri *Mürşidü'l-hüdâ* ile birlikte, Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış ilk ebeveyn-i Resûl risâlesi örneği ise sadece tek nüshasının günümüze ulaşabildiği anlaşılan²⁰ *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ*'dır ve katalog kayıtlarında Vecdî Ahmed Efendi'ye (ö. ?) nispet edilmiştir. Vecdî Ahmed Efendi'nin kimliğine dair kısıtlı bilginin ilk bakışta sadece Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde yer aldığı görülmektedir. Bursalı, onu "ilim erbabından, [doğma büyüme] İstanbullu (*şehrî*) bir zât" olarak tanımlamakta, bir kısım eserlerini zikretmekte ve en nihayet "Nakşibendiyye tarikatine müntesip olduğu" bilgisini vermektedir.²¹ *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ*'yı da Vecdî Ahmed'in eserleri arasında sayan Bursalı'nın, yine ona nispet ettiği *Zübdetü'l-keâm fî mâ yahtâcü ileyhi'l-hâşş ve'l-âmm* isimli eserin telif tarihi olarak verdiği hicrî 1043 tarihine dayanarak bir iltibas sonucu Vecdî Ahmed'in vefat tarihi hem katalog kayıtlarında hem de modern literatürde 1043/1633 olarak verilmektedir. Yine kuvvetle muhtemeldir ki katalog kaydı ve Bursalı'nın beyanından hareketle *Ravzatü's-şafâ*, Vecdî Ahmed Efendi'nin eseri olarak değerlendirilmektedir.²² İlginçtir ki Vecdî Ahmed ile yakın sayılabilecek bir dönemde yaşayan Nûh b. Mustafa el-Konevî, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inin bazı kısımlarını çıkarıp ihtisar, bazı kısımlarını tadil ve orijinal eserde olmayan bazı bahisleri ilave ederek hazırladığı tercüme-telif karışımı eseri *Terceme-i Milel ve Nihâl*'de, Ehl-i sünnet itikadının delillerine hasrettiği kısımda, Ebû Hanîfe'nin ifadesi üzerinden ebeveyn-i Resûl meselesine değinmekte, tarafların konuya ilişkin görüşlerini verdikten sonra "meseleye dair kendisinin de birisi hacimli diğeri muhtasar iki telifinin olduğunu, hacimli olanın adının *Mürşidü'l-hüdâ*, muhtasar olanın adının ise *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ* olduğunu" söyleyerek konuya ilişkin ayrıntıya ulaşmak isteyenlerin bu eserleri mütalaa etmesini salık vermektedir.²³

3. *Ravzatü's-şafâ*'nın Aidiyeti

Nûh b. Mustafa'nın ebeveyn-i Resûl konusundaki eserlerine dair yukarıdaki beyanının *-Mürşidü'l-hüdâ*'ya ilişkin- birinci kısmının, günümüze ulaşan eser sebebiyle doğruluğu kesin olduğundan, ikinci kısmı, yani *Ravza* isimli bir eseri olduğu beyanını da doğru kabul etmek gerektiği açıktır. Dolayısıyla bir ihtimal Vecdî Ahmed Efendi ile Nûh b. Mustafa'nın yakın zamanlı olarak bire bir aynı isimli birer eser kaleme almış olmalarıdır ki bu ihtimalin çok kuvvetli olduğu söylenemez. Daha olası görünen ise *Ravza*'nın Nûh b. Mustafa'ya ait olup, Vecdî Ahmed Efendi'ye nispet edilmesidir. Gerek metin içi delâletler, gerekse Nûh b. Mustafa hakkında ulaşılabilen veriler bu yargıyı destekler mahiyettedir.

Bu meyanda ilk üzerine durulabilecek husus, Nûh b. Mustafa'nın eserlerinde kendisini takdim biçimi ve bu noktada kullandığı ifadelerdir. O, biyo-bibliyografik kaynaklarda Anadolu'ya nispetle

²⁰ Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Misrî, *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115), vr. 91a-118b.

²¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 H), 1/50.

²² ör. bk. Akçay, *Hizmet Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu*, 251-254; Semih Ceyhan, "Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Süfilerinin Ebeveyn-i Resûl Literatürüne Kazandırdığı Perspektif", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 663-664; Fadıl Aygün, "Osmanlı Dönemi Nübüvvet Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 165.

²³ Nûh b. Mustafa (çev.), *Terceme-i Milel ve Nihâl*, mlf. Abdülkerim eş-Şehristânî (İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279 H), 101.

er-Rûmî,²⁴ Konya’da bir müddet müftülük yaptığı için el-Konevî,²⁵ Mısır’a gidip burada ikamet etmesi sebebiyle el-Mısırî,²⁶ Hanefî mezhebi âlimlerinden olduğu için de el-Hanefî²⁷ nisbeleriyle anılmaktadır.

Nûh b. Mustafa’nın, ekseriyetle Arapça nadiren de Osmanlı Türkçesi eserlerinde kendisini sadece “Nûh b. Mustafa”²⁸ ya da “Nûh b. Mustafa el-Hanefî”²⁹ olarak takdim ettiği görülmektedir. Buna mukabil, kahir ekseriyeti Türkçe olan, ilmihal türü ya da akaid/kelâm, tasavvuf ve âdâba ilişkin eserlerinde ise “Vecdî” mahlasını tercih etmektedir.³⁰ Nûh b. Mustafa’nın Vecdî lakabını kullanması, öyle anlaşılıyor ki, ona ait pek çok eserin katalog kayıtlarında ve muhtemeldir ki bu kayıtlardan hareket eden Bursalı Mehmed Tâhir’de Vecdî Ahmed Efendi’ye nispet edilmesine sebebiyet vermiştir. *Mürşidü’l-hüdâ, Tuḥfetü’z-zâkirîn, Zübdetü’l-keḷâm, Râḫatü’l-eşbâḫ fi beyâni’l-ervâḫ, Risâle fi ḫaḳîḳat-i nevm ve ru’yâ* bu kabilden örnekler olarak zikredilebilir. Oysa öncelikle, Nûh b. Mustafa *Terceme-’i Milel ve Niḫal*’inde bu eserlerin bir kısmını kendisine ait olarak bizzat zikretmektedir.³¹ Ayrıca bazı yazma nüshalarda, müellif “Vecdî”nin Nûh b. Mustafa olduğuna dair

²⁴ Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah el-Muhibbî ed-Dımaşki, *Ḥulâşatü’l-eser fi a’yâni’l-karni’l-hâdi ‘aşer* (Kahire: y.y., ts.), 4/458; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 4/42; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A’lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ’* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002), 8/51.

²⁵ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü’l-ârifin esmâ’ü’l-mü’ellifin ve âşâru’l-muşannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 2/498; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/44.

²⁶ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/432.

²⁷ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin*, 4/42; Ziriklî, *el-A’lâm*, 8/51. Kâtib Çelebi, “er-Rûmî el-Mısırî el-Hanefî” nisbelerini bir arada kullanmaktadır; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 2/1821.

²⁸ ör. bk. Nûh b. Mustafa, *el-Maḳâsîdü’l-ḫasene* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4220), 1b; Nûh b. Mustafa, *Terceme-’i Milel ve Niḫal*, 2.

²⁹ ör. bk. Nûh b. Mustafa, *el-Ḳavlü’l-dâl ‘alâ ḫayâti’l-Ḥaḍır ve vücûdi’l-ebdâl*, thk. Ramazan Muhammed b. Ali es-Saftâvî (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2013), 7; Nûh b. Mustafa, *el-Kelâmü’l-mesûḳ li-beyâni mesâ’ili’l-mesbûḳ* (*Risâle fi’l-mesbûḳ* şeklinde) (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3953), 1b; Nûh b. Mustafa, *el-Kelimâtü’ş-şerife fi tenzîhi Ebî Ḥanîfe ‘ani’t-türrehâti’s-saḫife* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3617), 58b; Nûh b. Mustafa, *el-Fevâ’idü’s-seniye fi’l-mesâ’ili’l-dîniye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1142), 1b; Nûh b. Mustafa, *Tenvîru beşâ’iri üli’l-elbâb bi-tefsîri deḳâ’iki Ümmi’l-kitâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115), 1b; Nûh b. Mustafa, *Eşrefü’l-mesâlik fi’l-menâsik* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 571-10), 148b; Nûh b. Mustafa, *Fethu’l-Celil ‘alâ ‘abdihi’z-zelil fi beyâni mâ verade fi’l-istiḫlâfi’l-cum’a mine’l-eḳâvîl* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 571-6), 99b; Nûh b. Mustafa, *ed-Dürü’l-munazzam fi menâkıbi’l-îmâmî’l-a’zam* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2709), 14b.

³⁰ Vecdî mahlasını, bu tür eserlerinin hemen tümünde birbirine oldukça benzer kalıplaşmış ifade tarzlarıyla, “bu aḫḳaru’l-’ibâd a’nî Vecdî-’i nâ-murâd”, “bu ed’afü’l-’ibâd a’nî Vecdî-’i nâ-murâd”, “bu faḳîr u ḫaḳîr a’nî Vecdî-’i pür-taḳşîr”, “bu faḳîr-i dildâde a’nî Vecdî-’i üftâde” şeklinde kullandığı görülmektedir; Nûh b. Mustafa, *Resûlullâh’in Âbâ-’i ‘îzâmının İsimleri* (*Peygamberin Ecdadının Adları* şeklinde) (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115), 119a; Nûh b. Mustafa, *Tuḥfetü’z-zâkirîn* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_0692_01), 1b; Nûh b. Mustafa, *Zübdetü’l-keḷâm fîmâ yaḫtâcü ileyhi’l-ḫâşş ve’l-‘amm* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Bel_Yz_K1434), 1b; Nûh b. Mustafa, *Mürşidü’l-hüdâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 428), 2b; Nûh b. Mustafa, *Râḫatü’l-eşbâḫ fi beyâni’l-ervâḫ* (Ann Arbor: University of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 419), 5a; Nûh b. Mustafa, *Risâle fi ḫaḳîḳat-i nevm ve ru’yâ* (Ann Arbor: University of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 419), 23b; Nûh b. Mustafa, *Ḳütü’l-ervâḫ* (Ann Arbor: University of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 419), 29b.

³¹ Nûh b. Mustafa, *Terceme-’i Milel ve Niḫal*, 22 (*Râḫatü’l-eşbâḫ ve Zübdetü’l-keḷâm*’a işaret), 96 (*Tuḥfetü’z-zâkirîn*’e işaret), 101 (*Mürşidü’l-hüdâ*’ya işaret).

kayıtlara rastlanmakta,³² muhtelif biyo-bibliyografik kaynaklarda da bu eserlerin Nûh b. Mustafa'ya ait olduğu belirtilmektedir. Örneğin muhtemelen Nûh b. Mustafa'nın talebesi olan Yûsuf Efendi, onun terceme-i hâlinde, zikirin fazileti üzerine bir eser yazdığını ve *Tuhfetü'z-zâkirîn* ismini verdiğini söylemektedir.³³ Çağdaşı olan Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) *Zübdetü'l-keîâm*'i,³⁴ Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) *Zübdetü'l-keîâm*, *Mürşidü'l-hüdâ* ve *Tuhfetü'z-zâkirîn*'i,³⁵ Bursalı Mehmed Tâhir *Mürşidü'l-hüdâ* (*Mürşidü'l-hüdâ fi hakkı ebeveyi'r-Resûl* şeklinde)³⁶ ve *Râhatü'l-eşbâh*'i³⁷ Nûh b. Mustafa'ya ait eserler olarak kaydetmektedir. Cemîl el-Azm (ö. 1933), Nûh b. Mustafa'ya nispet ettiği yüzden fazla eser arasında, zikri geçen eserlere de yer vermektedir.³⁸ Buna karşın, Nûh b. Mustafa'nın eserlerine ilişkin bu iltibas ve hatalı nispetler çağdaş literatüre de yansımıştır.³⁹ Diğer eserlerde olduğu gibi, öyle görünüyor ki *Ravza*'nın mevcut tek nüshasında geçen "Vecdî" ibaresi, buna dayalı katalog kaydı ve Bursalı'nın nispeti sebebiyle *Ravza* da Vecdî Ahmed Efendi'ye nispetle bilinirlik kazanmıştır.

Ravzatü's-şafâ'nın aidiyeti konusunda, eserin girişinde müellifin telif gerekçesine ilişkin verdiği bilgiler de bir veri teşkil edecek mahiyettedir. Müellif, "daha önce Mısır ümerasından sancak beyi (*emîru'l-livâ*) Osman Bey Hazretleri'nin emr-i şerifleriyle Hz. Resûlullah'ın vâlideyn-i şerifleri hakkında bir risâle telif ve tasnif ettiğini hâlihazırda söz konusu risâleyi ihtisar etme fikrinin zihnine düştüğünü, eseri tamamladığında da onu *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ* şeklinde isimlendirmeye karar verdiğini" söylemektedir.⁴⁰ Burada zikri geçen eserin, Osman Bey'in talimatı ile kaleme alınan, Nûh b. Mustafa'nın ebeveyn-i Resûl meselesine dair ilk telifi *Mürşidü'l-hüdâ* olduğu açıktır. Zira *Mürşid*'in girişinde Nûh b. Mustafa "büyük âlimlerin ekseriyetinin Hz. Peygamber'in ebeveyninin ehl-i necât olduğu görüşünü benimsediklerini, bir kısım âlimlerin ise onların küfür üzere öldüğü ve sair kâfirler gibi cehennemlik olduklarını savunduklarını" belirtir.

³² Örneğin, *Mürşidü'l-hüdâ*'nın ulaşılabilen en eski tarihli nüshası olan ve henüz Nûh b. Mustafa hayatta iken (h. 1037 tarihli) istinsah edilen Esad Efendi 428 no.'lu nüshanın vikayesinde "*Mürşidü'l-hüdâ* li-Nûh el-Mısrî el-ma'rûf Vecdî" (*Mürşidü'l-hüdâ*, Esad Efendi, 428, 1a), Nuruosmaniye Kütüphanesi 1210 no.'lu nüshanın vikayesinde ise eserin içeriğine de işaret edecek tarzda "*Mürşidü'l-hüdâ fi hakkı ebevey Resûlillâh s.a.v. li'l-Fâzil el-'Allâme Nûh Efendi el-Mısrî şârihu'd-Dürer*" (*Mürşidü'l-hüdâ*, Nuruosmaniye, 1210, 1a) ibaresi yer almaktadır.

³³ Yûsuf Efendi (?), *Terceme li-sâhibi't-te'lif ve't-tasnîf Nûh Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi ve Eki, 70-06), 105a.

³⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/953.

³⁵ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/498; Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/612, 2/467, 498.

³⁶ Bursalı Mehmed Tâhir'in Vecdî Ahmed Efendi'ye ait eserler arasında gösterdiği (*Osmanlı Müellifleri*, 1/50) ve kataloglarda yine ona ait ayrı bir eser gibi kaydedilen *Mürşidü'l-hüdâ fi tercemeti'l-ehâdis*, Nûh b. Mustafa'nın *Mürşidü'l-hüdâ*'sının bir nüshasıdır; bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 20.

³⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/44.

³⁸ Cemîl b. Mustafa b. Muhammed Hâfız el-Azm, *Ukûdü'l-cevher fi terâcimi men lehüm hamsûne tasnîfen fe-mi'e fe-ekşer* (Beyrut: el-Matbaati'l-Ehliyye, 1326 H), 1/273-279.

³⁹ Örneğin *Zübdetü'l-keîâm* için bk. Hatice Kelpetin Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmiş ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002/1), 35; Adnan Memduhoğlu, "İlmihâl Edebiyatının Tarihi Serencâmı", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 20/66 (2016), 35; Adem Yıldırım, "Kuruluştan Tanzimât'a Osmanlı İlmihaller", *Kalemname (Kırkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi)*, 4/7 (2019), 41. *Risâle fi hakikat-i nevm ve ru'yâ* için bk. Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken - Dört Osmanlı: Yeniçeri, Derviş, Tüccar ve Hatun* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 143. *Risâle fi beyâni'l-eşbâh 'alâ kabri Mûsâ* için bk. Nir Shafir, "In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500-1800", *History of Religions* 60/1 (August 2020), 30, dn. 115.

⁴⁰ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 92a.

Onun ifadesiyle, “son dönem âlimlerinden Altıparmak Efendi [ö. 1033/1623-24] de tercüme ettiği siyerde müellife tâbi olup bu görüşü aktarmış ve olduğu hâl üzere bırakmış, çoğunluk âlimlerin görüşünü takip etmemiştir;⁴¹ hâlbuki münasip ve belki de gerekli olan, ekseriyete uymaktır. Mısır ümerasından sancak beyi Osman Bey söz konusu tercümenin bu kısmını incelemiş, bu durumu Hz. Peygamber’in şanına uygun bulmadığı için Hz. Peygamber’in ebeveyni ve hattâ Hz. Âdem’e kadar bütün atalarının iman üzere olduklarının beyanını gerekli görmüştür. Son dönem âlimlerinden [Şemseddin] Şâmî’nin, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fi sîreti hayri’l-‘ibâd* [ö. 942/1536] isimli kitabının ilgili kısmında bu hususu yetkin biçimde ortaya koyduğunu söyleyerek, Nûh b. Mustafa’dan bu kısmı tercüme etmesi talebinde bulunmuştur.”⁴² Yine Nûh’un ifadesiyle Şemseddin eş-Şâmî’nin eserinin ebeveyn-i Resûl ile ilgili kısmı aslen Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *Mesâlikü’l-ḥunefâ’ fi vâlideyi’l-Muşafâ* ve *ed-Düreru’l-kâmine fi islâmî’s-Seyyide Âmine* adlı eserlerinin hulâsasıdır; ancak kendisi Şâmî’nin atladığı bazı verileri de bu iki eserden ilave ederek *Mürşidü’l-hüdâ*’yı oluşturmuştur.⁴³

Her iki eserin aktarılan kısımlarında, *Mürşidü’l-hüdâ*’nın talimatı ile kaleme alındığı belirtilen “Mısır ümerasından” Osman Bey’den bahsedilmesi, Nûh b. Mustafa’nın serencamı ile örtüşen bir veri ortaya koymaktadır. Nûh, Amasya’da doğmuş, Konya’da bir süre müftülük yapmış, Amasyalı hemşehrisi Ömer Bey’in⁴⁴ Mısır valisi olarak tayini ile birlikte onun tarafından Kahire’ye götürülmüş, orada yaşamış ve vefat etmiştir.⁴⁵ Müellifin, irtibatlı olduğu ve emriyle eserlerini kaleme aldığı Mısır ümerasından Osman Bey için “Allah onun değerli varlığı ile [insanların] faydalanmasını daim eylesin, her şeyi kuşatan cömertliğinden ona lütfuyla feyzde bulunsun”,⁴⁶ “fazilet ve edebi zâtında cem eden, öfke ve gazabını yenen, âlim ve fakirleri seven, ilim ve irfan kaynağı, lütuf ve ihsan madeni, en güzel fesahat ve belagatin mazharı ... Allah onun ömrünü ve devletini uzun eylesin, şeref ve mertebesini yüceltsin, akibetini her türlü hayra ulaştırsın, beldesini emin kılıp evladını muhafaza eylesin.”⁴⁷ şeklindeki övgü ifadeleri ve duaları, bu satırların sahibinin mezkûr Osman Bey ile yakın ilişkisi ve bir anlamda onu velinimetini olarak görmesinin – ki bu durum, Osman Bey’in onun hamiliğini üstlendiği intibai uyandırmaktadır– göstergesidir. Ayrıca, Mısır muhitiyle ilişkisine, hattâ aslen orada mukim oluşuna da delâlet etmektedir. Nitekim Nûh b. Mustafa’nın, benzer şekilde *el-Milel ve’n-nihâl* tercümesini Mısır âyanından Yûsuf Efendi’nin

⁴¹ Nûh b. Mustafa’nın söz konusu ettiği eser Molla Muîn el-Miskîn’in (ö. 907/1501) *Me’âricü’n-nübüvve fi medârici’l-fütüvve* adlı Farsça eseridir. Altıparmak Mehmed Efendi’nin (ö. 1033/1623-24) bir çevirisi yanında, ondan önce Celâlzâde Mustafa Bey (ö. 975/1567-68) tarafından *Delâ’il-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâ’il-i Fütüvvet-i Ahmedî* adıyla yapılan bir çevirisi de Altıparmak’a nispetle şöhrat bulmuştur. Nûh b. Mustafa’nın, *Mürşid*’in yazımına sebep olarak gösterdiği ifadeler için bk. Muînüddin el-Miskîn Muhammed Emîn b. Şerefiddin el-Hâc Muhammed el-Ferâhî el-Herevî, *Me’âricü’n-Nübüvve Tercemesi (Delâ’il-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâ’il-i Fütüvvet-i Ahmedî)* adıyla, çev. Altıparmak Mehmed Efendi (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3020), 189b.

⁴² Nûh b. Mustafa, *Mürşidü’l-hüdâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 390), 2a-b.

⁴³ Nûh b. Mustafa, *Mürşidü’l-hüdâ* (Hamidiye, 390), 2b.

⁴⁴ Nûh b. Mustafa’nın vefatından üç yıl öncesine (1067/1657) ait bir belgede Mısır valisi olarak, vefatından yedi yıl sonraki (1077/1667) bir belgede de sâbık Mısır valisi olarak zikri geçen Ömer Paşa’nın bu zât olması kuvvetle muhtemeldir; bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, *Cevdet Adliye [CADL]*, No. 9, Gömlek No. 570; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, *Ali Emiri Mehmed IV [AE.SMMD.IV]*, No. 8, Gömlek No. 827.

⁴⁵ Yûsuf Efendi (?), *Terceme* (Halet Efendi ve Eki, 70-06), 108b; Muhibbî, *Hulâşatü’l-eser*, 4/458-459; Bağdâdî, *Hediyetü’l-‘ârifin*, 2/498; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/44.

⁴⁶ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü’s-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 92a.

⁴⁷ Nûh b. Mustafa, *Mürşidü’l-hüdâ* (Hamidiye, 390), 2a.

talebiyle yaptığını⁴⁸ belirtmesi de bu hususun teyididir. Binaenaleyh müellifin, –en azından Bursalı Mehmed Tâhir tarafından– doğma büyüme İstanbullu olarak tanıtılan, muhtemelen İstanbul’daki Mimar Acem tekkesinde şeyhlik makamını ihraz eden, İstanbul dışına, özellikle Mısır/Kahire muhitine seyahati bilinmeyen Vecdî Ahmed olmasına (ya da Ahmed Vecdî; bk. aş. dn. 63) nazaran Nûh b. Mustafa olması ihtimali çok daha kuvvetlidir.

Ravzatü’ş-şafâ’nın mevcut tek nüshası ile aynı mecmua içinde ve hemen onun akabinde yer alan Hz. Peygamber’in atalarının isimlerine dair, müellifin kendisini yine Vecdî olarak takdim ettiği risâlede yer alan ifadeler de mezkûr Vecdî’nin Nûh b. Mustafa olduğuna bir işarettir. Müellif, bir kısım ihvânın, kendisinden Hz. Peygamber’in atalarının isimlerini ve bu isimlerin okunuş biçimlerini [ve mânalarını] ortaya koyan bir eser kaleme alması talebinde bulduklarını, aslında *Mürşidü’l-hüdâ* isimli eserinde daha önce bu hususları ayrıntılı ve açıklamalı biçimde ele almış olduğunu, ancak tekrarın faydalı olacağı düşüncesiyle bu talebe karşılık olarak tekrar bu risâleyi kaleme aldığını belirtmektedir.⁴⁹ *Mürşidü’l-hüdâ*’nın Nûh b. Mustafa’nın eseri olduğu müsellem olmanın yanı sıra, söz konusu eserde bu bilgiler de hakikaten ayrıntılı biçimde yer almaktadır.⁵⁰ Ayrıca, bu risâlenin sonunda, nüshanın müellif ile mukabele edildiğini ortaya koyan “bu iki risâleyi [*Ravzatü’ş-şafâ* ve *Resûlullâh’in Âbâ-i ‘İzâmının İsimleri*] Derviş Osman namında bir zâtın istinsah ettiği ve tashih edilmesi için müellife sunduğu, onun da istenen ölçüde olmasa bile elden geldiğince mütalaa ettiğine” dair müellife ait bir beyan bulunmaktadır.⁵¹ Bu husus, *Ravzatü’ş-şafâ*’nın ikinci risâle ile aynı müellife, yani Nûh b. Mustafa’ya ait olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Mezkûr iki risâlenin müellife tashih amacıyla sunulduğunu belirten kısımda, müellifin kendisi hakkında dile getirdiği “sefer hâlinde olduğu için arzu edildiği biçimde incelemesinin mümkün olmadığı, ancak ‘tamamına ulaşılamayan matlubun [yapılabilen] kısmı da terk edilmez’ ilkesi gereğince belli ölçüde tashih ettiği” beyanı da⁵² Nûh b. Mustafa’nın hayatındaki bazı olgularla örtüşmektedir. Nûh’un biyografisini veren Yûsuf Efendi, onun İstanbul’a gidip bir müddet kaldığını ve tekrar Mısır’a döndüğünü kaydetmektedir.⁵³ Onun başka yerlere seyahatler yaptığı da Yûsuf Efendi’nin ifadelerinden anlaşılmaktadır; zira Bağdat’ta âlimlerle olan bir meclisini de bizzat Nûh b. Mustafa’nın ağzından nakletmektedir.⁵⁴

⁴⁸ Nûh b. Mustafa, *Terceme-i Milel ve Nihal*, 3-4.

⁴⁹ Nûh b. Mustafa, *Resûlullâh’in Âbâ-i ‘İzâmının İsimleri* (Bağdatlı Vehbi, 115), 119a. Kuvvetli ihtimalle bu eserin bir başka nüshası olan ve müellif tarafından özel bir isimlendirme yapılmadığı için *Risâle fi ensâbi ehli beyti’n-Nebî şalla’llâhu ‘aleyhi ve sellem* şeklinde kaydedilen risâle de kataloglarda “Nûh Efendi”ye ait Türkçe bir eser olarak nitelenmiştir; *Fihristü’l-kütübü’l-Arabîyye el-mahfûza bi’l-Kütübhâneti’l-Hıdıviyye el-Mışriyye el-kâ’ine bi-Serâyi Derbi’l-cemâmîz bi-Mışri’l-mahrûseti’l-mu’azziye* (Kahire: Matbaatü’ş-Şeyh Osman Abdürrâzık, 1308 H), 7-2/429.

⁵⁰ Nûh b. Mustafa, *Mürşidü’l-hüdâ* (Hamidiye, 390), 46a-55a.

⁵¹ Nûh b. Mustafa, *Resûlullâh’in Âbâ-i ‘İzâmının İsimleri* (Bağdatlı Vehbi, 115), 122a-b. *Ravzatü’ş-şafâ*’nın mevcut tek nüshasının müellif hattı olduğunu ifade eden “müellif nüshası” olduğu şeklindeki hatalı tespit (bk. Akçay, *Hz. Peygamber’in Anne-Babasının Dinî Konumu*, 252), müellifin eserin telifini tamamladığı 12 Rebûlevvel 1038 tarihini kaydederken kullandığı “nemeğahû mü’ellifühü’l-fağır ilâ rahmeti Rabbihi’l-ğadır” (Nûh b. Mustafa, *Ravzatü’ş-şafâ* [Bağdatlı Vehbi, 115], 118b) ifadesinin müstensih tarafından aynen muhafazası ve bunun nüshanın ferağ kaydı zannedilmesinden kaynaklanmış olsa gerektir.

⁵² Nûh b. Mustafa, *Resûlullâh’in Âbâ-i ‘İzâmının İsimleri* (Bağdatlı Vehbi, 115), 122b.

⁵³ Yûsuf Efendi (?), *Terceme* (Halet Efendi ve Eki, 70-06), 107b.

⁵⁴ Yûsuf Efendi (?), *Terceme* (Halet Efendi ve Eki, 70-06), 105a.

Hız. Peygamber'in atalarının isimlerine dair bilgi ve tahlillerin yer aldığı risâlenin başında müellifin, yazım gerekçesi olarak dile getirdiği "bir kısım ihvânın talebi",⁵⁵ müellif ile talep sahipleri arasındaki bir tasavvufî intisap birliğine işaret etmektedir. Risâlenin sonunda ise müellif, *Ravzatü'ş-şafâ* ve bu risâlenin nüshasını tashih ve mukabele için kendisine sunan Derviş Osman'ı, "Şeyh İbrâhim Gülşenî hazretlerinin fukarasından" şeklinde tanımlamakta, burada İbrâhim Gülşenî'yi "muhakkiklerin sultanı, müdakkiklerin burhanı, âriflerin kutbu, sâliklerin mürşidi, sülûkünü yarıda bırakanların sülûkünü tamamlatan (*vâşilü'l-munkatî'in*)" şeklinde övgü dolu ifadelerle anmaktadır.⁵⁶ Nûh b. Mustafa'nın, Hasan b. Ali b. Ahmed b. İbrâhim el-Halvetî'den tasavvufî ilimleri tahsil ve ondan hırka giyerek Halvetî tarikatına intisap ettiği kaydedilmektedir.⁵⁷ Söz konusu şeyhin ve dolayısıyla Nûh b. Mustafa'nın, Halvetiyye'nin Gülşeniyye koluna mensup olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Nûh, *Tuhfetü'z-zâkirîn*'in zikrin şartlarını beyan ettiği kısmında, müridin zikri kâmil bir şeyhten telkin alması gerektiğini söyledikten sonra bir silsile ortaya koymakta, bu zikir silsilesi Hız. Peygamber'den başlayıp İbrâhim Gülşenî'de (ö. 940/1534) sona ermektedir.⁵⁸ Gülşeniyye'nin kurucusu İbrâhim Gülşenî'nin Kahire'de kendisi adına tesis olunan tekkede şeyhlik vazifesini deruhte ettiği de bilinmektedir.⁵⁹ Nûh b. Mustafa'nın hayatının son demlerini Kahire'de geçirmesi, zikir silsilesinin son halkası olarak İbrâhim Gülşenî'yi göstermesi⁶⁰ ve onun hakkındaki güçlü medih ifadeleri, Nûh'un Gülşeniyye/Halvetiyye intisabına delil teşkil edecek mahiyettedir. Buradan hareketle, söz konusu iki risâlenin müellifinin, – Bursalı'nın aktarımına göre– Nakşibendiyye müntesibi Vecdî Ahmed Efendi değil, Halvetî/Gülşenî "Vecdî" Nûh Efendi olduğu rahatlıkla söylenebilecektir.

En nihayet, aşağıda ortaya konulacağı üzere, müellifin risâle boyunca fikhî, kelâmî, lugavî istidlaller ortaya koyması, hadis ve hadis usulüne ilişkin meselelere kısa bahislerle değinmesi de bu alanların hemen tamamında yetkinliği ve telifatı ile bilinen Nûh b. Mustafa profili ile örtüşmektedir.

Modern literatürde *Ravzatü'ş-şafâ*'nın Nûh b. Mustafa'ya ait olduğuna dair tek bir kayıt bulunmakta, ancak bu tespitin kaynak ve dayanaklarına ilişkin bir veri ortaya konulmamaktadır. Ayrıca burada –yine bir dayanak gösterilmeksizin– Nûh b. Mustafa'nın söz konusu eseri "Vecdî Ahmed Efendi" müstear ismiyle kaleme aldığı ifade edilmektedir.⁶¹ Ancak Nûh b. Mustafa her ne kadar sıklıkla Vecdî mahlasını kullansa da hiçbir eserinde bu şekilde nitelenmeyi gerektirecek biçimde "Vecdî Ahmed" (ya da "Ahmed Vecdî") tamlamasına rastlanmamaktadır. Ayrıca,

⁵⁵ Nûh b. Mustafa, *Resûlullâh'in Âbâ-ı 'îzâmının İsimleri* (Bağdatlı Vehbi, 115), 119a.

⁵⁶ Nûh b. Mustafa, *Resûlullâh'in Âbâ-ı 'îzâmının İsimleri* (Bağdatlı Vehbi, 115), 122a-b.

⁵⁷ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/458; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/44. Yûsuf Efendi, ayrıntı vermeksizin sadece sûfiyye tariki ile kuvvetli irtibatı olduğunu ifade etmektedir; Yûsuf Efendi (?), *Terceme* (Halet Efendi ve Eki, 70-06), 105a.

⁵⁸ Nûh b. Mustafa, *Tuhfetü'z-zâkirîn* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_0692_01), 89a.

⁵⁹ Nihat Azamat, "İbrâhim Gülşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/302-303.

⁶⁰ Hicret Karaduman, "Nûh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) *Tuhfe-i Zâkirîn* Namlı Eserinde Tasavvufî Muhteva", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 446.

⁶¹ Semih Ceyhan – Orkhan Musakhanov, "Osmanlı Sûflerinin Ebeveyn-i Resûl Risâleleri", *Rûhu Pak Cediti Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi (İnceleme-Metin)*, mlf. Abdülehad Nûrî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 64.

Bursalı'nın, Nûh b. Mustafa'nın eserlerinin pek çoğunu Vecdî Ahmed Efendi'ye nispet ederek hataya düştüğü görülmele birlikte, onun *Hilyetü'l-evliyâ*' ve *ravzatü'l-aşfiyâ*' isminde Nûh b. Mustafa'ya ait olmayan bir başka eserini de kaydetmektedir.⁶² Bursalı'nın Vecdî Ahmed Efendi hakkında verdiği, doğma büyüme İstanbullu ve Nakşibendiyye müntesibi olması gibi birtakım bilgiler de onun Nûh b. Mustafa ile özdeşleştirilmesi ve bir müstear isme indirgenmesini güçleştirmektedir.⁶³ Sonuç itibarıyla Vecdî Ahmed Efendi'nin hakiki bir tarihî şahsiyet ve özellikle de *Ravzatü's-şafâ*'nın onun değil, Nûh b. Mustafa'nın telifi olduğunu kesinlik derecesinde söylemek mümkündür.

4. *Ravzatü's-şafâ*'nin Muhtevası

Nûh b. Mustafa'nın, henüz risâlenin girişindeki hamdele kısmında yer alan “Çokça hamd ü senâ habibinin şânını yüceltmek için [onu] soy temizliği ile sair insanlardan seçkin ve burhanını tamamlamak için de atalarından [her] birini zamanındaki insanlardan üstün kılan Hüdâ'yadır.”⁶⁴ ifadeleri, daha başlangıçtan onun yaklaşım tarzını ortaya koymaktadır. Bu şekilde ebeveyn-i

⁶² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/50. Nüshasına ulaşamayan bu eserin, “Ahmed Vecdi Efendi'ye (ö. 1082/1671)” ait, din ve tarikat büyükleri hakkındaki hilyeler (hilye-i ulemâ/evliyâ) türüne ait bir manzume olduğu belirtilmektedir; Mustafa İsmet Uzun, “Hilye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/46.

⁶³ Bursalı'nın mevzubahis ettiği Vecdî Ahmed Efendi, kuvvetli ihtimalle İstanbul'daki Mimar Acem Tekkesi şeyhlerinden Ahmed Vecdî Efendi (ö. 1114/1702) olmalıdır. Bazı kaynaklarda “Ahmed Vahdî” olarak zikri geçen (ör. bk. Tabîbzâde Mehmed Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und Ihre Scheiche (Mecmu'a-i Tekaya)*, haz. Mehmet Serhan Tayşî [Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1980], 33; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz [İstanbul: Kitabevi, 2006], 3/506) bu zât, Halvetiyye'nin Sivâsiyye koluna müntesiptir. Mezkûr tekkede Habîbî İsmail Efendi'den (ö. 1090/1671) sonra Vecdî'nin babası Mehmed Efendi (ö. ?) meşihat makamına geçmiştir. Ayvansarâyî, Mehmed Efendi'nin, Habîbî İsmail Efendi'nin oğlu olduğunu söylerken (Hâfîz Hüseyin b. İsmail Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmîc* [İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281 H], 1/207), Tabîbzâde, Hüseyin isimli bir şahsın oğlu olduğunu kaydeder (Tabîbzâde, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente*, 33). Yine Ayvansarâyî'nin ifadesiyle, Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine “mahdumları, Vecdî adıyla mâruf Seyyid Ahmed Efendi ona halef olmuştur.” (Ayvansarâyî, *Hadîka*, 1/207). Ahmed Vecdî Efendi, aynı zamanda Yavaşca Mehmed Ağa Tekkesi şeyhlerinden Mehmed Nazmi Efendi'nin (ö. 1112/1700) halifelerindendir ve Mimar Acem Tekkesi'nin yanı sıra Sirkeci Dede Tekkesi'nin meşihatını de deruhte etmiştir (Tabîbzâde, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente*, 16). Ahmed Efendi'nin Vecdî olarak tanınması Bursalı'nın verdiği bilgi ile örtüştüğü gibi, Bursalı'nın Vecdî için kullandığı “doğma büyüme İstanbullu” kaydı, onun hakkında, babasının da İstanbul'da yerleşik olması hasebiyle anlamlı hâle gelmektedir. Bu İstanbul'a yerleşiklik hâli, Vecdî'nin yerine makama geçen oğlu Mehmed Emin Efendi (ö. 1174/1760) ile devam etmiştir (Tabîbzâde, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente*, 33; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayan – Seyit Ali Kahraman [İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996], 2/460). Burada sorgulanmaya açık bir husus, Bursalı'nın Vecdî Ahmed Efendi'yi “Nakşibendiyye tarikatine müntesip” olarak tanıttmasıdır. Bu tespit muhtemelen, Vecdî'nin haleflerinden olan Habîbî İsmail Efendi'nin bir yandan Mevlevîlik'te de postnişinliğe gelecek derecede intisabının bulunması, hattâ buna alamet olmak üzere mezar taşında Mevlevî sikkesinin, –belki bunun yanı sıra Nakşîlik'le irtibatını akla getirecek biçimde– yine mezar taşında Nakşî tacının yer almasından (Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ* [İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007], 150; Mustafa Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un İç Tarihi - Fatih* [İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021], 5/2353) kaynaklanmış olmalıdır. İlginç olan bir husus da son şeyh Mustafa İzzet Efendi'nin, Vecdî'nin Bayrâmîyye'den olduğunu söylemesidir (Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 5/2353). Binaenaleyh tasavvufî hayatın, aynı anda ya da farklı zamanlarda birden çok tarikate intisabın mümkün oluşu gibi itiyatları ve dinamikleri sebebiyle, önceki şeyhlerde olduğu gibi Vecdî Ahmed Efendi'nin intisabı konusunda da farklı bilgilerin ortaya çıkabildiği görülmektedir.

⁶⁴ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 91b.

Resûl'ün ehl-i necât olduğunu savunanların görüşlerine dayanak olmak üzere sıklıkla müracaat ettikleri Hz. Peygamber'in nesebinin temiz oluşu (zımnen, ataları içerisinde kâfir bulunmadığı) hususuna atıfta bulunmakta, “[O,] Namaza kalktığında, seni ve secde edenler arasında yer aldığını görür.”⁶⁵ âyeti ile “Devirden devire/nesilden nesile âdemoğulları soylarının en temizinden naklolundum; en nihayet şu içinde bulunduğum topluluktan ortaya çıktım.”⁶⁶ hadisinin de bu hususa delâlet ettiğini belirtmektedir. Hemen ardından gelen salvele kısmında Hz. Peygamber'in değerli varlığının âleme rahmet olmasının yanında, latif unsurunun âdemoğullarının yaratılışı için bir illet teşkil ettiğini söylemekte ve kudsî hadis olarak aktarılan “Muhammed olmasa idi seni yaratmazdım.”⁶⁷ rivayetini bunun delili olarak sunmaktadır.⁶⁸

Bu mukaddimenin ardından risâleyi iki ana bölüm (bâb) ve bir hâtîme üzere tertip etmiştir. Birinci bâbda âlimlerin ekseriyetinin ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğu hususunda hemfikir olduğunu, ancak bu kurtuluşun dayanağının ne olduğu konusunda “fetret ehli olmaları”, “ataları İbrâhim'in dini üzere (hanîf) olmaları” ve “Hz. Peygamber'in nübüvvetinden sonra diriltiip ona iman etmeleri ve sonra tekrar ölmeleri” şeklinde üç farklı görüşün ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁶⁹

Mezkûr plan dâhilinde bu bölümün birinci faslı, ebeveynin fetret ehli olmaları sebebiyle kurtuluşa ulaştıkları görüşüne hasredilmiştir. Burada ehl-i fetretin mutlak manada necât ehli olduğu görüşünü, Allah'ın peygamber göndermeden azap etmeyeceğini bildiren âyetlerin zahirine istinad eden bazı Eş'arî kelâmcılar ile Şâfiî fakihlerin görüşü olarak niteler. Bir kısım âlimlerin ise fetret ehlinin de bir imtihana tâbi tutulmasını şart gördüklerini, bunun hadisin hükmüne daha uygun olduğunu savunduklarını söyler.⁷⁰ Metni ve çevirisini verdiği hadis “âhirette sağlırlar, akîf melekeleri yerinde olmayanlar ve çok geç yaşta tebliğ ve davete muhatap olanlar ile fetret döneminde yaşayıp ölenlerin Allah'a karşı mazeret beyan edecekleri, bunun üzerine cehenneme girmeleri emredilerek bir tür sınamadan geçirilecekleri, bu emre itaat edenlerin kurtulup, karşı gelenlerin cehenneme atılacağı”⁷¹ rivayetidir.⁷² Ebeveynin ehl-i fetret olmaları hasebiyle kurtuluşa erdikleri tezini ele alan bu kısmın büyük bölümü, bu hadisin farklı kaynaklarda geçen versiyonlarının tercümesiyle birlikte nakli ve bunlar üzerine değerlendirmelerden müteşekkildir. Maamâfih bu kısmın sonlarında, ehl-i fetret hakkında kelâmcılar nezdindeki ihtilaflara da değinir. Eş'arîler'e göre mâzur olduklarını, Mâtürîdîler'e göre ise mâzur olmadıklarını beyan ederken, Ali b. Osman el-Üşî'nin (ö. 575/1179 [?]) *Bed'ü'l-emâlî* ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) *Bahru'l-keâm*'ından ilgili kısımları iktibas eder.⁷³

⁶⁵ eş-Şuarâ 26/218-219.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, şrh. ve haz. Muhibbüddin el-Hatîb vd. (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980), “Menâkıb”, 23.

⁶⁷ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihayn*, 2/672; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şer'a*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 5/489.

⁶⁸ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 91b.

⁶⁹ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 92b.

⁷⁰ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 94b.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/24.

⁷² Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 95a-b.

⁷³ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 99b-100a.

Bunun devamında, konuyla alakalı bir bahis olmak üzere, aklın mûcib illet, yani mükellefiyeti vacip kılan bir sebep olup olmadığı konusundaki mezhebî ayrışmalara değinmesi de ilgi çekicidir. Mu'tezile nezdinde aklın, mutlak ve kesin biçimde, hasen gördüğü şeyleri vacip, kabih gördüklerini ise haram kılacak, şer'î illetlerin de üstünde bir otoriteye sahip olduğunu, Eş'arîler'e göre ise çocuk ve dağ başında yaşayıp tebliğ'e muhatap olmamış kimsenin mâzur olduğunu kaydetmektedir.⁷⁴ "Hanefiyye"nin görüşünü de her ne kadar akıl potansiyel sahibi ve ehliyetin sübutu için yeterli olsa da aklî verilerde hata olabileceği, bunun için de belli bir tecrübe ve idrak seviyesine ulaşacak bir ömür yaşamanın ya da bir irşad ve tenbih gibi kişiyi marifete götürecektir bir ilave unsurun olması gerektiği şeklinde vermektedir.⁷⁵ Bu takririn sonunda, Ehl-i sünnet ve'l-cemaate göre fetret ehli olup büluğa ermeyenler ya da büluğa erse de akıllarıyla yaratıcının varlığı ve birliğini istidlal etmeyenlerin ittifakla kurtuluşa ereceklerini, büluğa erip küfür ve imandan birine itikat etmeyen ya da küfre itikat edenlerin ise Hanefî âlimlerine göre azap göreceklerini kaydeder.⁷⁶ Burada göze çarpan bir husus, Hz. Peygamber'in ebeveyni için bu kurtuluş gerekçelendirmesinin kullanılmamasının evlâ olduğunu ve bundan sonra zikredeceği iki tarihten birinin tercih edilmesi gerektiğini söylemesidir⁷⁷ ki bu, fetret ehli hakkında Ebû Hanîfe doğrultusunda şekillenen Hanefî/Mâtürîdî görüşü tercih ettiği anlamına gelmektedir.

Ebeveynin kurtuluşa erdiği kanaatinin bir diğer dayanağı olan, onların ataları Hz. İbrâhim'in dini üzere olduklarını işlediği kısımda Nûh b. Mustafa, tutarlı bir mantık örgüsü içerisinde, Hz. İbrâhim'in duası⁷⁸ bereketine onun neslinden fitrat dini üzere kulluk edenlerin hep var olageldiğini, "[O,] Namaza kalktığında, seni ve secde edenler arasında yer aldığını görür."⁷⁹ âyetinde dile getirilen "secde edenler arasında yer alma"nın soyun peygamberden peygambere intikalini ifade ettiğini, en nihayet Câhiliye döneminde bu inanca sahip -isimlerini de verdiği- bir kısım insanların olduğunu, Hz. Peygamber'in ebeveyninin de bunlar arasında olmasına mâni bir durum bulunmadığını belirtir.⁸⁰

Nûh b. Mustafa'nın ebeveyn-i Resûl'ün necâtını kabul ederken, kendisinin de kişisel olarak benimsediği dayanak noktasının, "ebeveynin diriltirilip Hz. Peygamber'e iman ettikten sonra tekrar ruhlarının kabzedilmiş olması"na dair rivayetler⁸¹ olduğu anlaşılmaktadır. Esasen bu temellendirmeyi yapabilmek, söz konusu rivayetlerin şu ya da bu şekilde delâlet özelliği taşımasına bağlıdır. Kendisi de bunun bilincinde olarak, âlimlerin ekseriyetine göre bu meyandaki hadis/ler zayıf olsa da örneğin İbnü'l-Cevzî'nin iddia ettiği⁸² gibi mevzu olmadığını, ayrıca zayıf

⁷⁴ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 100a-b.

⁷⁵ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 100b-101a.

⁷⁶ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 101a-b.

⁷⁷ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 101b.

⁷⁸ Müellifin aktardığı âyetler için bk. el-Bakara 2/126; İbrâhim 14/35.

⁷⁹ eş-Şuarâ 26/218-219.

⁸⁰ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 102b-103a, 105a.

⁸¹ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman İbn Şâhîn el-Bağdâdî, *Nâsihu'l-ḥadis ve mensûhuhû*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1988), 489-490; Kurtubî, *Kitâbü't-Tezkire bi-ahvâli'l-mevtâ ve ulûmi'l-âhire*, thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425 H), 1/136-142.

⁸² Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/284.

hadislerin de fezail ve menâkıb hususlarında birer veri olarak kullanılabilceğini belirtir.⁸³ Muhtelif âlimlerin, böyle bir diriltme hadisesinin aklen ve şer'an imkânsızlık arz etmemesi, Allah'ın kudreti, peygambere istediği lütfu ve bu bağlamda sair peygamberlerinkinin emsali mucizeler vermesinin mümkün oluşuna dair görüşleri üzerinden ebeveynin ihyâsının da gerçekleştiğini teyit çabası sergiler.⁸⁴ Maamâfih bu noktada ebeveynin ihyâ edilip imana ermeleri iddiasına gelecek çok temelli bir itirazın farkındadır. Kendi ifadesiyle, Allah'ın beyanı ve ümmetin icmâ ile ölümden sonraki imanın fayda etmeyeceği ortada iken, ebeveyn-i Resûl'ün bu tarzdaki imanının kurtarıcı olduğu nasıl söylenebilecektir? Buna cevabı, söz konusu hükmün genelliğine, mucize ve keramet nevinden hâllerin bir istisna teşkil edeceği, ebeveynin diriltilmesinin de Hz. Peygamber'e mahsus olağanüstü hâller (*hâşâ'is*) kabilinden olduğudur. Bu beyanını destekleme amacıyla ebeveynin ihyâsını Hz. Yûnus'un kavmi azapla karşılaşmış iken onların iman ve tevbesinin Allah tarafından kabulüne kıyas etmektedir.⁸⁵ Bu, istisnâ durumların olabileceğini ortaya koymak açısından bir anlam ifade etse de "ölümden sonra diriltirme" ortak paydası olmadığı için kıyasın doğru ve geçerli olmadığı söylenebilecektir. Bunun yanı sıra ilgili âyette helak anında iman ve tövbenin kabul edildiği tek istisna örneğin Yûnus kavmi olduğu da açıkça ifade edilmektedir.⁸⁶ Buna rağmen Nûh b. Mustafa'nın söz konusu kıyasa yönelmesi, onun nezdinde ihyâ argümanının ebeveyn-i Resûl'ün kurtuluşa erdiği tezini savunmadaki merkezî rolünü göstermektedir. Ebeveynin ihyâsını kabul etmenin getireceği bir diğer zorluk da ecelin değişmesi meselesidir. Nûh b. Mustafa'nın buna cevabı da ecelin bitmesiyle gelen ölümden sonra imanın söz konusu olamayacağı, ancak ecel bitmeden ölüm geldi ise tekrar diriltilip imana ermenin mümkün olduğudur. Bu hususta Ashâb-ı kehf örneğine müracaat eder. Onların âhir zamanda diriltilecekleri, hac yapacakları, kendilerine bir ikram ve teşrif olmak üzere bu ümmetin bir ferdi kılınacakları şeklindeki rivayet⁸⁷ ile "Ashâb-ı kehf, mehdînin yardımcılardır."⁸⁸ hadisini dayanak gösterir. Buna kıyasen, onun ifadesiyle, Allah'ın Hz. Peygamber'e bir ikram olmak üzere ebeveynini ecelleri gelmeden öldürüp sonra dirilterek kalan ömürlerini imana ulaşmak için kullandırmış olması mümkündür.⁸⁹

Risâlenin ikinci ana bölümü ebeveyn-i Resûl'ün kurtuluşa ermediği iddiasının dayanakları ile bunlara verilen cevapları muhtevidir. Bu iddianın sahiplerinin en güçlü delil olarak Hz. Peygamber'in, anne ve babasının cehennemde olduğunu ya da annesi için istiğfarda bulunmayı isteyip Allah tarafından buna müsaade edilmediğini belirttiği rivayetlere dayandığını söyleyen Nûh b. Mustafa, bu hadislerin, kurtuluşa delâlet eden naslarla çelişik olduğu için tevil edilmesi gerektiği kanaatindedir.⁹⁰ Bunun yanı sıra, hadislerin farklı rivayetlerinde ibare farklılıkları

⁸³ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 106a.

⁸⁴ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 106a-107a.

⁸⁵ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 107a.

⁸⁶ Yûnus 10/98.

⁸⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 6/504.

⁸⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 6/503; Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 16/68.

⁸⁹ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 107a-b.

⁹⁰ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 108a.

bulunduğu, söz konusu hadislerin “Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.”⁹¹ âyetinin nüzulünden veya ihyâ hadisesinden önce varit olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in o andaki bilgisini yansıttığı, hadislerin mürsel ya da munkatı olduğu, senedlerinde problem bulunduğu, bu hadisleri sahih olarak değerlendiren âlimlerin bu değerlendirmelerinde mütesahil davrandıkları gibi gerekçelerle delâletlerinin zayıf olduğunu savunmaktadır.⁹² Ona göre, bu rivayetlerin peygamber tebliğine muhatap olunmadığı takdirde azap edilmeyeceğini bildiren âyetle neshedildiği şeklinde muhtasar bir cevap vermek mümkündür ve bir kısım âlimler de böyle bir kestirme çözümü tercih ederek rivayetleri tartışma ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak böyle bir cevap sadece ebeveyn-i Resûl’ün fetret ehli olduğunu ve fetret ehlinin de kurtuluşa erdiğini benimseyenler açısından geçerli olabilecektir. Ebeveynin fetret ehli değil hanîf olduklarını ya da fetret ehlinin [iman etmedikleri takdirde] kurtuluşa ermeyeceklerini savunanlar için böyle bir kestirme hüküm bir anlam ifade etmeyecektir. Bu ifadeleriyle zımnen fetret ehli hakkında Hanefî/Mâtürîdî görüşü benimsediğini ortaya koyan Nûh b. Mustafa, ebeveynin kurtuluşa ermediğine ilişkin öne sürülen delilleri bu yüzden ayrıntılı biçimde tartışmak ve reddetmek durumunda kaldığını belirtmektedir.⁹³

Nûh b. Mustafa, risâlenin hâtîme kısmında, bu tarz risâlelerde mutad olduğu üzere, Hz. Peygamber’e eziyet etmenin hükmü üzerinde durmaktadır. Esasen başka müelliflerde olduğu gibi onun açısından da ebeveyn-i Resûl’ün ehl-i necât olduğu görüşünü savunmanın temel saiklerinden birisinin bu olduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda, peygamberler ve özelde Hz. Peygamber hakkında nakisa ifade edecek beyanlarda bulunmaktan, bunun da ötesinde, Kur’ân’da açıkça nehyedilen Peygamber’e eziyet vermekten imtina edilmesinin zorunluluğuna dair tespitler ortaya koymakta ve birtakım rivayetlerle bu hususu teyit etmektedir.⁹⁴ Kemalpaşazâde’nin ebeveyn-i Resûl risâlesindeki “Müslüman’a düşen, Peygamberimiz’in soyunun şerefine herhangi bir şekilde halel getirecek beyanlardan sakınmaktır. Ebeveyninin şirk üzere olduğunu söylemenin, onun temiz soyunun şerefine halel getirmek olduğu son derece açıktır.”⁹⁵ beyanını aktarması, bu tavrın somutlaşan örneğidir. Hz. Peygamber’in ebeveyni hakkında görüş beyan eden kimseye, amaç ve ifade tarzı doğrultusunda uygulanacak hükümleri ortaya koyduktan sonra tekrar ihyâ meselesine dönerek bu hadisin inkâr edilemeyeceğini, zira Hz. Peygamber’in Allah nezdindeki değerine kıyasla ebeveynin diriltilmesinin bir hiç mesabesinde olduğunu, bir yandan da teşvik ve sakındırma amaçlı hususlarda hadisin sahih veya zayıf olmasına itibar edilmeyeceğini belirtmektedir.⁹⁶

Nûh b. Mustafa risâlesini Süyûtî’nin *Mesâlikü’l-ḥunefâ*’sından uzun bir iktibas ve bunun tercümesiyle sonlandırmaktadır. Bu kısımda ebeveynin kurtuluşa ermediğine dair bilginin Müslim’in *Şaḥîḥ*’indeki bir hadiste yer aldığı ve dolayısıyla aksinin söylenemeyeceğini iddia eden

⁹¹ el-İsrâ 17/15.

⁹² Nûh b. Mustafa, *Ravzatü’ş-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 108b-113a.

⁹³ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü’ş-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 113b-114a.

⁹⁴ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü’ş-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 114a-115b.

⁹⁵ Şemsüddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *Risâle fi ḥaḳkı ebeveyni’n-Nebî (Mecmû’u resâ’ili’l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ senete 940 h. içinde)*, thk. Abdülcevâd Hammâm, der. Muhammed Hallûf el-Abdullah (İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 2018), 5/361-362.

⁹⁶ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü’ş-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 116a.

muhatap dört amelî mezhepten hangisine mensup ise, onun, kendi mezhebinde *Şahîhâyn*'daki hadislere muhalif birtakım uygulamalar örnek gösterilerek ilzam edileceğine dair örnekler yer almaktadır.⁹⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Nûh b. Mustafa *Ravzatü's-şafâ*'nın telif gerekçesini *Mürşidü'l-hüdâ*'yı ihtisar etmek olarak dile getirirse de konuya ilgi duyması ve telife yönelmesinde başka saiklerin de rol oynadığı söylenebilecektir. Başlangıçta ifade edildiği üzere meselenin itikadî olarak tartışılmasının önemli sebeplerinden birisi, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'deki beyanı olmuştur. Çok yönlü bir âlim olması yanında Ebû Hanîfe ve mezhebini savunma adına *el-Kelimâtü's-şerîfe fi tenzîhi Ebî Hanîfe* adıyla bir eser yazacak derecede öne çıkan Hanefî fakihî kimliği ile Nûh b. Mustafa'nın da telifinin gerekçelerinden birisinin bu olması kuvvetle muhtemeldir.⁹⁸ Risâlesinde buna doğrudan bir atıfta bulunmamakla birlikte, *Terceme-i Milel ve Nihal*'inin ebeveyn-i Resûl'e ilişkin kısmında “Ebû Hanîfe'nin (müellifin ifadesiyle “İmâm-ı a'zam hazretlerinin”) ‘ebeveynin küfür üzere öldükleri’ ifadesinin, onların sonradan Allah Teâlâ tarafından ihyâsına mâni bir durum olmadığı, küfür üzere ölüp, sonradan Allah'ın Hz. Peygamber'i teşrif amaçlı onları diriltmesinin ve imana gelmiş olmalarının mümkün olduğu” şeklindeki ifadesi⁹⁹ bu tespiti teyit eder mahiyettedir. Esasen necât görüşünün, pek çok müellif tarafından en zayıf delil olarak değerlendirilen ihyâ olgusu üzerinden savunulmasının evlâ olduğunu söylemesi¹⁰⁰ ve büyük ölçüde bunun üzerinden kanaatini temellendirmesi, “ebeveynin diriltirme suretiyle iman ederek kurtuluşa erdiklerini” söyleyenlerin aslında onların “küfür üzere öldüğünü” de zımnen kabul etmiş kimseler olmalarıyla irtibatlıdır. Bu tercihle Nûh b. Mustafa, Ebû Hanîfe'nin “Resûlullah'ın ebeveyni küfür üzere öldüler.” ifadesinin, onların son tahlilde kurtuluşa erdikleri hükmüyle çelişmediğini zımnen ortaya koyabilmekte ve böylelikle bir yandan Ebû Hanîfe otoritesini kabullenip, bir yandan da onun bu vecheden tartışılır olmasının önünü alabilmektedir. Onun, ebeveynin kurtuluşunu “fetret ehli olmaları” ile açıklamaya sıcak bakmaması, fetret ehli konusunda Hanefî/Mâtürîdî yaklaşımı benimseyerek bu hususta bu çizginin âlimlerine atıflar yapması ve “peygamber gönderilmediği müddetçe azap edilmeyeceği”ne dair âyetlere verilen cevapları zikretmesi, mezhebî aidiyet ve kimliğini muhafazasının birer göstergesi olarak kaydedilmelidir.

Nûh b. Mustafa'nın bir yandan da Halvetîliğe intisaplı bir sûfi olması göz önünde bulundurulduğunda, telifinin bir saikin, nûr-i Muhammedî düşüncesi olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir. Ebeveynin ehl-i necât olduğu kanaatindeki pek çok müellif tarafından istimal edilen nûr-i Muhammedî anlayışına Nûh b. Mustafa doğrudan atıfta bulunmamaktadır. Ancak risâlesinin hamdele kısmında Hz. Peygamber'in “soy temizliği ile sair insanlardan seçkin kılındığı”nı¹⁰¹ dile getirmesi, takallüb âyeti¹⁰² ve “Devirden devire/nesilden nesile âdemoğulları

⁹⁷ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 116b-119b; krş. Süyûtî, *Mesâlikü'l-hunefâ fi vâlideyi'l-Muşafâ*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb (Kahire: Dâru'l-Emîn, 1993), 82-84.

⁹⁸ Onun, mübalağalı bir ifadeyle “zamanının Ebû Hanîfesi” olarak tanımlandığı da kaydedilmelidir; bk. Yûsuf Efendi (?), *Terceme* (Halet Efendi ve Eki, 70-06), 107a.

⁹⁹ Nûh b. Mustafa, *Terceme-i Milel ve Nihal*, 100-101.

¹⁰⁰ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 101b.

¹⁰¹ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 91b.

¹⁰² eş-Şuarâ 26/218-219.

soylarının en temizinden naklolundum.”¹⁰³ hadisi ile Hz. Peygamber’in nesebinin temiz oluşuna vurgu yapması, salvele kısmında da Hz. Peygamber’in latif unsurunun âdemoğullarının yaratılışı için bir illet teşkil ettiğini söylemesi¹⁰⁴ bu hususta kuvvetli birer karinedir.¹⁰⁵ Nûh b. Mustafa’nın yaşadığı dönemde kendisi gibi Halvetî olan Sivâsîler ile Kadızâdeliler arasındaki tartışmaların zirveye ulaştığı, Abdülehad en-Nûrî’nin (ö. 1061/1651) bu bağlamda ebeveyn-i Resûl’e ilişkin risâlesini kaleme aldığı göz ardı edilmemelidir. Nûh b. Mustafa’nın yaşadığı bölgeye tartışmanın yansması ya da İstanbul seyahati esnasında tartışmanın boyutlarına vâkıf olmasının, onun meşrepdaşları yanında konumlanacak tarzda bir risâle telifine zemin teşkil etmiş olması da muhtemeldir.¹⁰⁶ Bununla birlikte Nûh b. Mustafa’da örneğin Abdülehad en-Nûrî’de¹⁰⁷ olduğu gibi ayrıntılı ya da sistemleşmiş bir nûr-i Muhammedî merkezli anlatı olmadığını da belirtmek gerekir. Bu durum, yukarıda ifade edildiği üzere ihyâ meselesini merkeze alması dikkate alındığında, baskın “ilmî” kimliğinin sûfilik değil Hanefilik olmasından kaynaklanmış olsa gerektir.

Bütün bu tarihsel, mezhebî ve fikrî arka plan kaynaklı, bağlamsal ya da kişisel ilişkiler kaynaklı gerekçelerin yanında, daha önce ifade edildiği üzere, Nûh b. Mustafa’nın risâlesinin telifinde esasen bütün ebeveyn-i Resûl risâlelerinde söz konusu olan Hz. Peygamber’e karşı edeb ve hürmeti muhafaza ve ona eziyet vermeme kaygısının da bir saik olduğu açıktır. Nitekim bu hassasiyetler ebeveynin küfür üzere öldüğü ya da ehl-i necât olmadığını savunanlar tarafından da gözetilmektedir. Örneğin İbrâhim el-Halebî, meselenin avama indirilmemesi ve onlar nezdinde tartışma konusu yapılmamasını salık verdikten sonra son tahlilde, “ebeveyn-i Resûl’ün kâfirlerin bir örneği olarak verilmemesi gerektiğini”, nitekim kendisinin de risâlesi boyunca ebeveyn-i Resûl’e dair açık bir şekilde bu tarzda özel nitelemede bulunmamaya dikkat ettiğini söylemektedir.¹⁰⁸ Ebû Hanîfe otoritesine dayanarak ve bunun, Hanefî olmanın bir gereği olduğu iddiasıyla¹⁰⁹ ebeveyn-i Resûl’ün “küfür üzere öldükleri” görüşünün en tavizsiz savunucusu olan Ali el-Kârî de (ö. 1014/1605) rivayetlere dayanarak ebeveyn hakkında edeb sınırlarını aşmadan “küfür üzere öldükleri” görüşüne sahip olmakla ebeveyn hakkında pervasızca konuşmak ve onlara lânet etmenin farklı şeyler olduğuna vurgu yapmakta ve ikincisinin yanlış olduğunu

¹⁰³ Buhârî, “Menâkıb”, 23.

¹⁰⁴ Nûh b. Mustafa, *Ravzatü’ş-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 91b.

¹⁰⁵ *Mürşidü’l-hüdâ*’daki benzer ifadeleri için bk. Nûh b. Mustafa, *Mürşidü’l-hüdâ* (Hamidiye, 390), 1b.

¹⁰⁶ Kâtib Çelebi’nin konuya müstakil bir bahis açmasının da (Kâtib Çelebi, *Mizânü’l-hak*, 14-19) gösterdiği üzere Hızır meselesi Kadızâdeliler-Halvetîler mücadelesinin vücut bulduğu alanlardan birisidir. Büyük ölçüde ibnü’l-Arabî (ö. 638/1240) kaynaklı ve merkezli, *Fuşûşu’l-hikem* üzerinden içeriklenen Hızır’ın kimliği meselesi Memlükler döneminden itibaren tepki ve refleks konusu olmuş, Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı’ya intikal ederek üzerine özel bir literatür oluşmuştur; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 250. Bu tartışmada Kadızâdeliler’in, Hızır’ın hayatta olmadığı kanaatini benimsedikleri anlaşılırken, Sivâsîler tam aksi istikamette eserler kaleme almış ya da eserlerinde aksi görüşü savunmuştur; Muhammet Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 105; Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2016), 148. Nûh b. Mustafa’nın, kendi beyanıyla, Hızır’ın diri olup olmadığı, abdâl, nüceba, evtâd ve aktâbın aslının olup olmadığı sorulması üzerine kaleme aldığı eserinde her iki tarafın da görüş ve delillerini ortaya koyup tartışarak, âlimlerin ekseriyetinin Hızır’ın hâlâ hayatta olduğu, azınlığın ise öldüğünü savunduğunu belirtmesi, hem onun Kadızâdeli-Sivâsî tartışmalarının gündemini takip ettiği, hem de bir yandan bu hususta tarafını ortaya koyduğunu göstermektedir; bk. Nûh b. Mustafa, *el-Ğavlü’-d-dâl*, 26-58.

¹⁰⁷ Abdülehad en-Nûrî, *Te’dîbü’l-mütemerridîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5293), 307a-315a.

¹⁰⁸ İbrâhim el-Halebî [?], *Risâle fi şerefi’l-Ğuraşi Nebiyyinâ* (Yazma Bağışlar, 2061/2), 75a.

¹⁰⁹ Ali el-Kârî, *Edilletü mu’teğadi Ebî Hanîfe*, 5/498.

belirtmektedir. Onun ifadesiyle, son tahlilde ebeveyni Allah'ın rahmetinden tard etmek kişilere düşen bir şey değildir; onların azabının hafifletilmesi için dua ve durumlarını Allah'a havale etmek gereklidir. Ümmetin babası olmak haysiyetiyle Hz. Peygamber'in kemal-i hürmete lâyık olmasının yanında ebeveyni lânet etmek toplumda fesada da yol açacaktır.¹¹⁰ Kâtib Çelebi'nin, âlimler nezdinde mesele tartışılabilir olsa da avama düşenin bu konuyu mevzubahis etmemek, hüsnüzan ile yaklaşım “zayıf rivayetlere göre ebeveynin mümin olmaları umulur” demek ve onlar hakkında edebi terk edip kâfir lafzını kullanmaktan kesin biçimde geri durmak olduğu beyanı¹¹¹ bunun bir diğer örneğidir.

Nûh b. Mustafa'nın *Mürşidü'l-hüdâ'sının*, onun bizzat ifade ettiği üzere Şemseddin eş-Şâmî'nin *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd* isimli eserinin ebeveyn-i Resûl ile ilgili kısmının Süyûtî'nin *Mesâlikü'l-hunefâ'* ve *ed-Düreru'l-kâmine'sinden* iktibaslarla zenginleştirilmiş bir tercümesi mahiyetinde olduğu göz önünde bulundurulursa, *Ravzatü's-şafâ'*nın tespit edilebilen ilk müstakil Osmanlı Türkçesi ebeveyn risâlesi olduğunu söylemek mümkündür.¹¹² Bu eserin, “büyük ölçüde Süyûtî'nin *Mesâlikü'l-hunefâ'* sının bir özeti gibi” olduğu tespiti¹¹³ ise kısmen indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. *Ravzatü's-şafâ'*nın, ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğu görüşünü ele alan birinci bâbının, Süyûtî'nin eserinin tamamına yayılan planı takip ettiği doğrudur. Ancak Süyûtî'nin *Mesâlik*'i bütünüyle bu görüşün ispatına hasredilmişken, *Ravza'*da sadece birinci bâb bu içeriktedir. *Ravza'*da ebeveynin ehl-i necât olmadıkları görüşünü ve bunun eleştirisini içeren ikinci bâb ile Hz. Peygamber'e eziyetin hükmü gibi konuları ihtiva eden hâtime, Nûh b. Mustafa'nın eserini *Mesâlik*'ten ayıran kısımlar olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca Süyûtî, ebeveyn-i Resûl'ün necâtını savunanların dayanaklarından birisi olan “onların fetret ehli olduğu” görüşünü izah sadedinde kendi mezhebî aidiyeti doğrultusunda Eş'arî/Şâfiî âlimlerin görüşlerini aktarırken, Nûh b. Mustafa'nın görüşleri serdetmenin yanında fetret ehlinin kurtuluşa ermesi konusundaki ihtilaflara da değinmesi ve bu noktada Hanefî/Mâtürîdî bir yaklaşım sergilemesi onu Süyûtî'den ayıran hususlardandır. *Ravza'*nın “gerek içerik ve gerekse tasnif açısından orijinal olmaktan ziyade –birkaç eser hariç– büyük ölçüde Süyûtî'nin risâlelerinden derleme bir eser hüviyetinde” olduğu yargısı¹¹⁴ ise nispeten kabul edilebilirdir. Ancak bu görünüm, Süyûtî'nin ebeveyn-i Resûl literatürüne altı müstakil risâle ile yaptığı katkı göz önünde bulundurulduğunda garip karşılanmamalıdır. Zira öncelikle Süyûtî konuya ilişkin hemen her türlü rivayeti derleyip eserlerine dercettiği için ondan sonra tam anlamıyla orijinal ve onun eserlerinden mutlak bağımsız bir ürün ortaya koymak neredeyse imkânsızdır. Başka bir deyişle Süyûtî ile birlikte konuya ilişkin malzemenin çerçevesi ve sınırları büyük ölçüde belirlenmiş ve söz konusu veriler bir kadr-i müşterek oluşturacak kadar kemikleşmiştir. Bu anlamda Süyûtî, sonraki ebeveyn-i Resûl risâlelerine veri –ve bazı eserler için yaklaşım tarzı ve istidlal biçimleri– açısından kaynaklık

¹¹⁰ Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe*, 5/500.

¹¹¹ Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 59.

¹¹² Kataloglarda Vecdî Ahmed Efendi'ye nispetle *Risâle fi hakkı ebeveyi'r-Resûl* adıyla müstakil bir risâle olarak gösterilen Osmanlı Türkçesi metin, aslında Nûh b. Mustafa'nın *Terceme-i Milel ve nihal*'inin Ehl-i sünnet itikadının delillerine hasrettiği ikinci faslının ebeveyn-i Resûl'e ilişkin kısmının müstakil bir istinsahından ibarettir; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 96/13, 142a-144b.

¹¹³ bk. Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu*, 253; Ceyhan – Musakhanov, “Osmanlı Süflerinin Ebeveyn-i Resûl Risâleleri”, 64.

¹¹⁴ bk. Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu*, 253.

etmiştir. *Ravzatü's-şafâ* da belli yönleri itibariyle bu hususun bir istisnası değildir. Maamâfih her şeyden önce Nûh b. Mustafa'nın onunla müştereken necât görüşünü savunmakla birlikte, yukarıda ifade edildiği üzere mezhebî kimliklerindeki farklılaşma sebebiyle ondan ayrıştığını belirtmek gerekir. Ayrıca konuları ele alırken muhtelif yerlerde "fâide" ve "tenbîh" şeklinde başlıklar açarak kelime ve ibarelerin anlamlarını vermesi, delil getirilen âyetler ile hadisler hakkında bazı lugavî/nahvî tahlillerde bulunması,¹¹⁵ mürsel, mu'dal, munkatî hadislerin tanımı, farklı mezheplere göre delil teşkil etme şartları gibi hadis ve usul bilgilerine,¹¹⁶ aklın mâhiyeti, delâlet otoritesi, fetret ehlinin durumu hakkındaki mezhebî ayrışmalar gibi kelâmî,¹¹⁷ fetret ehli olarak imana ermeyen kimsenin öldürülmesi hâlinde kısas, diyet, tazmin gerekip gerekmeyeceği gibi fikhî tartışmalara¹¹⁸ yer veriyor olması hem müellifin muhtelif ilim dallarındaki yetkinliğini gösteren hem de eseri emsallerinden ayrıcalıklı ve orijinal kılan hususlardır. Ayrıca belirtmek gerekir ki her ne kadar kendisi *Ravza'yı Mürşidü'l-hüdâ'yı* ihtisar ile ortaya koyduğunu söylese de hem tertip hem de orada olmayan bazı veri, tespit ve tartışmaların *Ravza'da* bulunması sebebiyle bunu salt diğer eserin bir özeti olarak görmek de isabetli olmayacaktır.

Nûh b. Mustafa'nın, günümüze ancak tek nüsha hâlinde ulaşabilen, Osmanlı Türkçesi ile telif edilmiş olmak hasebiyle türünün ilk örneğini teşkil eden risâlesinin geniş bir dolaşım alanı elde edemediği anlaşılmaktadır. Bu durum muhtemelen onun çok velud bir müellif ve eserlerinin çok sayıda olması ile aynı konuda telif ettiği *Mürşidü'l-hüdâ'nın* çok daha hacimli bir eser olup fazla sayıda nüsha ile yaygınlık kazanması ve bu sebeple *Ravzatü's-şafâ'nın* bir anlamda onun gölgesinde kalmasından kaynaklanmıştır. Belki yine aynı sebeplerle biyo-bibliyografi müelliflerinin de nazarı dikkatinden kaçmak gibi bir talihsizliğe mâruz kalmış ve en nihayet modern literatürde başka bir müellife nispetle kayda geçirilmiştir.

¹¹⁵ ör. bk. Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 93b-94a, 95b, 97b, 99a, 114b.

¹¹⁶ ör. bk. Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 108b, 110b-112a, 114b.

¹¹⁷ ör. bk. Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 95a-b, 99b-100a, 101b-102a.

¹¹⁸ bk. Nûh b. Mustafa, *Ravzatü's-şafâ* (Bağdatlı Vehbi, 115), 100b-101a.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî. *el-Müsned*. 6 cilt. Kahire: y.y., 1313 H.
- Akçay, Mustafa. *H. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne- Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 1-27.
- Akpınar, Muhammet Raşit. *Kadızedeliler ve Sivâsiler Tartışması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Ali el-Kârî, Molla Ebû'l-Hasen Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fi ebeveyi'n-Nebî*. thk. Muhammed Târik Mağribiyye. *Mecmû'u resâ'ili'l-'Allâme el-Mullâ 'Alî el-Kârî*. der. Muhammed Hallûf el-Abdullah. 5/451-501. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2016.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin. "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002/1), 25-56.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki - Muhibbüddin el-Hatîb. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ayğın, Fadıl. "Osmanlı Dönemi Nübüvvet Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 133-174.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyin b. İsmail Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281 H.
- Azamat, Nihat. "İbrâhim Gülşenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Azm, Cemîl b. Mustafa b. Muhammed Hâfız. *Ukûdü'l-cevher fi terâcimi men lehüm hamsüne taşnifen fe-mi'e fe-ekser*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Ehliyye, 1326 H.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşâru'l-muşannifin*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bahâeddinzâde, Molla Muhyiddin Mehmed. *el-Şavli'l-faşl şerhu'l-Fıkhî'l-ekber li'l-îmâmi'l-a'zam Ebî Hanîfe*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1990.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*. nşr. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsiler*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2016.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 4 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâhih*. şrh. ve haz. Muhibbüddin el-Hatîb vd. 6 cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şî't-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Bulut, Halil İbrahim – Küllü, Cebrail. “Şeyh Müfîd'in Ebû Tâlib'in Dinî Konumuna Dair Görüşleri”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 754-779. <https://doi.org/10.18403/emakalat.900481>
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 H.
- Ceyhan, Semih. “Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resûl Literatürüne Kazandırdığı Perspektif”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. 653-685. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Ceyhan, Semih – Orkhan Musakhanov. “Osmanlı Sûfîlerinin Ebeveyn-i Resûl Risâleleri”. *Rûhu Pak Cediti Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi (İnceleme-Metin)*. mlf. Abdülehad Nûrî. 50-78. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mehmed IV [AE.SMMD.IV]*, No. 8, Gömlek No. 827.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Cevdet Adliye [C.ADL]*, No. 9, Gömlek No. 570.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Fıkhü'l-ekber*. Ankara: Milli Kütüphane, 1318/3, 53b-54b. *Fihristü'l-kütübü'l-'Arabîyye el-mahfûza bi'l-Kütübhâneti'l-Hıdvîyye el-Mışriyye el-kâ'ine bi-Serâyî Derbi'l-cemâmîz bi-Mışri'l-mahrûseti'l-mu'azziye*. 7 cilt. Kahire: Matbaatü's-Şeyh Osman Abdürrâzık, 1305-1310 H.
- Gevrekzâde Hasan Efendi (çev.), *Terceme-i Risâle-i Dağîstânî fi hakkı ebeveyni'l-muhteremeyn*. mlf. Ali b. Sâdık b. Muhammed ed-Dağîstânî. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1859.
- Gömbeyaz, Kadir. “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi”. *Bilimname* 38/2 (2019), 57-81. <https://doi.org/10.28949/bilimname.592278>
- Gömbeyaz, Kadir. “İbnü'l-Cezerî'ye Nispet Edilen Ebeveyn-i Resûl Risalesi Üzerine Birtakım Mülâhazalar”. *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu 01-04 Kasım 2018/Bursa*, 907-922. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Halebî, İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim. *Risâle fi haqqı ebeveyi'r-Resûl*. thk. Ebû'l-Berâ' Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ el-Medenî. Kahire: Dâru'l-Meâric, 2008.

Halebî, İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim (?). *Risâle fi şerefi'l-Kıraşi Nebiyyinâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2061/2, 73a-75a.

Husayn, Nebil A. "Treatises on the Salvation of Abû Tâlib". *Shii Studies Review* 1 (2017), 3-41. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340001>

İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi haqqı ebeveyi'n-Nebî*. thk. Abdülcevâd Hammâm. *Mecmû'u resâ'ili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ senete 940 h*. der. Muhammed Hallûf el-Abdullah. 5/345-362. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.

İbn Şâhîn, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.

İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin Mehmed b. Molla Kâsım el-Amâsî. *İnbâ'ü'l-ıstıfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 405/4, 79b-109b.

İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin Mehmed b. Molla Kâsım el-Amâsî. *İnbâ'ü'l-ıstıfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin, 484, 1a-52b.

Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken - Dört Osmanlı: Yeniçeri, Derviş, Tüccar ve Hatun*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünnîliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.

Karaduman, Hicret. "Nûh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) *Tuhfe-i Zâkirîn* Namlı Eserinde Tasavvufî Muhteva". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 441-466. <https://doi.org/10.17120/omuifd.809190>

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. M. Şerefeddin Yalçın - Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-eḥak*. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi 1280 H.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Koç, Mustafa. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un İç Tarihi - Fatih*. 5 cilt. İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Kummî, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh. *el-İ'tikâdât*. thk. İsmâüddin es-Seyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 H.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 22 cilt. 2. bs., Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *Kitâbü't-Tezkire bi-ahvâli'l-mevtâ ve 'ulûmi'l-âhire*. thk. Sâdik b. Muhammed b. İbrâhim. 3 cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425 H.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayer – Seyit Ali Kahraman. 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Memduhoğlu, Adnan. “İlmihâl Edebiyatının Tarihi Serencâmı”. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 20/66 (2016), 21-49.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşkî. *Hulâşatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*. 4 cilt. Kahire: y.y., ts.
- Muînüddin el-Miskîn Muhammed Emîn b. Şerefiddin el-Hâc Muhammed el-Ferâhî el-Herevî. *Me'âricü'n-Nübüvve Tercemesi (Delâ'il-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâ'il-i Fütüvvet-i Ahmedî* adıyla). çev. Altıparmak Mehmed Efendi. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3020.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Şaḥîḥu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955-1956.
- Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin. *Şanlı Anne-Babaya Dair (Risâle-i Vâlideyn-i Mâcideyn - Fıkh-ı Ekber Şerhi Şerefü'l-Akîde ve Diğer Risaleleri* içinde). haz. Uğur İncebilir. 209-220. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *ed-Dürrü'l-munazzam fi menâkıbi'l-İmâmi'l-a'zam*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2709, 14b-25b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *Eşrefü'l-mesâlik fi'l-menâsik*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 571-10, 148a-153a.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *Fethü'l-Celîl 'alâ 'abdihî'z-zelîl fi beyâni mâ verade fi'l-istiḥlâf fi'l-cum'a mine'l-ekâvîl*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 571-6, 99b-102b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *el-Fevâ'idü's-seniyye fi'l-mesâ'ili'd-dîniyye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1142, 1b-43a.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *el-Ḳavlü'd-dâl 'alâ ḥayâti'l-Ḥaḍır ve vücûdi'l-ebdâl*. thk. Ramazan Muhammed b. Ali es-Saftâvî. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2013.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *el-Kelâmü'l-mesûk li-beyâni mesâ'ili'l-mesbûk*. *Risâle fi'l-mesbûk* şeklinde; Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3953, 1a-5b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *el-Kelimâtü's-şerîfe fi tenzîhi Ebî Ḥanîfe 'ani't-türrehâti's-şahîfe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3617, 58b-75b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî. *Ḳütü'l-ervâḥ*. Ann Arbor: University of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 419, 29b-68b.

- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *el-Makâşidü'l-ḥasene*. Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4220, 1b-78a.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Mürşidü'l-hüdâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 428.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Mürşidü'l-hüdâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 390.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Mürşidü'l-hüdâ*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1210.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Mürşidü'l-hüdâ fi tercemeti'l-eḥâdîs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 20.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Râḥatü'l-eşbâḥ fi beyâni'l-ervâḥ*. Ann Arbor: University of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 419, 4a-22a.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Ravzatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muştafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115, vr. 91a-118b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Resûlullâh'ın Âbâ-i 'İzâmının İsimleri (Peygamberin Ecdadının Adları şeklinde)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115, 119a-122b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Risâle fi ḥaḳîkat-i nevm ve ru'yâ*. Ann Arbor: University of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 419, 23b-27b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Risâle fi ḥaḳkı ebeveyi'r-Resûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 96/13, 142a-144b.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Tenvîru beşâ'iri üli'l-elbâb bi-tefsîri deḳâ'iki Ümmi'l-kitâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115, 1b-77a.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Tuḥfetü'z-zâkirîn*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_0692_01.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî. *Zübdetü'l-keḻâm fimâ yaḥtâcü ileyhi'l-ḥâşş ve'l-âmm*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Bel_Yz_K1434.
- Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî (çev.). *Terceme-i Milel ve Niḫal*. mlf. Abdülkerim eş-Şehristânî. İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279 H.
- Nûrî, Abdülehad. *Te'dîbü'l-mütemerridîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5293. 278b-315a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Rûmî, Hakîm İshâk. *Şerḫu'l-Fıḫi'l-ekber el-müsemma Muḫtaşaru'l-ḫikmeti'n-nebeviyye*. thk. Bajazid Nicević. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Şafir, Nir. "In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800". *History of Religions* 60/1 (August 2020), 1-36. <https://doi.org/10.1086/709169>

Sînobî, İlyas b. İbrâhîm. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber (Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi içinde)*. thk. Fethi Kerim Kazanç. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Mesâlikü'l-hunefâ fi vâlideyi'l-Muşafâ*. thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ'ilü'l-makâlât*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1413 H.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Cîze: Dâru Hecr, 2001.

Tabîbzâde Mehmed Zâkir Şükrî Efendi. *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche (Mecmu'â-i Tekaya)*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1980.

Uzun, Mustafa İsmet. "Hilye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/44-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Üzüm, İlyas. "Molla Kâbız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yıldırım, Adem. "Kuruluştan Tanzimât'a Osmanlıca İlmihaller". *Kalemname (Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi)*, 4/7 (2019), 30-48.

Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ*. 2. bs. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.

Yûsuf Efendi (?). *Terceme li-şâhibi't-te'lîf ve't-taşnîf Nûh Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi ve Eki, 70-06. 104b-108b.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'*. 8 cilt. 15. bs. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



Ebû Hanîfe'nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansıması

Abû Hanîfa's View of Equality in Faith and its Reflection on Social Life

Murat AKIN

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye
Associate Professor Dr., Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak/Türkiye
murat.akin@beun.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1276-9215 | ror.org/01dvabv26

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
08 Mart 2022	08 March 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
10 Mayıs 2022	10 May 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Murat Akın).

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 (Murat Akın).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Akın, Murat. “Ebû Hanîfe'nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansıması”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 263-280. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1084663> ”

Öz

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), tarihi süreç itibarıyla ilk dönemde kelâm ilminin temel konularını ele almış ve bu konularda bid'at gördüğü fırkalar karşısında tercih ettiği görüşleri beyan etmiştir. Daha sonra kalamcılar, belirlenen bu görüşleri değişen şartlara ve zamana göre farklı argümanlarla temellendirmeye çalışmışlardır. Şüphesiz kelâm ilmi açısından Ebû Hanîfe'nin söylediği ve daha sonraki nesillere aktardığı konular içerisinde en önemlilerinden birisi de imanla ilgili olanlardır. Zira iman, inananın yaratıcısıyla kurduğu en sıkı ve köklü bir bağıdır. Birey bu bağ vesilesiyle dünyasını ve ahiretini şekillendirir. Diğer taraftan iman, içerisinde şüpheyi barındırmayıp kesinlik taşıyan bir olgudur. Bu yönüyle kişi kesin bir şekilde iman ettikten sonra inananlarla aynı kategoriye dâhil olup Kur'ân'ın ifadesiyle mümin veya Müslüman olarak isimlendirilmektedir. Zira hangi ırktan veya renkten olursa olsun aynı esaslara inandığından aynı ismi almaktadır. Müslümanların kendi içerisinde farklılaştıkları ve doğal olarak görüş ayrılıklarının arttığı bir dönemde yaşayan Ebû Hanîfe, İslâm'ın temel ilkelerine vurgu yaparak imanı ortak payda kabul etmektedir. Ebû Hanîfe bunu "imanda müsavât/eşitlik" olarak belirtmektedir. İmanın mahiyeti ile ilgili konulardaki farklılaşmanın bir neticesi olarak tartışılan imanda eşitlik meselesi, amelin imandan sayılıp sayılmamasına göre şekillenmektedir. Ebû Hanîfe, ameli imanın bir cüz'ü olarak değerlendirmedeğinden imanda eşitliği savunmuş olmaktadır. Bu görüş, daha sonraları Mâtürîdî geleneğinde birçok âlim tarafından da devam ettirilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde imanda tasdik ve kesinlik gibi konuların yanı sıra imanda eşitlik meselesi de Ebû Hanîfe'nin fikirlerine dayalı olarak şekillendiği görülmektedir. İmanda eşitlik kabul edildiğinde bir kimsenin diğerinin imanını sorgulaması ve kendi imanının diğerinden daha üstün olduğunu söylemesi engellenmektedir. Çünkü bunu bilebilecek olan sadece Allah'tır. Diğer taraftan imanda eşitlik anlayışı ile dış görünüşün ve şekilcilik, kişinin dini hayatında belirleyici olmasının önüne geçilmiş olmaktadır. Böylelikle iman eden kişi, iman ettiği halde amelinde eksiklik olan din kardeşini tekfir etmemeli ve dışlamamalıdır. Bu durum sosyal hayatta birlik ve beraberliğin sağlanmasında önemli bir etken olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin imanda eşitlik görüşü çağdaş paradigmalara göre okunduğunda onun bugüne hitap eden insan sevgisi, hoşgörüsü ve ümmetin birliğine yaptığı vurgusu açıklıkla müşahede edilmektedir. Dolayısıyla teolojik bir meselenin toplumsal hayata yansımasının da ön plana çıkarıldığı düşünülmektedir. Bu çalışma, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve günümüze ulaşan risalelerden hareketle imanla ilgili konular içerisinde "imanda eşitlik" meselesini ve bunun sosyal hayata yansımasını incelenmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tevhid, İman, Eşitlik, Ebû Hanîfe.

Abstract

Abû Ḥanîfa (d. 150/767) discussed the main issues of the science of kalâm in the first period and expressed his best views on these issues in response to the sects that he accepted as bid'ah (innovation). Later, kalâm scholars tried to justify these views by using different arguments according to the changing conditions and time. Undoubtedly, one of the most important opinions that Abû Ḥanîfa expressed and passed on to the next generations from the perspective of the science of kalâm is those related to faith. In fact, faith is the strongest and most deep-rooted bond a believer establishes with his/her Creator. The individual shapes his world and the hereafter through this bond. On the other hand, faith is a phenomenon that does not contain doubt but carries certainty. In this respect, a person is included in the same category as a believer after she has firmly believed, and is called a believer or a Muslim, as the Qur'an puts it. Because no matter what race or color he is, he takes the same name because he believes in the same principles. Abû Ḥanîfa, who lived in a time when Muslims differed among themselves and differences of opinion increased, accepted faith as a common denominator by emphasizing the common values of Islam. Abû Ḥanîfa refers to this as "equality in faith". The issue of equality in faith, which is discussed as a result of the differentiation in matters related to the nature of faith, is shaped according to whether the action is counted as part of faith or not. Since Abû Ḥanîfa did not consider deeds a part of faith, so he advocated equality in faith. This view was adopted later by many scholars in the Mâtürîdî tradition. In the Hanafî-Mâtürîdî tradition, it can be said that the issue of equality in faith as well as issues such as confirmation and certainty in faith were shaped by the opinions of Abû Ḥanîfa. When equality in faith is accepted, one is not allowed to question the faith of another and say that his/her own faith is superior to the other because only God can know it. On the other hand, the understanding of equality in faith prevents external appearance and formalism from being decisive in one's religious life. Thus, a believer cannot accuse his brother who has deficiencies in his deeds but has faith of being infidel. When Abû Ḥanîfa's view of equality in faith is interpreted according to contemporary paradigms, his emphasis on human love, tolerance, and unity of the ummah, which has validity today, can clearly be observed. Therefore, it is seen that the reflection of a theological issue on social life is stressed in his opinion. This paper aims to study the issue of "equality in

faith", one of the issues related to faith, and its reflection on social life by using the texts which are attributed to Abū Ḥanīfa.

Keywords: Kalām, Tawhīd, Faith, Equality, Abū Ḥanīfa.

Giriş

Kelâm ilminde ilk dönemden itibaren tartışılan temel konulardan birisi iman ve buna bağlı olarak iman-amel ilişkisi ve büyük günah meselesi olmuştur. Diğer taraftan kelâmında tartışılan konuların hemen hepsi de bu meseleyle bağlantılı bir şekilde ele alınmaktadır. Mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının odaklandığı hususlar da yine imanla ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Ebū Ḥanīfe'nin imanda eşitlik konusundaki görüşlerine ve bu görüşün sosyal hayata yansımına geçmeden kavramsal açıdan iman konusunu ele almak gerekir.

İman kelimesi lügatte "e-m-n" kökünden gelip tasdik etmek, kabul etmek, gönlün/kalbin huzur ve emniyete ulaşması anlamında kullanılmaktadır. İstilahta ise "Allah'tan alınıp insanlara tebliğ edilen hususların tamamını kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmektir."¹ İmanın oluşmasında, kesinlik, güven ve teslimiyet esas alınmakta şüpheye yer verilmemektedir.² Mahiyeti bakımından da iman konusu kelâm kitaplarında uzunca incelenmiş, imanın kalbin tasdiki, kalbin ma'rifeti, dilin ikrarı, kalp ile tasdik dil ile ikrar, kalp ile tasdik dil ile ikrar ve amelden ibaret olduğuna dair farklı görüşler beyan edilmiştir. İmanı kalbin bir işi olarak değerlendiren âlimler, "iman, kalbin tasdikidir" demişlerdir. Tabi burada kullanılan "kalp" ile vücudumuza gerekli besin maddelerini ve oksijeni sağlayan kanı, dolaşım sistemimiz içinde hareket ettiren, metabolizma faaliyeti sonucu oluşan artık ürünlerin dışarıya atılmasını sağlayan, vücut ısısını düzenleyen ve asit-baz dengesini koruyan bedenin bir uzvu anlamındaki organ kastedilmemektedir. Daha çok canlıların bedenindeki organdan ziyade insandaki bilgi ve düşüncenin merkezi kastedildiği belirtilmektedir.³ Bununla beraber mütekellimîn tarafından aklın insan vücudundaki yerinin kalp veya beyin olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülerek insandaki bilgi ve düşünce merkezinin mahiyeti uzunca tartışılmıştır.⁴ Bunların izahı makalenin sınırlarını aşacağından burada ayrıntıya gidilmeyecektir. Naslarda geçen akıl ve kalbin imânî boyutta işlevlerinde farklılaşmalar ve tartışmalar olmakla beraber başta Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Eş'arî (ö. 324/935-936) olmak üzere, Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğu imanın kalbin tasdiki olduğunu kabul etmiştir. Buradan hareketle iman, "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak"⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda imanın "kalbin tasdiki" olduğuna dair birçok âyet delil olarak kullanılmaktadır. Mesela "Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği

¹ Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1994), 13/21; Alî b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1439/2018), 99; Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-akâid* (İstanbul: y.y., ts.), 6.

² bk. *Kur'an Yolu* (Erişim 30 Mayıs 2021), el-Bakara 2/2; el-Hucurât 49/15.

³ İsmail Şimşek, "Fideizmden Rasyonelizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı", *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Haneflik-Mâtürîdîlik)* ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/17.

⁴ Çağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 593-614.

⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sader, 2010), 478.

halde ağızlarıyla 'inandık' diyen kimselerden ve Yahudilerden küfür içinde koşuşanlar(ın hali) seni üzmesin..."⁶ âyetinde imanın kalbin bir tasdiki olduğu görülmektedir. İmanın kalbî bir iş olduğuna işaret eden diğer bir âyet de şöyledir: "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse göğze çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır. Allah inanmayanların üstüne işte böyle murdarlık verir."⁷ Diğer bir âyette kalbinde iman olduğu halde küfre zorlanan kimsenin, diliyle söylediklerinin onun imanına zarar vermeyeceğine işaret edilmektedir.⁸ Yine kalben inanmadıkları halde "iman ettik" diyenlere "De ki: Siz iman etmediniz, ama 'boyun eğdik' deyin"⁹ buyrulması da imanın kalbin bir faaliyeti olduğuna delil olmaktadır. Son olarak cennet ehlinin anlatıldığı âyetlerde onların "Allah'ın imanı kalplerine yazdığı kimseler"¹⁰ şeklinde tanıtılmaları da imanın kalbin tasdiki olduğunu göstermektedir.

İmanın kalbin tasdiki olduğuna delil bağlamında âyetlerin yanı sıra hadisler de kullanılmaktadır. Bir rivayette Üsâme b. Zeyd, katıldığı bir savaşta yakaladığı adamı "lâ ilâhe illellâh" demesine rağmen öldürmüştür. Bu durum Hz. Peygamber'e anlatılınca Hz. Peygamber, Üsâme'ye "öldürdüğün adamın doğru söyleyip söylemediğini anlayan için adamın kalbini açıp baktın mı"¹¹ diyerek onu uyarılmış ve kızmıştır. Yine "içimizde öyle şeyler geçiyor ki, bunu size söylemeyi bile günah sayarız" diyen bir grup sahabeye Hz. Peygamber, "bu, imanın ta kendisidir" diye karşılık vermiştir.¹² Bazı hadislerde, kalbinde hardal tanesi kadar iman olan hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğine işaret edilmesi¹³ de imanın kalbin tasdiki olduğuna delil olarak kullanılmıştır. Bu ve benzeri rivayetlerde kalbin akıl yerine kullanıldığı düşünülmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere canlıların bedenindeki herhangi bir organdan ziyade insandaki bilgi ve düşüncenin merkezi kastedildiği düşünülmektedir. Bu bağlamda kelimelerin teolojisinde akıl ve kalp kavramlarına daha çok bilişsel anlama, idrak etme ve yorumlama gibi yetiler yüklenmektedir.¹⁴

İmanı kalbin tasdiki olarak değerlendiren Eş'arîler ve Mâtürîdîler kişinin imanını dil ile söylemesini, imanın aslı ve değişmez bir rüknü olarak almayı gerçekleştiren hususun bilinmesinde ve dünya hayatında hükümlerin uygulanmasında gerekli bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Nihayetinde dünyada bazı hükümlerin uygulanmasında gerekli görülen "dilin ikrarı" imanda asıl unsur olarak değerlendirilmemektedir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem ve ortam dikkate alınırsa onun, imanı Müslüman toplumunun birleştirici temel kimliği olarak temellendirme gayretinden dolayı dil ile ikrar da son derece önemli olduğu düşünülmektedir. Ebû Hanîfe ve onun takipçileri tarafından iman kavramına yüklenen bu anlam, iman ile amel arasında bir kavramsal farklılık olduğunu, amelin imana dâhil edilmediğini göstermektedir. Bu durum, daha sonraları Mu'tezile tarafından eleştirilecektir. Ancak burada amel imana dâhil edilmemekle beraber,

⁶ el-Mâide 5/41.

⁷ el-En'âm 6/125.

⁸ "Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse -kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka- fakat kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlardır; onlar için büyük bir azap vardır." (en-Nahl 16/106)

⁹ el-Hucurât 49/14.

¹⁰ el-Mücâdele 58/22.

¹¹ Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: y.y., ts.), "İman", 41 (No. 277); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beirut: y.y., ts.) 4/439.

¹² Müslim, "İmân", 60 (No. 132); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/358, 397, 441.

¹³ Müslim, "İmân", 148 (No. 266); Tirmizî, "Birr", 61. (No. 1998)

¹⁴ bk. Şimşek, "Fideizmden Rasyonelizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı", 1/17.

Mürcie'nin iddia ettiği gibi amelin/günahın inanana hiçbir zarar vermeyeceği görüşü de kabul edilmemiştir. Zira ameller imanla özdeş olmamakla beraber imanın da bir gereği olarak görülmektedir.

İmanın mahiyeti ile ilgili yorumlara bakıldığında imanda aslî unsurun kalbin tasdiki olduğu görülmektedir. Zira çoğunluk da bunu savunmuştur. Bununla beraber dil ile ikrar ve bunun hayata yansımaları olan amel de son derece önemlidir. Bu, bazen et ve tırnak arasındaki ilişkiye benzetilir. Tırnak etten bir parça olmasa da ondan ayrı da düşünülmemektedir. Son tahlilde imanın kalbin tasdiki olduğunu kabul edenler ilahi emir ve yasakları inkâr etmediği müddetçe o kişiyi mümin olarak kabul etmişlerdir. Onun itaat fiillerini yerine getirmemesi imanını yok etmez.¹⁵ Günah işlediğinde, günahkâr bir mümin olur ki ona da tövbe kapısı daima açıktır. Ebû Hanîfe'nin ifadesiyle, "Allah'ın kitabından herhangi bir şeyi inkâr etmedikçe Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ümmetinden günahkâr kimselerin hepsi gerçek mümin olup kâfir değillerdir."¹⁶ Sonuç itibarıyla Ebû Hanîfe, büyük günah meselesinde kimseyi tekfir etmediği gibi günah işleyen kişinin ebedi cehennemde kalacağına da hükmetmemiştir.

Ebû Hanîfe, imanla ilgili bu tartışmalara değinmiş ve teorik bağlamda belli başlı bazı parametreler ortaya koymuştur. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin imanla ilgili dile getirdiği temel iki kavram "tasdik" ve "ikrar"dır. Ona göre mümin, Hz. Peygamber'in getirdiklerini kalp ile tasdik ve dil ile ikrar edendir.¹⁷ Ebû Hanîfe'nin iman hakkında kabul ettiği bu temel ifade, onun talebeleri ve Ehl-i sünnet âlimlerinin birçoğu tarafından "iman, kalp ile tasdik dil ile ikrardır" şeklinde kaynaklara geçmiştir. Tasdiki kalben yapan kişinin dışındakiler onun iman edip etmediğini ancak diliyle ikrar etmesiyle bilirler. Bundan dolayı zorlama olmadığı müddetçe imanın söylenmesi gerektiğini ifade ederler. Çünkü dünyada yaşadığı müddetçe kişiye Müslüman muamelesinin yapılması için kalbin tasdikiyle beraber dilin ikrarı da önem kazanmaktadır. Mesela arkasında namaz kılınacak kişi, öldükten sonra cenaze namazı kılınacak kişi veya kestiğinin yenilebilmesi için imanını önceden ikrar etmiş olması gerekir. "Kavl-i meşhur" olarak da bilinen bu görüş, tasdiki ve ikrarı imanın iki rüknü olarak kabul etmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki burada asıl olan kalp ile tasdiktir. Sözün de amelin de değeri kalp ile belirlenir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, ikrarın gerekliliğini savunmasına rağmen "imanı diliyle telaffuz eden kimse eğer kalbi ile inkâr etse Allah katında mümin sayılmaz" derken "eğer kalbi ile iman etse ancak bunu telaffuz etmese Allah katında mümin olarak kabul edilir" demektedir.¹⁸

İmanın gerçekleşmesinde tasdiki öne çıkaranlar, tasdikini olduğu yerde belirsizliğe yer vermemektedirler. Zira tasdik kavramının varlığı tekdüze ve tereddüdü ortadan kaldırmaktadır.

¹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 73.

¹⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebser, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 53.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye Yazdığı Risale, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 81; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 87; Ahmed b. Hasan b. Sinani'd-dîn Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, 2. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 83.

¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 18.

Aynı şekilde imanda bir şarta bağlı tasdik etme veya istisnada bulunma en azından Hanefi-Mâtürîdî geleneğinde kabul edilmemektedir.¹⁹ İmanda tasdiki dolayısıyla kesinliği öne süren Ebû Hanîfe, diğer taraftan iman edilecek hususları da Kur'ân ve Sünnetten hareketle sıralamaktadır. Bu hususların Hz. Peygamber tarafından getirildiğinde şüphe olmayan ve kesin olarak bilinen meseleler olduğu kabul edilmektedir. Bunlar İslâm akâidini oluşturan temel esaslar olup Kur'ân'da ve hadislerde açık bir şekilde yer almıştır.²⁰ İslâm inancını oluşturan bu esaslar, akâid eserlerinde de Kur'ân'dan hareketle sıralanmaktadır.²¹ Bunlara aslî meseleler de denilmektedir. Tevhid, nübüvvet ve ahiret konularından oluşan bu aslî meselelerin dışındakilere de fer'î meseleler denilmektedir. Aslî meseleleri kabul etmeme küfre bir gerekçe olarak kabul edilirken fer'î meseleler sebebiyle birinin tekfir edilmesine cevaz verilmemiştir.²²

Ebû Hanîfe'nin kelâmî sistemi içerisinde imanla alakalı olarak tasdik ve ikrar gibi imanda eşitlik konusu da önemli bir yer işgal etmektedir. Zira inananlar inanmış ve bir topluluk olmuşlar, inanmayanlar da inkâr etmiş ve ayrı bir topluluk olmuşlardır. İnananlar gerçekten iman etmişlerdir iman etmeyenler de gerçekten inkâr etmişlerdir.²³ Bu iki konum/durum arasında üçüncü bir ara form kabul edilmemiştir. Ancak iman edenlerin imanlarında eşitlik olup olmadığı konusu âlimlere göre farklılık göstermektedir. Öncelikle Ebû Hanîfe'ye nispet edilip ve günümüze ulaşan konuyla ilgili metinleri aktarıp sonrasında bu metinlerin İslâm âlimleri tarafından nasıl yorumlandığını değerlendireceğiz.

1. Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilen Eserlerde İmanda Eşitlik

Ehl-i sünnet'in itikadî fikirlerinin oluşmasında son derece önemli katkıları olan Ebû Hanîfe'ye nispet edilen hemen hemen tüm metinlerde imanda eşitlik konusuna değinilmektedir. İlgili metinlerde imanda eşitlikle doğrudan alakalı olan yerlere değindikten sonra bir değerlendirme yapmak daha uygun olacaktır.

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* isimli eserinde üç farklı sorunun cevabında imanda eşitlik konusuna değinmektedir. Bunların birincisinde talebenin "... nasıl olur da, bizim imanımız, melekler ve peygamberlerin imanı gibidir, diyebiliriz?" sorusuna âlim (Ebû Hanîfe) şöyle cevap vermektedir:

"Şüphesiz onların Allah'a karşı bizden daha itaatli olduklarını biliyorum. Ben sana imanın amelden başka bir şey olduğunu söylemiştim. Buna göre bizim imanımız da onların imanı gibidir. Çünkü biz, Allah'ın birliğini, rubûbiyetini, kudretini ve ilâhî katından gelen her şeyi, meleklerin ikrar ettikleri, peygamberlerin tasdik ettikleri gibi tasdik ettik. Bundan dolayı iddia ediyoruz ki, bizim imanımız

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 486.

²⁰ bk. İbrahim 14/10; el-Kamer 54/49; Âli İmrân 3/33; el-Bakara 2/21, 151, 213, 285; en-Nisâ 4/136.

²¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 53; Ebû Cafer et-Tahâvî, *Metnü Akîdeti't-Tahâviyye beyânü akâidi Ehli's-sünne ve'l-cema'* (Beirut-Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1416/1995), 31; Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam* (İstanbul: Mektebetü Yâsîn, ts.), 7.

²² Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber fi İlm-i Usûli'd-dîn*, çev. Hamdi Gündoğar (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 119; Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* (Mecmûatu Resâil içerisinde) thk. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 89; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhü'l-Fıkhü'l-ekber*, thk. eş-Şeyh Mervân Muhammed (Dimeşk: Dârü'n-Nefâis, 1430/2009), 390-391.

²³ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87.

meleklerin imanı gibidir. Çünkü biz, meleklerin görüp inandıkları, Allah'ın akıllara hayret veren âyetlerinin hepsine görmediğimiz halde tamamen iman etmiş bulunuyoruz.”²⁴

İkinci olarak talebe, yukarıdaki sorunun devamında “bizim imanımız resullerin imanı gibi ise, imanımızın sevabı da onların imanının sevabı gibi değil midir? Eğer bizim imanımızın sevabı onların imanının sevabı gibi ise onların bize karşı üstünlükleri nelerdir? Zira biz onlarla dünyada iken imanda müsâvî oluyoruz, o halde ahirette de imanın sevabında eşit olmalıyız. Eğer bizim imanımızın sevabı onların imanının sevabından daha aşağı olursa bu zulüm değil midir?” sorusunu yöneltir. Âlim buna şu şekilde cevap verir:

“... biz de peygamberlerin iman ettiklerine iman ettik. Fakat bunun ötesinde iman ve bütün ibadetlerin sevabı hususunda onların bize üstünlükleri vardır. Çünkü Allah Teâlâ, peygamberleri diğer insanlardan peygamberlik hususiyetiyle üstün kıldığı gibi sözlerini, evlerini, namazlarını, meskenlerini ve her şeylerini diğer insanlardan üstün kılmıştır. Allah, onlara verdiği sevap gibi bize sevap vermediği zaman zulmetmiş olmaz. Zulüm ancak bizim hakkımızın karşılığını vermeyip bizi mahrum etmesi halinde bahis konusudur. Bunun yanında Allah'ın hakkımızı tam olarak verip bizi hoşnut kılmasından sonra peygamberlere daha çok ihsanda bulunması zulüm değildir.”²⁵

Üçüncü olarak talebe, kâfirlerin yapmaları gereken hususların farklılıklarına rağmen bir olmalarını ve yeryüzü ile sema ehlinin (meleklerin) yapmaları gereken çeşitli ameller varken neden onların imanlarının bir olduğunu? sorar. Âlim de şöyle cevap verir:

“Meleklerle farz olan ameller, bize farz olan amellerden başkadır. Meleklerle ve bizden önceki ümmetlere de farz kılınanlar, bize farz kılınanlardan farklıdır. Sema ehlinin imanı, evvelki ümmetlerin imanı ve bizim imanımız ise birdir. Çünkü hepimiz iman edip yalnızca Allah'a ibadet ettik.”²⁶

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebsat* isimli eserinde imanda eşitlik meselesine, kendisine “ben cennetliğim” ve “ben cehennem ehlinenim” diyen kişinin durumu ile ilgili sorunun cevabında değinir. O, müminin imanı sebebiyle cennete girecek, işledikleri sebebiyle ateşte azap görecektir kimse olduğunu ve kişinin kendisini cehennemlik olarak ifade etmesinin de Allah'ın rahmetinden ümit kesme anlamına geldiğini söyleyerek müminin imanında şüphe etmemesi gerektiğini söyler. Bunları anlattığı yerde kendisine “müminin imanı meleklerin imanı gibi olur mu” sorusuna; “evet” diye cevap vererek imanda eşitlik mevzuuna değinir.²⁷

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*'de imanın mahiyetiyle ilgili yaptığı açıklamalarda imanın dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğunu söyleyerek; gökte ve yerde bulunanların imanının, iman edilmesi gereken şeyler yönünden farklı olmadığını ancak yakın ve tasdik yönünden farklı olabileceğini söyler. Devamında “Müminler, iman ve tevhid konusunda birbirine müsâvî iken amel itibarıyla birbirinden farklıdır” yine “müminler, marifet, yakın, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit ve iman konusunda birbirlerine müsâvî iken imanın dışındaki hususlarda birbirlerinden farklıdır”²⁸ diyerek imanda eşitlik konusuna değinmektedir.

²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 19-20.

²⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 21-22.

²⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 39.

²⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebsat*, 52.

²⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 75.

Son olarak Ebû Hanîfe, *er-Risâle*'de insanların tasdik konusunda birbirinden az ya da çok tasdik edici olmadıklarını fakat bunun yanında amel konusunda birbirinden farklı olduklarını ifade etmektedir.²⁹

Hakkında hükmün açık olmadığı yerlerde akli yorumları önceleyen ve bundan dolayı da Ehl-i re'y'in reisi olarak kabul edilen Ebû Hanîfe ve onun takipçileri, metinde gayeyi merkeze almaktadırlar. Dolayısıyla metin, sistematik belli başlı bir takım kurallar çerçevesinde te'vil edilebilmektedir. İmanın kalbin tasdiki olduğu âyetlerden hareketle genel kabul olarak metinlere yansırken; imanda eşitlik konusu, bu tasdik üzerinden yapılan yorumlarla beyan edilmektedir. Kalp ile tasdik veya inkâr bağlamında özellikle de onaylama (olumlu veya olumsuz) hususunda bir eşitliğin savunulduğu görülmektedir. Dayanak ise herkesin aynı hususlara iman etmiş olması ve tasdikte az veya çok gibi bir değerlendirilmenin yapılamamasıdır. Aslında bu mesele, iman mahiyeti ile ilgili konulardaki ihtilafın bir neticesi olmaktadır. Çünkü imanı kalbin tasdiki olarak değerlendirenler imanda eşitliği savunurken ameli imanın bir parçası olarak değerlendirenler ise imanda eşitliğin olamayacağını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe, amelleri iman dışında değerlendirmektedir. Ancak elbette amelin değeri imanla belirlenmekte olup ibadet maksatlı yapılan her amelin öncesinde onu kabul etmenin gerekliliği vurgulanmaktadır. İşte burada amelden önceki onaylamada herkesin eşit olduğu ancak icraatta farklılıkların olabileceği izah edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin eserlerinde imanda eşitlik konusuyla ilgili geçen yerlere genel manada bakıldığında; imânî boyutta bir eşitliğin amelî boyutta da farklılığın savunulduğu gayet açık bir şekilde görülmektedir. Ebû Hanîfe, imanın konusu ve nesnesi açısından yani inanılması gereken esaslar itibariyle herhangi bir artma ve eksilme olmadığından inananların bu bakımdan eşit olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Diğer taraftan imanın kemâli, gücü veya kuvveti denilebilecek açılardan ise müminler arasında farklılığın olabileceği kabul edilmektedir.

2. İmanda Eşitlik Görüşünün Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinde Devam Ettirilmesi

Ebû Hanîfe'nin metinlerinden hareketle konuya değinenlerde iki tür yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'nin görüşünü aynen alıp kabul edenler ve eserlerine de bu şekilde yansıtanlardır. İkincisi ise ifadeyi kendi bakış açılarıyla ele alıp eşitliğin olduğu veya olmadığı boyutların varlığını ifade eden gruptur. Şimdi her iki gruptan da bazı örnekler vererek konuyu incelemeye çalışalım.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin daha sonraki nesillere aktarılmasında ve sistematik hale getirilmesinde önemli katkısı olanlardan birisi şüphesiz İmam Mâtürîdî'dir. Onun eserlerinde imanla ilgili öncelikle kalbin tasdiki olduğu net bir şekilde vurgulanmaktadır. Tasdik de öyle bir şey ki baskı ve cebir altında tutulamaması yönüyle kalpte olduğu buna da dıştan herhangi bir varlığın müdahalesinin olamayacağı belirtilmiştir. Çünkü dıştan müdahale ile dil, kalptekinden farklı şeyler söyleyebileceği gibi organlar da dıştan bir zorlamayla imana aykırı işler yapabilir. Buradan hareketle iman, dilin ikrarı veya amelden ziyade kalbin tasdiki olmaktadır. Ayrıca âyette de işaret edildiği üzere kalpte inkâr olmaması şartıyla dille sarf edilen inkâr söylemleri küfür

²⁹ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, 81.

sebebi sayılmamaktadır.³⁰ Mâtürîdî, imanın gerçek manada varlığının sadece Allah tarafından bilinebilecek bir realite olduğunu söylemektedir. Bunun için de o, “... Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir”³¹ âyetini delil olarak kullanmaktadır.³² Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde imanla ilgili bölümün genelinden hareketle imanın tasdik aşamasında bir eşitliğin savunulduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber Mâtürîdî'ye nispet edilen *el-Fikhü'l-ekber* şerhinde ise Hz. Ebû Bekir'in imanı diğer tüm yaratılmışların imanı ile tartılsaydı Ebû Bekir'in imanı üstün gelirdi” rivayetinde üstünlüğün eksiklik, fazlalık yönünden değil ışık ve nur yönünden olacağı belirtilmiştir.³³ Bu ise eşitliğin tasdikte ve inanılacak hususlarda olduğunu, üstünlüğün ise imanının kemâli veya nuru diyebileceğimiz yönde olabileceğini savunduğunu göstermektedir.

Hakkında Mâtürîdî'nin talebesi veya arkadaşı olduğuna dair farklı görüşlerin olduğu Hakîm es-Semerkandî de (ö. 342/953) eserinde imanda eşitlik konusuna değinmektedir. Semerkandî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü takip ederek meleklerde, peygamberlerde, velilerde ve diğer müminlerde imanın eşit olduğunu söylemektedir. Tabi burada savunulan boyutun iman edilen hususların aynı/eşit olması hasebiyle niceliksel bir eşitliğin olduğudur. Yoksa nitelik yönünden, imanının farklılaşacağı ve bu noktada da peygamberlerin imanında olan kuvvetle bir müminin imanında olan kuvvet arasında bir farkın olacağı kabul edilmiştir.³⁴

Mâtürîdî geleneğinde önemli bir konumda olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ise imanının kalbin tasdiki ile gerçekleştiğini ve bunu Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'den aktardığını belirttiikten sonra; iman ile amelini farklılığını ve imanda ziyadeleşme veya azalmanın olmadığını delilleriyle izah eder. Özellikle imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediğini izah ettiği kısımda imanda tasdik öneminin vurgulayarak bu aşamada bir müsâvâtın olduğunu şöyle bir örnekle izah eder: “Örneğin on erkeğin bulunduğu bir yere bir kadın gelse orada erkeklerin sayısında bir artışın olduğu söylenemez. Ancak şahıs olarak bir artışın olduğu ve bundan dolayı da on bir kişi var denilir.”³⁵ Burada bir artışın olabilmesi için o cinsten bir şeyin eklenmesi veya çıkarılması gerektiği ifade edilmiş olmaktadır. Tasdikte ise artma veya eksilme olmadığından bu aşamada bir müsâvâtın olduğu düşünülmektedir. Ziyadeleşmenin olduğuna işaret eden nakiller ise kalpteki imanının nurunun artmasıyla açıklanmıştır. Nihayetinde Ebü'l-Muîn en-Nesefî imanının olma durumunu daimi bir boyut olarak değerlendirip, günah işleyeninin imanının devam ettiği ancak günahkâr olduğu; sevap elde edecek işler yapanın da yine imanının devam ettiği ancak itaatkâr biri olduğunu söylemektedir.

Bu doğrultuda görüş beyan eden bir diğer âlim de Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî'dir (ö. 537/1142). O da bir kişinin kalbi ile tasdik ve dili ile ikrarda bulunduktan sonra mümin olduğunu söylemesinin sahîh olduğunu söylemektedir. Ayrıca o da imanda artma ve azalmanın olmayacağını söyleyerek kalpteki tasdikle inananların mümin vasfını almalarında ortak olduğunu

³⁰ “Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra sarparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.” (en-Nahl 16/106)

³¹ en-Nisâ 4/25.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 471-477.

³³ bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Şerhü'l-Fikhî'l-ekber* (Katar: y.y., ts.), 16.

³⁴ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, 91.

³⁵ Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: TDV Yay., 2004), 2/417.

ifade etmiş olmaktadır.³⁶ Ebü'l-Berekât en-Neseî de (ö. 710/1310), imanın tasdikten ibaret olduğunu, ikrarın İslâmî hükümlerin uygulaması için gerekli olduğunu ve amellerin de imandan olmadığını aktardıktan sonra imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceğini ifade eder. Ayrıca imanın artabileceğinin işaret edildiği nasları ise nurunun parlaklığı açısından bir artış olabileceğine yorumlamaktadır.³⁷ Nihayetinde imanın kendisiyle gerçekleştiği tasdik kısmında bir eşitliğin olduğu ancak onun ilintileri denilebilecek amelde ve nurunda ise bir artma ve eksilmeden veya kuvvetlenme ve zayıflamadan bahsedilebileceğinin savunulduğu görülmektedir.

Özellikle Osmanlı döneminde Ebû Hanîfe'nin metinlerine yapılan şerhlere bakıldığında onlar da meseleyi metinlerde geçtiği şekilde fazla izah etmeden almışlardır. Bunlar arasında İlyas b. İbrahim es-Sînobî (ö. 891/1486), "müminlerin kendisine inanılacak hususlar bakımından müsâvî olduklarını" Ebû Hanîfe'nin metninden aktardıktan sonra; imanın temel iki rüknü olarak ifade ettiği tasdik ve ikrarda herhangi bir artışın olamayacağını dile getirerek imanda eşitliğin olduğunu söylemektedir. Ancak devamında elbette melekler ve peygamberlerin hem Allah tarafından kendilerine verilen bazı üstünlükler ve onların muttali olduğu bazı durumlardan dolayı daha üstün olabilecekleri dile getirilmiştir.³⁸

Bir diğer şârih, Bahâeddinzâde (ö. 956/1549) ise "bütün müminlerin marifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit ve iman konusunda bir olduklarını" Ebû Hanîfe'den aktardıktan sonra, müminlerin Allah'a layık bir şekilde ibadet edip etmemede farklılaştıklarını ifade eder. İbadetteki bu farklılığı ise imanın kemâline yansıdığını söyler.³⁹ Bu izah, imanın varlığı veya ilk tasdiki esnasında eşitliğin olduğunu ancak devamı olan süreçte iman ettiği hususlara itibâ konusunda farklılaşabildiğini göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin inanç ve düşünce dünyasını ortaya koymak üzere onun eserlerinden hareketle çalışmalar yapan Beyâzîzâde de (ö. 1098/1687), imanda farklılığın olmadığını, eşitliğin olduğunu; insanların tasdikte daha az veya daha fazla tasdik edici olmadıklarını ancak amel konusunda farklılaşabildiklerini söyleyerek temellendirmektedir.⁴⁰ Ayrıca *el-Âlim*'de geçen "mâdemki iman amelden ayırır ve artıp eksilmez, öyleyse bizim imanımız meleklerin ve peygamberlerin imanına denktir..." kısmı ve devamını aktardıktan sonra şu üç konuda peygamberlerin üstün olduklarını söylemektedir: Birincisi onlar nübüvvet ve risalette üstün kıldıkları gibi Allah korkusu ve her türlü güzel ahlakta başkalarına üstün kılınmışlardır. İkincisi onlar bizim görmediğimiz, melekleri ve akli hayrete düşüren hususları görmüşlerdir. Üçüncüsü ise onlar kötülük işleyenlere inen cezaları görüyorlardı. Bu da onları kötülüklerden uzaklaştırıyordu.⁴¹

En çok tanınan şârihlerden biri olan Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) imanda eşitliğe işaret eden ibarenin şerhinde, müminlerin esas bakımından aynı hususlara iman ettiklerini ve Allah'ın varlığını kabul ettiklerini ifade eder. Aynı hususlara iman edilmesinden hareketle müsâvâtî izah eden Ali el-Kârî,

³⁶ Ömer en-Neseî, *Metnü'l-akâid*, 9.

³⁷ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Umdetü'l-akâid*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Türâs, 1434/2013), 149.

³⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1991), 108-109.

³⁹ Muhyiddin b. Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü'l-fasl şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2011), 395.

⁴⁰ Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 98.

⁴¹ Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 102.

iman ile küfrün, kör ile gören gibi birbirine zıt olduğunu ve iman ehlinin tasdik etmesiyle küfürden ayrıldığı dolayısıyla bir (alanda/yönde) olduklarını dile getirmektedir. Ancak bu ilk kabul aşamasında bir olmakla beraber görmede nasıl seviye farkı varsa imanda da bu şekilde bir farkın olduğunu söylemektedir. Yine Muhammed Şeybânî'den (ö. 189/805) aktararak "bir müminin benim imanım Cebrail'in imanı gibidir" demesini doğru bulmadığını açıkça dile getirmektedir. Bu ifadenin yerine "Cebrail'in iman ettiklerine ben de iman ettim" demenin daha doğru olacağını söylemektedir.⁴² Bu izah, ilk bakışta Ebû Hanîfe'nin metinlerindeki ifadelerden biraz farklı duruyor gibi olmakla beraber genel manada bakıldığında aynı hususu savunduklarını söylemek mümkündür. Şöyle ki, Ali el-Kârî, Hanefî-Mâtürîdî geleneği içerisinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerine sıkı bir şekilde bağlı olduğu bilinmektedir. O da imanda eşitliği sadece inanılan hususların aynı olması ve ilk kabul anına bağlamaktadır. Ancak inanan birisinin "benim imanımla peygamberlerin imanı aynıdır" demesini doğrudan caiz görmediğini ifade etmesi, onun sanki Selef çizgisini korumaya çalıştığını göstermektedir. Bu da onun ekol içerisinde Selefî yaklaşıma yakın biri olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir. Zira Ali el-Kârî'nin farklı eserlerinde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) övgülerde bulunması Selefî geleneğe sıcak baktığını göstermektedir.⁴³

İmanda eşitliğin olduğuna dair ifadeler Tahâvî'de (ö. 321/933) ve onun metnine yazılan bazı şerhlerde de geçmektedir. Tahâvî, imanda eşitliğin olmasını yeryüzü ve sema ehlinin kendisine inandığı hususların aynı olmasıyla savunmaktadır.⁴⁴ Bunu şerh eden Bâbertî (ö. 786/1384) iman tasdikten ibaret olduğunu dolayısıyla sema ehli ile yer ehlinin, Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve inanılması gereken hususların tamamını tasdik ettiklerinden imanlarının bir olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Aynı şekilde Meydânî de (ö. 1298/1881) iman aslının tasdik olduğu ve bunda da şüphe veya artma ve azalma olmadığından bu yönüyle meleklerin, enbiyanın, evliyanın ve diğer müminlerin imanının bir olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Ancak bunu şerh eden Hanefî olmasına rağmen Selefî düşünceye yakın İbn Ebi'l-İz (ö. 792/1390) ise kalpteki imanın nurunun ve amelinin farklı olduğunu söyleyerek ilgili yeri eleştirmektedir.⁴⁷ Bu ise başta Ebû Hanîfe olmak üzere birçok âlimin eserinde yer alan "imanda eşitlik" görüşünün selefî anlayış tarafından eleştirildiğini göstermektedir. Tabi bunun aslında iman mahiyetine dair bir tartışmanın devamı olduğunu söylemek mümkündür. Zira yukarıda da değinildiği gibi ameli iman içerisinde değerlendiren selefî yaklaşım imanda farklılığın olabileceğini savunurken amelin imandan ayrı olduğunu savunan mezheplerin de imanda eşitliği savunduğu görülmektedir.

İmanın var olmasından sonra kuvvet bakımından farklılığını İbn Teymiyye, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İmam el-Buhârî (ö. 256/870) de kabul etmektedir. Bu âlimlere göre; bazılarının imanı

⁴² Ali el-Kârî, *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, 186.

⁴³ Çağfer Karadaş, "Alî el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-299.

⁴⁴ Tahâvî, *Metnü Akideti't-Tahâviyye*, 22.

⁴⁵ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhü'l-Akideti't-Tahâvî*, thk. Abdüsselâm b. Abdilhâdi Şennâr (Beyrut: Dârü'l-Beyrut, 1430/2009), 101.

⁴⁶ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *Şerhü'l-Akideti't-Tahâvî* (Kahire: Dârü'l-Besâir, 1430/2009), 129.

⁴⁷ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, thk. el-Arnaut et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1411/1990), 464.

kuvvetli, bazılarının zayıftır. Bazılarının kâmil, bazılarının noksandır. Diğer taraftan bazılarının ilme'l-yakîn seviyesindedir, bazılarınınki de ayne'l-yakîn veya hakka'l-yakîn seviyesindedir.⁴⁸

Genel manada Ebû Hanîfe'nin metinleri ve onlara yapılan şerhlere bakıldığında imanda eşitliğin, inanılacak hususlar ve bunların tasdik ve ikrar edilmesinde olduğunun savunulduğunu söylemek mümkündür. Bu aşamada kendisine inanılan hususlar bakımından inanan herkes eşittir. Aynı şekilde inanılacak hususları tasdik ve ikrar etmede de her mümin eşittir. Ancak el-Kârî ve İbn Ebi'l-İz gibi kişilerin ifadeleriyle “Tevhid inancının nurunun kalpteki farklılığını Allah'tan başkası bilemez.”⁴⁹ Bu nur, bazı kalplerde güneş gibi bazı kalplerde ay gibi bazılarında da yıldız gibi olabilir. Bu ifadeler, Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde “... bu imanın en zayıfıdır.”⁵⁰ ve “kuvvetli mümin zayıf müminden daha sevimlidir...”⁵¹ gibi kullanımlardan hareketle söylenmektedir. Burada kişi, bir kötülük gördüğünde onu ıslah etmeye yönelir. Gördüğü bu kötülüğe karşı sadece kalbi ile buğz ediyorsa bu imanın en zayıfı olarak değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan iman, neye ve nasıl olacağı düşünüldüğünde tektir. İman edilecek esaslar tasdik edildiğinde bu aşamada imanın aslı yerine getirildiği için kabul edenler iman etme vasfında eşit olmaktadır. Peki, bu aşamada iman edenler arasında fazilet farkı var mı? diye düşünüldüğünde; iman edilecek esaslar bakımında faziletin olmadığı ancak yaşantısında kimileri takvaya önem vererek, hevâ ve hevesine karşı durarak üstünlüğü elde edebilir. Bu durum birinin iman etmediği hususlara, diğerinin iman ettiği anlamında bir üstünlük olmayıp daha çok yaşantıyla ilgili bir aşamanın olduğu görülmektedir.

Sonuç itibarıyla imanda eşitliğin olduğunu ancak kemâlâtı bağlamında farklılığın olabileceğini söylemek ve bunu şöyle bir örnekle izah etmek mümkündür: Mesela bir üniversitenin otuz bin öğrencisi olduğunu varsayalım. Bunlar kayıtlarını yaptıktan sonra tamamı için “öğrenci” ismi kullanılır ve öğrenci kimliklerini de alabilirler. Aynı zamanda bunların tamamı o üniversitenin öğrencilikten kaynaklı tüm imkânlarını da eşit seviyede kullanabilirler. Ancak bu öğrencilerin derslere ilgilerinin ve başarı seviyelerinin aynı olduğunu söyleme imkânımız yoktur. İşte nasıl ki öğrencilikte eşitlik var olup da başarı seviyesinde farklılık olabiliyorsa; imanda da tasdik edildikten sonra herkes eşit olmaktadır. Ancak elbette inandıklarını uygulama bakımından inananlar arasında farklılıklar bulunabilmektedir. Bunu imanın artması veya eksilmesi konusunda söylenen “şekil itibarıyla değil hüküm itibarıyla artar veya eksilir”⁵² ifadesi üzerinden de açıklamak mümkündür. Şöyle ki, iki kişinin kıldığı sabah namazının farzı şekil itibarıyla aynıdır ve bu bakımdan aralarında eşitlik vardır. Ancak bunların namazdaki huşuları ve ta'dîl-i erkâna riayet etmeleri bakımından aralarında bir farklılığın olması mümkündür. Nihayetinde şekil itibarıyla kalbin tasdiki olduktan sonra herkes imanda eşittir. Fakat onun kemâli veya uygulaması bakımından aralarında farklılığın olması muhtemeldir.

⁴⁸ Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 46.

⁴⁹ Alî el-Kârî, *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, 186; İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 464.

⁵⁰ “Kötü ve çirkin bir iş gören onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle düzeltsin; buna da gücü yetmezse, kalben karşı koysun. Bu da imanın en zayıf derecesidir.” Müslim, “İmân”, 78 (No. 177); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: y.y., ts.), “Salât”, 248 (No. 1140).

⁵¹ Müslim, “Kader”, 34 (No. 2664).

⁵² Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, 50.

Konunun biraz daha net ifade edilebilmesi için şöyle bir örnek de verilebilir. Mesela her insanın bir beyni vardır. İnsanların bir beyni olması yönüyle aralarında bir eşitlik vardır. Buradan hareketle filan kişi beyninin olması yönüyle filandan daha üstündür denilemez. Çünkü beyin, normal şartlarda herkes için olmazsa olmazdır. Ancak beynin kullanımı noktasında farklılık gayet tabiidir. İnsanlar da beyni kullanma kapasitesindeki farklılıktan dolayı filan kişi filandan daha zekidir veya çalışkandır derler. Buradan hareketle nasıl ki herkes kendisinde bir beyin olması bakımından eşit olup başarı seviyesinde farklı olabiliyorsa; imanda da tasdik aşamasında bir eşitlik olup uygulamada farklılıkların olması mümkündür. Meseleye bu şekilde bakıldığında Kur’ân’daki bazı âyetlerde işaret edilen insanlar arasındaki derece farklılıkları da anlaşılmaktadır. Çünkü “imanda eşitlik” kavram olarak Kur’ân’da geçmez iken derecelerin varlığı geçmektedir.⁵³ Dolayısıyla imanın cennete girmenin temel sebebi olduğu genel kabuldür. İşte cennete girmeye sebep olan bu imanda her müminin eşit olduğu söylenebilir. Ancak cennetteki derecelerin sebebi olan salih amellerde ise müminler birbirlerinden farklıdır. Aynı şekilde cehennemde ebedi kalmanın sebebi olan küfürde tüm kâfirler eşittir ancak onların işledikleri mâsiyet ise cehennemdeki derekelerin sebebi olmaktadır.

Görüldüğü üzere “imanda eşitlik” ilkesi Ebû Hanîfe’den sonra başta Mâtürîdî olmak üzere birçok müteakim tarafından da kabul edilmiş ve savunulmuştur. Bu da hem imanda eşitlik anlayışı hem de diğer görüşleriyle Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin, günümüzde bazı zihniyetlerin açtığı hasarı giderme noktasında çözüm mercii olduğunu göstermektedir.

3. Ebû Hanîfe’nin İmanda Eşitlik Görüşünün Sosyal Hayata Yansıması

Tarihi süreçte iman-amel meselesi, Hz. Peygamber’in vefatını müteakip gerçekleşen bazı hadiseler neticesinde kimin mümin olup olmadığı ve bunda tüm insanların eşit olup olmadığı şeklinde tartışılmıştır. Mesele bir yönüyle tevhid inancıyla ilişkili olduğundan tevhid ve tefrika kavramlarının içeriği de bu meseleyle şekillenmiştir. Bunu ilk gündeme taşıyanlar ise Hâricîler’dir. Hâricîler, başta büyük günah işleyenler olmak üzere amel bağlamında yapılan yanlışların mümini imandan çıkardığına hükmetmişlerdir. İmandan çıkan kişinin de kanının helal olacağını söylemektedirler. Hatta Hâricîler’e göre eğer devlet başkanı günah işlerse o da imandan çıkacağından bu sefer ona isyan etmek gerekmektedir. Bu aşamada artık Müslümanlar arasında tevhid değil kaos yer almış olacaktır. Artık birlik değil parçalanma kol gezecektir. Bunun sebebi ise amellerdeki eksikliklerin iman yok olmasının bir sebebi olarak kabul edilmesidir. Hâlbuki eğer iman kalbin tasdiki olarak kabul edilirse her inananın iman bağlamında eşitliği savunulmuş olacaktır ki bu da birlik ve beraberliğe zemin hazırlayacaktır.

Daha sonraki asırlarda kaosun yok olabilmesi için yukarıda da değinildiği gibi Ebû Hanîfe, “müminler iman ve tevhid bakımından eşittir, birbirlerine üstünlükleri ameller yönündedir” diyerek imanda eşitliği gündeme taşımış olmaktadır.⁵⁴ Emevî devletinin Arap olmayan Müslümanlara uyguladığı politikalar, onların ikinci sınıf olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bu ise toplumda kaosun, çatışmanın ve ayrılıkların yayılmasını artırmıştır. İşte Ebû Hanîfe, bu kaos

⁵³ “Herkesin yaptıkları işlere göre dereceleri vardır. Rabbin onların yaptıklarından habersiz değildir.” (el-En’âm 6/132.) “Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, başlanma ve değerli rızık vardır.” (el-Enfâl 8/4.) “Onlar (Allah’ın rızasını arayanlar) Allah katında derece derecedir. Allah onların yaptıklarını görmektedir.” (Âli İmrân 3/163.)

⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü’l-ekber*, 75.

ortamını görmüş ve iman bakımından herkesin eşit olduğunu söyleyerek Müslümanlar içerisinde çıkmış mezhepleri birbirine yaklaştırarak bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Bu yönüyle Ebû Hanîfe, geçmişte ve sonraki çağlarda İslam toplumu içerisinde yaşanan olaylar karşısında uzlaştırıcı tutumunu korumuş bir âlim olarak tanıtılmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla imanda eşitlik görüşüyle, câhiliyeden beri devam eden insanların birbirlerinden üstün olduklarına dair düşüncelerin ve İslâm toplumunda baş gösteren tefrikanın önüne geçme gayesi bulunmaktadır. Aynı şekilde imanda eşitlik görüşüyle, Haricîler'in Hz. Ali'ye karşı tavırlarına ve Şîilerin imamet makamını sadece Hz. Ali ve onun soyuna tahsis etmelerine de reddiye yapılmış olmaktadır.⁵⁶

Ebû Hanîfe'nin öncülük ettiği ve Ehl-i sünnetin diğer imamlarının devam ettirdiği imanda eşitlik görüşü Arap olmayan Müslümanlar arasında revaç bulmuş ve İslâmiyet'in onlar arasında yayılmasına da hizmet etmiştir. Böylelikle imanda eşitlik görüşünün, Müslümanların birlik ve beraberliğini hedefleyen önemli bir sosyolojik işleve sahip olduğu görülmektedir.⁵⁷ Neticede imanda eşitlik teorisi, asabiyet duygularını/ırkçılığı ortadan kaldıran ve Allah'ın huzurunda herkesin eşit olduğunu temellendiren bir kabuldür. Zira inananlar imanda eşit olmakla beraber ameller konusunda üstün olabilirler. İşlenen günahlar ise Rablerine karşı yapılmıştır, O da istediğinde onları affedebilir. Yoksa günahattan dolayı imandan çıkılmaz. Hâricîlerin tarihi süreçte üstünlüğü imanda değil de amelde kabul etmelerini, günümüzde kendilerini Selefi olarak tanıtan yapılanmalar da aynı şekilde devam ettirmektedir. Hâlbuki iman edildikten sonra hangi ırktan veya hangi renkten olursa olsun artık İslâm dininin birer müntesibi olma bakımından eşit olunmaktadır. Nihayetinde Ebû Hanîfe'ye göre müminler, kendisine iman edilecek hususlara iman etme konusunda eşittirler. Ancak Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmede yani pratikte birbirlerinden farklı olup üstün olabilirler.⁵⁸ Burada "Allah'a iman ettikten sonra veya onu sevdiğini söyledikten sonra O'nun dediklerini yapmaması nasıl olabilir?" sorusu akıllara gelebilir. Bunu da Ebû Hanîfe, babasını seven kişinin bazen ona karşı hata yapabildiğini örnek olarak vermektedir.⁵⁹ Ebû Hanîfe'ye ait bu görüş, İslâm dünyasında barışın, huzurun, birlik ve beraberliğin tesisinde son derece önemlidir. Çünkü bu görüş bir yönüyle de insana verilen bir değerın yansıması olarak görülmektedir.

Diğer taraftan Ebû Hanîfe, kalbi ve diliyle Allah'tan geleni tasdik edenin hem Allah hem de insanlar nezdinde mümin olduğunu, diliyle ikrar edip kalbiyle inkâr edenin insanlar nezdinde mümin ancak Allah katında kâfir olduğunu, can tehlikesi gibi zaruri bir durumda diliyle inkâr edip kalbiyle tasdik edenin ise insanlara göre kâfir ancak Allah katında mümin olduğunu belirtir.⁶⁰ Onun insanları inanç bakımından bu şekilde üç kısma ayırarak incelenmesi, Allah-birey-toplum ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı çabasında olduğunu göstermektedir.⁶¹ Bu durum, iman

⁵⁵ Mehmet Evkuran, *Ebû Hanîfe Doğruluğu Arayanların Önderi* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021), 39.

⁵⁶ Hilmi Demir, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe Adil Toplumun Temelleri* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2021), 104.

⁵⁷ Hulusi Arslan, "Ebû Hanîfe'nin İtikâdi Görüşleri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/24 (2019), 56.

⁵⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 75.

⁵⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 25.

⁶⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 28.

⁶¹ Mustafa Selim Yılmaz, "Mâverâünnehir İlim Mirasının Kök Metinleri: İmâm-ı Âzam'ın Akâid Risaleleri", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yay., 2021), 644-658.

kavramının Ebû Hanîfe tarafından tek bir gerçeklik üzerinden değil, Allah-insan-toplum ilişkisini dikkate alarak temellendirilmeye çalışıldığına işaret etmektedir.

Hız. Muhammed'in (s.a.s.) uygulamalarına baktığımızda dini tasdik eden herkesi Müslüman olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Kalbî boyutta tasdikle gerçekleşen inanç, diğer insanların bilgisine ve müdahalesine kapalı bir alandır. Düşünüldüğünde gerçekten de bir insanın başka bir insanın organları arasında müdahale edemeyeceği tek uzvunun kalp olduğu karşımıza çıkmaktadır. İşte kimsenin müdahale edemediği, kişinin kendi özgür iradesiyle tercih ettiği iman, başkası tarafından test edilebilecek veya ölçülebilecek bir husus olmamalıdır. Aynı şekilde tasdik, içerisinde biraz "şüphesiz" biraz da "kabul" barındıramaz. Ya tamamen iman etmiştir ya da etmemiştir. Bunun neticesi olarak çok ibadet edenin imanı artmış olmaz, belki duygu bakımında veya sevap bakımından bir üstünlük elde etmiş olabilir. Yoksa tasdikle gerçekleşen imanın sahibi, Arap olsun, Türk olsun, Kürt olsun, âlim olsun ümmi olsun, amir olsun memur olsun artık diğer müminlerle eşittirler. Bunlar imanlarında değil takvalarında ve ibadetlerinde üstün olabilirler. Burada şunu belirtmekte fayda vardır. Amel imanın bir şartı değil tam aksine iman, amelin bir şartı olmaktadır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de üstünlük, ancak takva ile mümkün olacağı belirtilmektedir.⁶²

İmanda eşitlik söyleminin kazanımlarından birisi de bununla adalet duygusunun ırkî söylemelerin önüne geçilmiş olmasıdır. Zira güçlü olanın, zengin olanın veya kendi kabilesinden olanın değil haklı olanın ve hak edenin, hakkı elde etmesi gerekenin önü böylelikle açılmış olmaktadır. Bu bağlamda Hız. Peygamber'in şu ifadeleri son derece önemlidir: "Sizden önceki milletler şu sebeple yok olup gittiler: Aralarından soylu, mevki ve makam sahibi biri hırsızlık yapınca onu bırakırlar, zayıf ve kimsesiz biri hırsızlık yapınca da onu hemen cezalandırırlardı. Allah'a yemin ederim ki, Muhammed'in kızı Fatıma hırsızlık yapsaydı, elbette onun elini de keserdim."⁶³ Bu hadis inananların karşılaştıkları bir durumda, dini, dili, cinsiyeti, ırkı ne olursa olsun herkese adaletle davranmaları gerektiğini gösterirken, bunun imanın bir gereği olduğuna da işaret etmiş olmaktadır. Aynı zamanda imanda eşitlik ilkesi cinsiyetin üstünlük aracı olmasını da ortadan kaldırmaktadır. Zira iman ettikten sonra kadın erkek her kişinin bu noktada Allah huzurunda eşit olduğu anlaşılmaktadır.

Günümüzde şekli öne çıkaran ve tekfiri kolaylıkla kullanan anlayış, imana veya mümine kalbin tasdiki yönüyle bakıp onları kendileriyle eş ve kardeş olarak kabul ediyor mu? diye sordüğümüzde cevabın açık bir şekilde hayır olduğu görülmektedir. Zira bu tür anlayışlar, insanları dış görünüşüne ve eylemlerine göre değerlendirmiş yeri geldiğinde sakal bırakmadı diye birçok Müslümanı iman ehli kabul etmeyerek tekfire muhatap kılmıştır.⁶⁴ Sonuç itibarıyla ameli imandan değerlendirilerek imanda eşitliğin olmadığı anlayışı toplumda vahdeti oluşturmaya engel aynı zamanda da insanların zahiri yönle değerlendirilmesine sebep olmuştur. İmanda eşitlik anlayışı

⁶² bk. "Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır." (el-Hucurât 49/12.)

⁶³ Müslim, "Hudûd", 9 (No. 4411)

⁶⁴ Bu bağlamda dış görünüşü asıl kabul eden ve bundan dolayı da insanları ötekileştiren anlayışın tevhid inancı noktasında bir savrulma yaşadıklarını söylemek mümkündür. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Murat Akın, *Tevhid Davasında Tefrikaya Savrulmak* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2022), 69-84.

ise gönüldeki tevhid inancının hayata da vahdet olarak yansıtılmasını hedeflediğini söylemek mümkündür.

Sonuç

İmanda eşitlik meselesi, onun mahiyeti ile ilgili konulardaki ihtilafın bir neticesi olarak tartışılmıştır. İmanı kalbin tasdiki olarak değerlendirenler imanda eşitliği savunurken; ameli, imanın bir parçası olarak değerlendirenler ise imanda eşitliğin olamayacağını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe, amelleri imanın dışında değerlendirdiğinden; iman esaslarını kalbiyle tasdik eden herkesin imanının eşit olduğunu ve bu bakımdan da iman için herhangi bir artma ve eksilmeden bahsedilemeyeceğini kabul etmektedir. Nihayetinde bütün müminler aynı esasları tasdik ettiklerinden ve inandıkları esasların aynı olması onların bu bakımdan eşit olduğu sonucuna götürmektedir. Ancak tasdik edildikten sonra inanılan hususların hayata aktarılması veya takva boyutunda farklılıkların olabileceği ise elbette kabul edilmektedir. Bu ise eşitliğin tasdikte ve inanılacak hususlarda olduğunu, üstünlüğün ise imanının kemâli veya nuru diyebileceğimiz boyutta olabileceğini göstermektedir.

İmanda eşitlik; farklı te'vil, tercih veya eğilime mensup Müslümanları mezhep, meşrep, renk, dil, ırk ve cinsiyet gibi aidiyetlere bakmaksızın temel akîdevî sabiteleri kabul eden herkesi Müslüman olarak görmeyi ve ona göre muamele etmeyi gerekli kılmaktadır. Emevîler'in yıkılışına Abbasîler'in kuruluşuna denk gelen süreçte yaşayan Ebû Hanîfe de siyasi bazı çalkantıların olduğu ve insanların farklı gruplara ayrıldığı bir dönemde imanda eşitlik görüşünü savunarak ümmetin birliğini temin etmeyi hedeflemiş olmaktadır. Bu görüş vesilesiyle hayata kan bağıyla değil inanç bağıyla bakılmasının gerektiği öncelenmektedir. Bu yönüyle imanda eşitlik, sonu gelmez tartışma konuları sebebiyle ayrışan ve tefrikaya düşen Müslümanların birliği/tevhidi için kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. Diğer taraftan imanda eşitlik, kaynağı itibarıyla politik veya başka sebepler olmakla beraber dinî alana taşınan tartışmalarda tarafların birbirlerini tekfir etmemeleri, dışlamamaları, ötekileştirmemeleri ve karşılıklı üstünlükte bulunmamaları için ileri sürülmüş bir görüş olarak da dikkatleri çekmektedir.

Kaynakça

- Akın, Murat. *Tevhid Davasında Tefrikaya Savrulmak*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2022.
- Arslan, Hulusi. “Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/24 (2019), 37-68.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. thk. Abdüsselâm b. Abdilhâdî Şennâr. Beyrut: Dârü'l-Beyrut, 1430/2009.
- Bahâeddin, Muhyiddin Mehmed b. Bahâuddin b. Lütfullah. *el-Kavlü'l-fasl şerhu Fıkhî'l-ekber*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2011.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinani'd-dîn. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1439/2018.
- Demir, Hilmi. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe Adil Toplumun Temelleri*. Ankara: Anadolu Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: y.y., ts.
- Ebû Hanîfe. *Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye Yazdığı Risale. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müteallim. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ebzat. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ekber. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe. *el-Vasiyye. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Evkuran, Mehmet. *Ebû Hanîfe Doğruyu Arayanların Önderi*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Faysalü't-tefrika*. (Mecmûatu Resâil içerisinde) thk. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Ebi'l-İz. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. el-Arnaut et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1411/1990.
- İbn Manzûr, Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1994.
- Karadaş, Çağfer. “Alî el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-299.

Karadaş, Çağfer. "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 593-614.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, thk. eş-Şeyh Mervân Muhammed. Dimeşk: Dârü'n-Nefâis, 1430/2009.

Kazanç, Fethi Kerim. *Fikh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin Fikh-ı Ekber Şerhi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Kılavuz, Ahmet Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.

Kur'ân Yolu. Erişim 30 Mayıs 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru sader, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Fikhi'l-ekber*. Katar: y.y., ts.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. Kahire: Dârü'l-Besâir, 1430/2009.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: y.y., ts.

Nesefî, Ebü'l-Berakât. *Umdetü'l-akâid*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Türâs, 1434/2013.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: TDV Yay., 2004.

Ömer en-Nesefî. *Metnü'l-akâid*. İstanbul: b.y.: y.y., ts.

Semerkindî, Hakîm. *es-Sevâdü'l-a'zam*. İstanbul: Mektebetü Yâsîn, ts.

Şafî, Muhammed b. İdris. *el-Fikhü'l-ekber fi İlm-i Usûli'd-dîn*. çev. Hamdi Gündoğar. İstanbul: Beyan Yay., 2016.

Şimşek, İsmail. "Fideizmden Rasyonelizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı". *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâtürîdîlik)* ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/17-24. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Tahâvî, Ebû Cafer et-. *Metnü Akîdeti't-Tahâviyye beyânü akâidi Ehli's-sünne ve'l-cema'*. Beyrut-Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1416/1995.

Yılmaz, Mustafa Selim. "Mâverâünnehir İlim Mirasının Kök Metinleri: İmâm-ı Âzam'ın Akâid Risaleleri". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. 644-658. Karabük: Karabük Üniversitesi Yay., 2021.



Kurucu Kök Metin Fıkhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I

The Problem of Authenticity of Constitutive Root Text al-Fıqh al-Akbar and the Contribution of Ottoman Intellectuals I

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir/Türkiye
gocmenbey@gmail.com | orcid.org/id-0000-0001-6879-2620 | ror.org/id-00dbd8b73

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
16 Şubat 2022	16 February 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
30 Mayıs 2022	30 May 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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. “Kurucu Kök Metin Fıkhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 281-304. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1074905> ”

Öz

İslâmî ilimlerin neredeyse tamamının temelleri hicrî birinci ve ikinci asırda atılmıştır. Hicrî birinci asırdan itibaren İslam dünyasının genişlemesiyle birlikte sözlü bilgilerin yazıya aktarılmasına yönelik kolektif bir çabanın varlığı dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in s.a.v. insanlığı İslam'a daveti ile beraber yazı yazma kültüründe önceleri benzeri görülmemiş artış gözlenmiştir. İslam dini ile birlikte dünya tarih sahnesi hummalı bir yazı faaliyetine tanık olmuştur. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin hızlandığı özellikle 2./8. yüzyıllarda akâid-kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü, tasavvuf, tefsir, hadîs ile ilgili bu ilimlerin taşıyıcısı olan dil ve din biliminin kurucu metinleri telif edilmiştir. Temel ilkeleri içeren kurucu metinler sayesinde ilimler, derinleşerek gelişme fırsatı yakalamıştır. Bir metnin kurucu ve kök sayılabilmesi için ağacın meyvesi olarak kurduğu bir sistemin olması gerekir. Bu anlamda *el-Fikhü'l-ekber*, itidalli ve savunulabilir bir inanç sistemi kurmuştur. En özlü akâid metinleri ile en hacimli kelâm kitapları arasında organik bir bağ vardır. Yolun sonunda hedeflerin yazılmasından ibaret olan akâid metinleri, iman esaslarının sayılması iken, kelâm metinleri, iman gayesine götüren yolun yürüyüşünü temsil eder. Yürünecek yolları bitirerek yolun sonunu işaret eden *el-Fikhü'l-ekber*, İslam düşüncesinin dönüm noktalarından ilki ve en önemlisidir. Bu çalışmada akâid ilminin kurucu metni *el-Fikhü'l-ekber*'in yazarına aidiyeti bağlamında kelâm ilmine katkısı tartışılacaktır. Bu metin, İslam düşüncesinin ilerleyen safhalarında yazılacak Ehl-i sünnet kelâmına yön vermiştir. Bu çalışmada sözü edilen kurucu metnin iç ve dış bağlamlarıyla birlikte Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) nispeti dirayet yönü ile teyit edilecektir. Ayrıca Osmanlı döneminde *el-Fikhü'l-ekber* şerhlerindeki artışın nedeni gösterilecektir. Nitekim her bir şerh, telifin müellife aidiyetini güçlendirmektedir. Şerhlerde metnin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığına dair tek bir cümle bulunmamakta, tam tersine aidiyetin sıhhatine vurgu yapılmaktadır. Elbette burada ilgili metnin tüm şerhlerine yer verilmeyecek, çoğunlukla baskıları yapılmış çalışmalara ağırlık verilecektir. *El-Fikhü'l-ekber*'de ilahiyat, nübüvvet ve ahiret konuları yer almaktadır. Burada teolojik tartışmaların ve kelâmî kavramlar tarihine ilişkin sorunların şerhlerde ele alınış biçimi gösterilecektir. Bu makalede örnek olarak ele alınan yöntem çerçevesinde nübüvvet ve ahiret konularını ve kavramlarını yine şerhler bağlamında değerlendirilmesine yönelik ileri çalışmalara bir hazırlık yapılmış olacaktır. Burada önemle belirtilmesi gereken husus, metni şerh eden ulemadan hiçbirinin konu veya kavramın Ebû Hanîfe döneminde ele alınmadığına işaret etmemiş olmasıdır. Kaldı ki erken dönemden 7./13. Yüzyıl gibi geç döneme kadar gerek kelâm, gerekse bibliyografya kitapları *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetinde herhangi bir kuşku duymamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, Aidiyet, Kurucu Metin, Şerh.

Abstract

The foundations of almost all Islamic sciences were laid in the first and second centuries of hijra. With the expansion of the Islamic world since the first century of hijra, the existence of a collective effort to transfer oral information into writing is notable. With the invitation of the prophet Muḥammad to Islam, an unprecedented increase in the culture of writing has been observed. Since the emergence of Islam, the world history scene has witnessed feverish writing activity. Especially in the 2th/8th century, when the transition from oral culture to written culture accelerated, the founding texts of the science of language and religion, which were the carriers of these sciences related to aqâid-kalâm, fiqh and uşûl al-fiqh, tasawwuf, tafsir, and hadith, were compiled. Thanks to the founding texts containing the basic principles, the sciences have had the opportunity to develop by deepening. In this study, the contribution of *Fiqh al-akbar*, the founding text of the science of creed, to the science of kalam, which has made significant progress, will be discussed. In order for a text to be considered a founding and root, there must be a system that it establishes as the fruit of the tree. In this sense, *Fiqh al-akbar* established a moderate and defensible belief system. There is an organic link between the most concise faith texts and the most voluminous kalâm books. While the creed texts, which consist of writing the goals at the end of the road, are the counting of the principles of faith, the texts of the kalâm represent the walking of the road that leads to the goal of faith. *Fiqh al-akbar*, which marks the end of the road by finishing the roads to be walked, is the first and most important of the milestones of Islamic thought. In this study, the contribution of *Fiqh al-akbar*, the founding text of the science of aqâid, to the science of kalâm will be discussed in the context of its belonging to its author. This text gave direction to *Ahl al-Sunna* theology, which would be written in the later stages of Islamic thought. In this study, the internal and external contexts of the founding text mentioned will be confirmed in terms of its relative acumen to Abû Ḥanîfa. In addition, the reason for the increase in the commentaries (*Sharḥ*) of *Fiqh al-akbar* during the Ottoman period will be shown. As a matter of fact, each annotation strengthens that it belongs to the author. In the annotations, there is no sentence

stating that the text does not belong to Abū Ḥanīfa, on the contrary, the authenticity of the belonging is emphasized. Of course, not all the annotations of the relevant text will be included here, but mostly printed works will be emphasized. Theology, prophecy and the hereafter are discussed in *Fiqh al-akbar*. Here, how theological debates and problems related to the history of theological concepts are handled in the commentaries will be shown. In this article, within the framework of the method discussed as an example, a preparation will be made for further studies to evaluate the topics and concepts of prophecy and the hereafter in the context of commentaries. The point that should be emphasized here is that none of the scholars who commented on the text pointed out that the subject or concept was not discussed in the period of Abū Ḥanīfa. Moreover, from the early period until as late as the 7th/13th century, both theology and bibliography books did not have any doubts about the belonging of *Fiqh al-akbar* to Abū Ḥanīfa. Moreover, since the early period, both theological and bibliographical works did not have any doubts about *Fiqh al-akbar*'s belonging to Abū Ḥanīfa.

Keywords: Kalām, Abū Ḥanīfa, *Al-Fiqh al-akbar*, Belonging, Founder Text, Sharḥ.

Giriş*

Kişi ve karakterlerin birbiri ile şöhrat bulduğu gibi kimi zaman kavramlar özdeyiş halinde kişiler ile anılır hale gelirler: *Adalet-i Ömer*, *Cûd-i Hâtim et-Tâî* ve *Fıkh-ı Ebî Hanîfe*¹ bunlardan sadece birkaçıdır. Bir terkinin darb-ı mesele ve deyimle dönüşmesi toplumsal mutabakatın fonksiyonu ile ilgili olduğu kadar nispeti hak eden kişinin özel çabası, gayreti ve yetenekleri ile yakından alakalıdır. Aslında burada özün yani yapısal yeteneklerin yaşamdaki irade ile bir araya gelerek gürlenmesi vardır. Buna potansiyelin dışı vurarak aktüelleşmesi veya kişinin kendini keşfi ile inkişaf bulması denebilir. Tarihin kişiye misyon yüklemesi ile kişinin o misyonu yüklenmesi karşılıklı gelişimi ve etkileşimi tetikleyen süreçlerdir. Tarihte bir kişinin herhangi kelime ve kavram ile özdeş haline gelmesi keyfi, tesadüfi veya öylesine olmaz. Sözü edilen nam ile kişinin ün salması, yine sözü edilen kişinin o ünü hak edecek özverili hayat mücadelesine bağlıdır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe (öl. 150/767) bir fıkıh duayeni olarak tarih sahnesinde temerküz etmiştir. O çünkü insanın yaşadığı hayatın her yönü ile ilgilenen fıkıh meselelerini etraflıca öğrenmiş, öğretmiş, düşünmüş ve tartışmıştır. Ebû Hanîfe yaşadığı döneme fikirleri ve yaşam tarzı ile damgasını vurmuş, bıraktığı derin etkilerin semeresini ondan sonra toplumsal ve siyasi alanda etkili olacak talebeler yetiştirerek göstermiştir. O, kendisinin ardında devasa bir düşün ve davranış geleneğinin başlatıcısı konumunda değerlendirilmiştir. Talebeleri onun izlediği yöntemi ileriye taşımışlar; ya ona muvafık ya da muhalif olarak ondan bağımsız düşünmediklerini izhar etmişlerdir.

Ebû Hanîfe, İslam düşüncesinde Hanefî ve Mâtürîdî araştırma geleneğinin oluşumuna etki eden, gelişimine yön veren ve olgunlaşmasına katkı sunan kalıcı izler bırakmış müstesna bir kişidir. Onun fikirleri gerek riyaset, gerek rivayet ve gerekse isnat zincirine sahip yazılı metin olarak

* Bu makale, 22-23 Ekim 2021 tarihinde İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi ve İKSAD'ın düzenlediği "Hicri İkinci Asrın İslami İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulmuş ve tam metin olarak basılmamıştır. Bu makale, ilgili sempozyumun özet kitapçığında yer alan "*Kurucu Kök Metin Fıkh-ı Ekber'in Otantikliği Sorunu*" adlı bildirinin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

¹ Mu'tezile'den Rüknuddîn el-Melâhimî el-Hârizmî (öl. 536/1141) *Fıkh-ı Ebî Hanîfe* tabirini kullanmıştır. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-faik fi usulî'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 182. Ayrıca Fatih Sultan Mehmet'in Sivaslı Molla Hüsrev'i fıkıh yönünden taltif etmek için Ebû Hanîfe'ye benzetmesi, *Fıkh-ı Ebî Hanîfe* özdeyişinin Osmanlı toplumsal hafızasındaki canlılığına önemli bir işaretidir. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 202.

nesilden nesle aktarılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken üzerine konuşulan metinlerin telif edildikleri ortamın farkında olunmasıdır. Yüzeysel bir genelleme ile İslam düşüncesinin klasik eserlerinin tamamının matbaa öncesi çağda telif edildikleri bilinen bir husustur. Dolayısıyla matbaa öncesi çağda bilgi dolaşımının şartları ve koşullarının göz önüne getirilmesi gerekmektedir. Bir telifin müellifini tespit etmenin tek yolu olmadığı bilinmelidir. Materyal konumunda olan herhangi bir yerde el yazma halinde bulunan eserin sahibini tayin etmek için dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Özellikle telifin, müellife nispet sorunu varsa burada el yazma eserin kendisi yani özel ismi, dibacesi, ferağ kaydı, muhtevası olduğu kadar onun hakkında yazı yazan metin dışı bağlamı gösteren tabakât-terâcim türü biyografi, bibliyografi eserlerinin de önemli bir yeri bulunmaktadır.

İslam düşüncesinde muhaddisler, sözün ilk sahibini, kaynağını tespit sadedinde kendine özgü isnat zinciri teorisini ortaya koymuş ve bunun pratiğini uygulamalı olarak göstermiştir. Rivayet ilmi teori ve pratiği ile beraber sözün aktarılma sürecine dikkat edilmiştir. Burada sözün ve metnin içeriğinden ziyade aktaran kişilere odaklanılmış ve kişilerin genel karakter vasıflarından aktarım tarzlarına varan bir dizi çalışma yürütülmüştür. Bir akâid ve kelâm metni için alışıldık olmasa da *el-Fikhü'l-ekber* için benzer bir sürecin işletildiği söylenebilir.

Bilindiği üzere özet akâid metinlerinin, hacimli kelâm kitaplarıyla arasında organik bir bağ mevcuttur. Yolun sonundaki hedeflerin yazılmasından ibaret akâide metinleri iman esaslarının sayılıp dökülmesi iken, kelâm metinleri iman hedefine götüren yolun yürünmesidir. Bu bağlamda yürünecek yolların son merhalesine işaret eden *el-Fikhü'l-ekber* ise İslam düşüncesinin kilometre taşlarından ilki ve en önemlisidir.² Ebû Hanîfe *el-Fikhü'l-ekber*'de yaşadığı dönemin toplumsal, bireysel uzantıları bulunan dini sorunlarına kalıcı, savunulabilir ve sürdürülebilir çözümler sunmuştur.³ Ebû Hanîfe'nin sunduğu çözümlerden hareket edenler, tikel meselelere yönelik hazır bulduğu bu çözümleri gelecek kuşaklara aktarırken verili çözümlerden bir tür çözümleme tekniği geliştirmişlerdir. Böylece tek tek tikel çözümlerden, tümel ilkeler inşasına giden yolda mesafe kat edilmiştir. Aslında bu hamle, yerel olaylarla evrensel amaçların irtibatının tesis edilmesine yardımcı olmuştur. Zira Hanefî düşünce yapısının teşekkülünde izlenen metotlar yakınlık arz etmektedir. Söz gelimi Hanefî fakihler, tek tek olaylara ilişkin verilmiş gerekçeli hükümler olan fûrû-ı fıkıhtan, sistemin omurgasını oluşturan külli kaideleri içeren fıkıh usulünü inşa etmişlerdir. Benzer biçimde Hanefî kelâmcılar akâid metninde gündelik yaşamı yönlendirici problemlere verilmiş yargılardan, genel ilkelere, yöntemlere ulaşarak kelâm ilminin inşa edilmesine zemin hazırlamışlardır.

² Ebû Hanîfe'nin eserleri için "kök metin" tabirini kullanan ve bu makalenin başlığına esin kaynağı olan bir yazı için bk. Mustafa Selim Yılmaz, "Mâverâünnehir İlim Mirasının Kök Metinleri: İmâm-ı Âzam'ın Akâid Risaleleri", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 648. Sözü edilen çalışma aidiyet sorununa temas etmekle birlikte (22. dipnot) bu meseleyi ayrıntıları ile tartışmamaktadır.

³ Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını eleştirenler de olmuştur. Ehl-i hadis, ehl-i rey tartışması bağlamında Muhammed b. İsmail Buhârî (öl. 256/870) bunların başında gelmektedir. İkili arasındaki tartışmaya temas eden bir çalışma için bk. Yusuf Oktan, "İmam Buhârî'nin Yaşadığı Dönem ve Çevre", *İslâm İlim Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri*, ed. Ömer Faruk Akpınar (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 49.

Modern araştırmalar, akîde ile kelâm ilmi arasındaki organik bağı gözden kaçırdığı için *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispetini kuşku hale getirmiştir.⁴ Ancak İslam düşünce tarihinde bu denli öneme sahip *el-Fıkhü'l-ekber*'in otantikliği erken dönemlerden itibaren bir sorun olmamıştır. Nispeti sorunlu hale getirmek modern dönemde araştırmacılar ile başlamıştır. Her şeyden önce bir hayli erken bir dönemde üretilmiş bir metin ile karşı karşıya olduğumuzun farkında olmak gerekmektedir. İslam medeniyetinin ilk devirlerinde inanç dünyasını doğrudan etkileyecek siyasi ve toplumsal olaylar ile karşılaşan Müslümanlar, yaşanan problemlerin üzerine giderek sürdürülebilir çözümleri gerek sözlü, gerekse yazılı teklif ederek ortaya koymuşlardır. Öte yandan kendilerini İslam'a bağlayan siyasi-itikâdî mezheplerin neredeyse tamamı İslam'ın hicri birinci ve ikinci asrını kendilerine temel almışlardır. Neredeyse her mezhebin ilk nüveleri yine bu dönemde atılmıştır. İlk Müslüman kitlenin yaşadığı dönemin, düşünce ve kültür bakımlarından oldukça mümbit bir toprak olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Kısaca özetlenen kozmopolit toplumsal hafıza; Ebû Hanîfe tarafından sözlü veya yazılı olarak imla edilen, kendi dönemine damgasını vuran, gelecek nesilde bir yankı uyandıran *el-Fıkhü'l-ekber*'in kalıcı oluşunu açığa çıkarmaktadır. Kelâm kavrayışına sahip ulema; isnadın yerine metnin manasını öne çıkaracak şekilde Tanrı, tabiat ve insan alanında fikir beyan eden kişilerin sözlerini doğru-yanlış ayırt etmeksizin olduğu gibi derleyerek ileride mezhepler tarihi kitabı olarak anılacak makâlat ve fırak türü kitaplar yazmıştır. Hadîs kitaplarından farklı olarak bu tür, sözün kimin hangi rivayet zinciri ile söylendiğine bakılmaksızın, sözün hangi gerekçe ile söylendiği üzerinde duran bir yazı tarzı olarak devam ettirilmiştir. Bilindiği üzere klasik mezhepler tarihi kitaplarında ne kadar tuhaf ve garip olursa olsun farklı fikirler, ilk olarak onlardan haberdar olmak, ikincisi muhatapların düşüncelerine vakıf olup onları eleştirmek için verilmiştir. Her ne olursa olsun akâid-kelâm kitaplarının isnat ve rivayet zincirini vermek aklî ilim geleneğinde olağan dışı bir durumdur. Öyleyse alışıldık durumun dışına çıkılarak bir akâid kitabının rivayet zinciri veriliyorsa bu onun mevsukiyetini güçlü bir şekilde teyit eder. *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *er-Risâle*'nin tek tek isnat zincirini Zâhid el-Kevserî,⁵ *el-Vaşıyye*'nin isnat zincirini ise Hamza el-Bekrî vermiştir.⁶ Bu çalışmada *el-Fıkhü'l-ekber*, daha çok muhteva yönünden incelenecektir.

⁴ Eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin problemlili olduğuna değinen ilk araştırma için bk. Arent Jan Wensinck, *İslam Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*, çev. Mustafa İkiyaka (İstanbul: Ulak Yayıncılık, 2020), 264. Bu iddiayı kısmen eleştirseler de takip edenler için bk. William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 208. Ayrıca krş. Louis Gardet, Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 251. Yine bk. Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 280. Ebû Hanîfe'ye atfedilen eserlerin şüpheli olduğu bilgisinin harciâlem olduğunu görmek için bk. Roy Jackson, *İslam'da 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 35. Aidiyetin sorunlu olduğunu belirten ve mesele hakkında geniş bilgi veren çalışma için bk. Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Mâturidî Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 32.

⁵ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368/1949), 4.

⁶ Ekmelüddîn Bâbertî, *Şerhu Vaşıyyeti'l-İmâm Ebi Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî Âyidî - Hamza el-Bekrî (Amman: Dârü'l-Feth, 2009), 28.

1. Araştırma ve Bulgular

Bilimsel tahkikli neşri tamamlanmamış olsa da *el-Fikhü'l-ekber*'in muhtevastındaki ana fikirler gelenek tarafından içselleştirilerek sürdürülmüştür.⁷ Fikirleri ağaca benzetirsek, ağacın beslendiği bir toprak ki bu Ebû Hanîfe için Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye olacaktır. Ağaç görünümündeki fikirlerin bir kökü, gövdesi ve meyveleri vardır. Kök ile meyveleri arasında kurulan organik bağ aslında kurucu kök metin *el-Fikhü'l-ekber* ile gövde ve meyve mesabesindeki *Maârif*, *Makâsîd*, *Mevâkîf* vb. en hacimli klasik kelâm kitapları arasında sistem olarak organik bir bağ mevcuttur. Sözü edilen organik bağ dikkate alındığında kök ile meyvelerdeki DNA'nın benzeşmesi garip ve tuhaf karşılanmayacaktır. Bu bakış açısına sahip, *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini savunan zikre şayan bazı önemli makale çalışması yapıldığı söylenebilir. Bunlardan ilki Ramazan Altıntaş'a ait "*Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fikhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar*" (2002) adlı makalesi,⁸ diğeri İlyas Çelebi'nin "*Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi*" (2005),⁹ bir başkası Rüstem Mehdi'nin "*Dahdü'-Ş-Şübühât: Hammad ve Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli el-Fikhü'l-ekber Hakkındaki Şüpheler*" (2018) çalışmasıdır.¹⁰ Bu çalışmalar söz konusu telifin müellife aidiyeti üzerine getirilen kuşkuları eleştirmiştir. Buradaki araştırmanın sözü edilen çalışmalardan farkı ise *el-Fikhü'l-ekber*'in yaygın şerhleri bağlamında konuya katkı sunmaya çalışmasıdır. Zira her bir şerh, metnin mevsukiyetini ve müellifine aidiyetini teyit eden ayrı bir çaba olarak görülmelidir.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber* adlı bir eserinin olabileceği ama sözü edilen kısa hacimli akâid metninin yazıldığı/imla edildiği tarihte mevcut olmayan birtakım kelâmî konu ve kavramlar gerekçe gösterilerek bu metnin 4./10. yüzyılda yazıldığı ve metne bilahare meçhul başkaları tarafından mezheplerini destekleyici eklemeler yapıldığı ileri sürülmüştür.¹¹ Hemen söylemek gerekirse günümüze ulaşmış şerhlerde veya tabakât kitaplarında ilave yapıldığına dair nüsha farklılıkları istisna tutulursa bir bilgi mevcut değildir. Öyleyse *el-Fikhü'l-ekber*'in daha sonraları Ebû Hanîfe dışında kimliği belirsiz kişiler tarafından üretildiği kuşkusu modern bakış açısının bir ürünüdür. Yoksa klasik kitaplarda böylesi bir sonradan ekleme hikâyesine yer verilmemiştir. *El-Fikhü'l-ekber*'in muhtevastının anlam bakımından vahiy ile uyumluluğunda tereddüdü olmayan

⁷ Zâhid Kevserî (1879-1952) *el-Fikhü'l-ekber*'in tahkikte kullanılması gereken en eski el yazma nüshalarını tanıtmıştır. Medine Kütüphanesi Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi 226'de bulunan nüshanın İbrahim Kûrânî'ye (öl. 1101/1690) kadar ulaşan senet zincirine sahip olduğunu belirtmiştir. O, bu bölümde Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'in kadîm ve sahih iki nüshasının bulunduğunu bildirmiştir. Kevserî bu iki nüshanın Mısır'daki Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye nüshası ile birlikte tahkik edilmesini yaklaşık bir asır önce temenni etmiş ancak bu temenni henüz gerçekleştirilmiş değildir. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 6.

⁸ Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fikhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 187.

⁹ İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum)*, ed. İbrahim Hatipoğlu (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005), 2/186.

¹⁰ Rüstem Mehdi, *Dahdü'-Ş-Şübühât: el-Müsâr havle Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Ebî Mutî' el-Belhî* (b.y., 2018), 3.

¹¹ Wensinck, *İslam Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*, 15. Ayrıca bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 8.

klasik ulema, sözü edilen metnin şöhretine kapılarak farklı mezhepler tarafından sahiplenilme yarışına girişildiğini aktarmaktadır.

El-Fıkhü'l-ekber'in Osmanlı uleması tarafından ilk kez şerh edilmesini tetiklediği tahmin edilebilecek Hanefî fakihlerden Hâfızüddîn el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) ifadesi önemlidir:

“Şayet dersin: Ebû Hanîfe'nin telif ettiği bir kitabı yoktur. Derim ki: Bu söz Mu'tezile'nin uydurmasıdır. Onlar, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmi hakkında hiçbir kitabı yoktur, derler. Bu iddia ile onlar *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Âlim ve'l-müte'allim* gibi kitapların aslında Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını, çünkü Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu ifade ederler. Hâlbuki sözü edilen iki kitap Ehl-i sünnet kaidelerinden pek çoğunu tasrih etmiştir. Onlara göre bu kitaplar Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye (?) aittir. Ancak bu iddia, azim bir hatadır. Çünkü ben Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekinî el-Kerderî'nin (öl. 642/1244) hattı ile yazılmış bu iki kitabı gördüm. Orada bunların Ebû Hanîfe'ye ait olduğu yazılıydı. Nitekim meşâyih'in kahir ekseriyeti bu konuda uzlaşmıştır. Peygamberler arasında Hz. İbrahim ne ise ulema arasında Ebû Hanîfe odur. Bilindiği üzere Hz. İbrahim ne yahudi, ne de hıristiyandı, öyle de Ebû Hanîfe ne Mu'tezilî, ne de kaderîdir. O apaçık sünnî-hanefîdir.”¹²

Erken dönemden itibaren kelâm ilminde otorite isimlerin kendisine doğrudan atıf yaptığı *el-Âlim ve'l-müte'allim* ve *el-Fıkhü'l-ekber*'in aidiyeti konusunda isim karışıklığının yaşandığı, yani Ebû Hanîfe'lerin birbirine karıştırıldığı iddiası 7./13. yüzyıl gibi geç tarihte vuku bulmuştur. Bezzâzî'nin aktardığına göre Mu'tezile taraftarları İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi kendilerinden göstermek adına onun akîde ve kelâm konusunda hiçbir kitap telif ve tasnif etmediğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle mütekaddim dönemdeki Ehl-i sünnet ulemanın bilgi ağında dolaşan eserlerin Mu'tezile düşüncesine karşı yazıldığı bilinmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'ye mensup bir âlimin onun inanç sistemine aykırı yazı yazmayacağından mevcut eserlerin müelliflerinin adını değiştirmek yoluna girişilmiştir. Fakat bu karışıklığı dile getiren Mu'tezile'ye mensup bir âlime veya bir yazıya rastlanmaması da bir kenarda tutulmalıdır. Dikkat edilecek olursa akâid alanında böyle bir kitabın mevcut olmadığı, telif edilmediği veya metne sonradan ilaveler yapıldığı iddiası yoktur. İddia edilen yalnızca müelliflerin isim benzerliğinden ötürü birbirine karıştırılmış olduğudur. Buna göre 7./13. yüzyılda yaşayan Hanefî ulemanın elindeki adı geçen akîde-kelâm eserleri, bilinen Ebû Hanîfe'ye değil, ama yine “Ebû Hanîfe” diye şöhret bulmuş Muhammed b. Yusuf el-Buhârî'ye (?) aittir.¹³

¹² Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmîyye, 1321/1903), 1/108. Nispet sorununu ortaya atan Mu'tezilî âlimin kim olduğu henüz bilinmemektedir. Ancak Bezzâzî, “Kelâmcının arkasında namaz kılınmaz”, fetvasının kelâmı yasaklayıcı olmayan yorumunu Mu'tezilî ez-Zâhid el-Havârizmî'nin (öl. 658/1260) *eş-Şafve fî uşûli'l-fıkh* adlı eserden alıntılanmıştır. Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe*, 1/121. Bu da *el-Fıkhü'l-ekber*'in aidiyet kuşkusunu ilk ortaya atanın yine hanefî-mu'tezilî olan ez-Zâhid'in olabileceğini ihtimalini akla getirmektedir. Mesele yine de ileri araştırmalara muhtaçtır.

¹³ Bezzâzî'nin “Ebû Hanîfe el-Buhârî” diyerek verdiği ismin tam adını Beyâzîzâde; Ebû Hanîfe diye tanınan Muhammed b. Yusuf el-Buhârî olarak vermiştir. Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Numân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâriü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 11. Ebû Hanîfe olarak bilinen Muhammed b. Yusuf hakkında pek fazla bilgi yoktur. Onun mucizeler ile karıştığı endişesinden dolayı kerametlere karşı olduğu rivayet edilmektedir. Muhammed b. Yusuf, İbrahim b. Edhem'in (öl. 161/778) aynı anda iki yerde görülmesi olayını kabul edenleri tekfir etmiştir. Hicri 394 yıllarında yaşamış Za'ferânî isimli kişi onun bu olumsuz tavrını aktarmıştır.

Mu'tezile tarafından öne sürülen iddiadan bizi haberdar eden Bezzâzî'nin ifadeleri, başka yazarlar tarafından aynen tekrar edilmiş ve çürütülmüştür. Bu yol ile telifin müellifini muğlaklaştırma çabalarının önüne geçilmek istenmiştir. Söz gelimi İlyâs b. İbrâhim Sinobî (öl. 891/1486) bunların başında gelmektedir.¹⁴ Önemine binaen Sinobî, Bezzâzî'nin ifadesini *el-Fikhü'l-ekber* üzerine yaptığı şerh çalışmasının mukaddimesinde tekrar eder ve bunu şerh çalışmasına teşvik edici bir unsur olarak takdim eder.¹⁵ Denilebilir ki Osmanlı uleması tarafından *el-Fikhü'l-ekber*'e şerh yazma geleneğinin oluşmasında Bezzâzî'nin katkısı görülmelidir.¹⁶

Özellikle Osmanlı ulemasının şerh çalışmaları ile *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tevsik edilmiştir. Her bir şerh ile aslında *el-Fikhü'l-ekber* ile Ebû Hanîfe arasındaki bağı perçinleşmiştir.¹⁷ Tevsikin üzerine gidilmesi gerektiği ve bir ihtiyaç olarak belirlediği için olacak ki; Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'in telif tarihinden oldukça geç sayılan bir dönemde, ilk defa bir Osmanlı âlimi olan es-Sinobî tarafından şerh edilmesi bu resimde anlam kazanmaktadır. Sinobî kendisinden önce bu kitabı kimsenin şerh etmeye girişmediğinin farkında olarak bunu açıkça söylemektedir.¹⁸ Öyleyse Hammad rivayetli *el-Fikhü'l-ekber* bizzat Sinobî'nin tanıklığı ile ondan önce bir şerhe konu olmamıştır.¹⁹ Buradan hareketle metnin üzerine şerh yazımının neden bu kadar geç bir tarihte yapıldığı da açıklık kazanmaktadır. Nispet şüphesi sözü edilen dönemlerde vuku bulduğu için bu şüpheyi izale etmeye yönelik Osmanlı uleması kolları sıvamış gözükmektedir.²⁰ Dağın zirvesinden yuvarlanarak büyüyen kartopu misali ilgili metne şerh faaliyeti giderek artmış Osmanlı

Buradan hareketle Muhammed b. Yusuf'un yaklaşık olarak hicri 200 civarında yaşamış biri olduğu muhtemeldir. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Ĥanefiyye* (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978), 3/412. Bezzâzî rivayetinin *el-Fikhü'l-ekber* şerh yazımına teşvik etmesinin bir başka örneği Hanefî hukukçularının ilk biyografi yazarı olarak tanınan Abdülkâdir el-Kureşî'nin (öl. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-muğiyye* zeylinde görülebilir. Zeyl yazarı el-Kureşî değildir. Bezzâzî'den haberdar olacak tarih kadar geç yaşamış meçhul biridir. Zeyl sahibi ilk önce Bezzâzî'nin *el-Fikhü'l-ekber* hakkında Mu'tezile'nin iddialarını verir. Ardından Ebû Hanîfe'nin telifleri arasında Vasîyye'nin de bulunduğunu, kendisinin *el-Fikhü'l-ekber*'i şerh edip bu Ebû Hanîfe'nin vasiyeti şerh arkasına eklediği söylemiştir. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Ĥanefiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifin-Nizâmîyye, 1332/1914), 2/461.

¹⁴ Kadir Gömbeyaz, "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sinobi (öl. 891/1486)", *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Alpay Tırıl vd. (Ankara: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2015), 81.

¹⁵ Fethi Kerim Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1991), 9.

¹⁶ Özen, nispet problemini ilk dile getirenin Bezzâzî oluşunu yanlış yorumlamıştır. Zira o, Bezzâzî'nin ilgili aktarımını referans göstererek akâid risalelerinin İmâm-ı Âzam'a nispetlerinin sıhhatinin eskiden beri tartışılmalı olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin akâid risâlesi telif edip etmediğine yönelik sorun yerel bir coğrafyada belirmiş ve Bezzâzî de bu sorunu bertaraf etmek isteyen ve problemin üzerine gidilmesini salık veren ilk kişidir. Dolayısıyla öteden beri aidiyet tartışması yoktur. Şükrü Özen, "Metin Tenkidi' Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi II*, 2009, 463.

¹⁷ Şârihlerin ilk hedefinin *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini belgelemek olduğunu tespit eden bir çalışma için bk. al-As'ad Najjâr, *Uşûl al-dîn min khilâla majmû'at shurûh 'al-Fiqh al-akbar* (Beyrut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabi: Mu'assasat Mu'minün bilâ Ĥudûd, 2015), 223.

¹⁸ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 9.

¹⁹ Kadir Gömbeyaz, "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmî Dergi* LV1/4 (2020), 1243.

²⁰ Osmanlı ulemasının köşe taşlarından Taşköprizâde (öl. 968/1561) ve Beyâzizâde (öl. 1098/1687) Bezzâzî'nin *el-Fikhü'l-ekber* hakkında Mu'tezilî iddiayı birebir tekrar etmeleri, bu iddiayı çürütmek için atılmış bir adım olarak anlamlı hale gelmektedir. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'ade ve misbâhü's-siyade fi mevzû'ati'l-ulûm*, thk. Muhammed Ali Beyzân (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1985), 2/141. Ayrıca bk. Beyâzizâde, *İşârâtü'l-merâm*, 11.

ulemasının eliyle henüz dökümü bile tam olarak ortaya konmamış bir birikim oluşmuştur.²¹ Bunun ardından *el-Fıkhü'l-ekber* metninde tarihsel açıdan yer almaması gerektiği ileri sürülen sorumlu kelime, kavram, tasnif, kelâmî problem gibi meseleler makalenin hacmi dikkate alınarak Tanrı tasavvuru ve teolojik yönü açısından cevher-araz kavramları olacaktır. Bunun dışında kalan ilahiyat, nübüvvet ve ahiretle ilgili bahisler başka bir makaleye havale edilecek boyutta geniştir.

1.1. Tanrı Tasavvurundaki Süreklilik: Zâtî ve Fiilî Sıfat Taksimi

İnsanın bilgi kaynaklarını akıl, nakil ve duyu verileri olmak üzere üç ile sınırlayan İslam uleması Tanrı, tabiat ve hayatla ilgili tüm sorularını bu çerçevede yürütmüştür. Bu bağlamda duyu verilerine konu olmayan Tanrı tasavvurunu belirleyici iki önemli kaynak olarak akıl ve nakil geriye kalmıştır. Tarih olarak 2./8. yüzyıl gibi İslam dinin başlangıcına yakın bir zamanda yaşayan Ebû Hanîfe'den de akıl ve nakil merkezli bir Allah tasavvuruna sahip olması beklemek tuhaf bir durum değildir. Allah'ı diğer insanlara anlatırken inancın dile dökülmesi ve bilgi zeminine getirilmesi gerekmektedir.

el-Fıkhü'l-ekber'in içinde oldukça açık bir şekilde yer alan ve Tanrı tasavvurunu belirleyen iki önemli ibare yer almaktadır. Bunlardan biri zât-sıfat ayrımı ve bununla bağlantılı olarak Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu,²² diğeri ise Allah'ın evreni yoktan (*lâ min şey*) yarattığını ifade eden ibarelerdir.²³ Bu ibarelerin Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem için erken olduğu ve bu nedenle metnin 4./10. yüzyıl gibi geç bir dönemde kimliği meçhul yine bir Hanefî müellif tarafından kaleme alındığı iddia edilmiştir.²⁴ Aidiyete gölge düşürdüğü iddia edilen “ilimle âlim, kudretle kâdir” ifadesi geç dönem kelâmında “ilâhî sıfatlar zâta zaittir” prensibi ile açıklanmaktadır. Konuyla ilgili aklî delilleri bir kenara bırakarak nakilden üretilen delillere bakılırsa, aslında Ebû Hanîfe'nin “ilimle âlim” ifadesini kullanmasında bir gariplik olmadığı görülür. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de ilim için “Onu ilimle indirdi”²⁵, yine “Bilin ki o, Allah'ın ilmiyle indirilmiştir”²⁶, kudret için de “Tüm

²¹ Osmanlı ulemasının yazdığı *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerini kronolojik sırayla derli toplu takip etmek için bk. Abdullah Demir, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi XIV/28 (2016), 186. Ayrıca Hasan Kâfi Akhisârî (öl. 1024/1615) tevhit ilmi üzerine telif edilmiş muhtasar eser aradığında karşısında ilk çıkanın sırasıyla İmâm-ı Âzam'a ait *el-Fıkhü'l-ekber* sonra *el-Akidetü't-Tahâviyye*, *Akâidü Ömer en-Neseî*, *Akâidü's-Senûsî*, *Akâidü nikâyetü's-Suyûtî* olduğunu söylemiştir. Bu nokta metinlerin yaygınlık kazanmasını gösterdiği gibi onlarla yetinenlere yönelik eleştiriler bile getirilmiştir. Mesela Akhisârî'ye göre bu anılan metinler tanzim, terkip, tertip, tenkîh, tehzîb bakımından oldukça kullanışlı olmasına rağmen kişiyi taklitten kurtarmak için yeterli gelmez. Çünkü içinde meselelerin ayrıntılı delilleri yer almamaktadır. İnanc esaslarını elde etmek isteyen kişi kendisini sözü edilen metinlerle sınırlı tutarsa taassubu artar. Öyleyse at gözlüğünden kurtulmanın yolu akideyi delilleriyle öğrenmekten geçer. Bu eksikliğe işaretle dönemi açısından yeni bir metin telif eden Akhisârî'nin çalışması için bk. Hasan Kâfi Akhisârî, *Ravzâtü'l-cennât fi uşûli'l-ir'îtikâdât* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Fatih), 2b.

²² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 185.

²³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 281.

²⁴ Kutlu'nun ifadesine göre Wensinck; “kesb ve âlimun bi-ilmihî” ibaresini gerekçe göstererek bu kavramların Eş'arî döneminde kullanıldığını, bu nedenle metnin 4./10. yüzyılda yazıldığını iddia etmiştir. Kutlu ise bu kavramın Eş'arî'den önce Dırâr b. Amr (öl. 200/815 [?]) ve Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) tarafından kullanıldığını vurgulayarak Wensinck'in ilgili iddiasını yanlış bulmaktadır. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 15. Fakat Kutlu cevher-araz, keramet, mucize, istidraç gibi meselelerin sonradan ilave edildiği iddiasına yönelik olumlu-olumsuz bir yorum yapmamıştır. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 14.

²⁵ en-Nisâ 4/166.

²⁶ Hûd 11/14.

kuvvet Allah'ındır"²⁷ ve "Allah rızık verendir, metin kuvvet sahibidir"²⁸ şeklinde açık ayetler vardır.²⁹ Öyleyse aynı kaynaktan esinlenen Ebû Hanîfe'nin "Allah ilimle âlimdir" ifadesi abes karşılanmamalıdır. Ayrıca Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını bilen, din gelmese dahi insanın evrene bakarak Allah'ı tanınması gerektiğini düşünen Ebû Hanîfe'nin evreni de Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadan yaratacağını ifade etmek için (*lâ min şey*) ibaresini kullanması uzak görülmemelidir. Nitekim "hiçbir şeyden" ifadesi, ilerleyen dönemlerde kelamcılar tarafından özne olarak seçen, *fâil-i muhtar* Allah anlayışının temeline yerleştirilen sonlu evren fikrini tetiklemiştir.

Her şeyden önce Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber*'indeki temel iddiasının farkında olmak gerekmektedir. Ona göre sahih inanca sahip her insan, Allah'ı hakkıyla bilmektedir, fakat insan Allah'a hakkıyla ibadet etmiş değildir. Allah kendini ne ile tavsif etti ise bundan nakil yoluyla haberdar olan her insan Allah'ı hakkıyla bilmektedir. Hakkı ile bilmek, cümlesinin iddialı olduğu izahtan varestedir.³⁰ Ancak cümle, Manisalı Ebü'l-Müntehâ (öl. 1000/1592?) ve Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *el-Fikhü'l-ekber* şerhlerinde işaret ettiği üzere Allah'ın zâtına/künhüne vakıf olmak anlamında değildir.³¹ İnsanın mükellef olduğu kadarı ile Allah'ı hakkı ile bilmesi ve tanınması anlamındadır.³² Öyle ki insan bulunduğu ve bulunacağı her hal ve şart altında tâkâtının yettiğince Allah'ı hakkıyla bilmektedir. Benzer bir yorumu Sînobî daha öncesinden *el-Fikhü'l-ekber* şerhinde yapmıştır. Ona göre insan, Allah'ın zâtının hakikati ve künhü bilinmez.³³ Ama metinde Ebû Hanîfe'nin dikkat çektiği gibi Allah kendi kitabında kendini tanıttığı sıfatları sayesinde insan tarafından hakkı ile tanınmaktadır.

²⁷ el-Bakara 2/165.

²⁸ ez-Zâriyât 51/58.

²⁹ Tefâtâzânî bu ayetlerin sıfatların zâta ilave olduğunu tevîl götürmeyecek kesinlikte kanıtladığını belirtir. Sa'düddîn Tefâtâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/57. İlgili ayetlerin karşıt Mu'tezilî yorumları için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-faik fi usuli'd-din*, 72. Ancak bilindiği üzere sıfatların zâta ilave edilmesi veya edilmemesi tekfir sebebi görülmemiştir. Celâleddîn Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* (Kahire: Mektebetü şuruki'd-devliyye, 2002), 72.

³⁰ İlgili iddianın Osmanlı düşüncesindeki sert yankısı anlamak için üzerine telif edilen müstakil risâlelere bakılmalıdır. Örnek olarak bk. Kutbüddinzâde İznîkî, *Şerhu 'Sübhâneke mâ 'arafnâke haqqâ ma'rifetike'* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Râgıb Paşa, 692), 235a.

³¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber li-Ebî Hanîfet'i-Numân*, thk. Mervân Muhammed es-Şaâr (Dımaşk: Dârü'n-Nefâis, 2009), 189.

³² Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed Hanefî Mağnisâvî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber* (Kazan: Matbaat-ı Kerîmiyye, 1914), 33. Şerhin bilgi dolaşımında bulunmayan tahkikli neşri için bk. Abdurrahman Asaroğlu, *Manisalı Ebul-Münteha ve Fikhü'l-Ekber Şerhi (Tahkik, tahlil, tercüme)* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996), 1. Ebü'l-Münteha şerhine haşiye yazan Kursâvî (?) Ebû Hanîfe'nin kitaplarında; vücut, imkân, imtina vb. felsefî kavramların bulunmadığını belirtir. Kursâvî'nin anlatımına göre Ebû Hanîfe, Allah'ı imkândan tenzih etmek için anılan kavramların yerine "vehimler ona ulaşamaz, akıl onu idrak etmez" gibi betimlemeler kullanmıştır. Mu'înü'd-dîn Ebü'l-Hasan Atâullah b. Muhammed Kursâvî, *Kitâbu Muhtasari'l-makâl 'alâ şerhi'l-fikhi'l-ekber* (Rusya: Matbaa el-Viçislâvî, 1307/1889), 144. Ebü'l-Münteha ile Kursâvî hakkında bilgi için bk. Yunus Öztürk, "al-Fikhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz", *Trabzon İlahiyat Dergisi / Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 97.

³³ Kazanç, *Fikh-ı Ekber Şerhi*, 113.

İshâk el-Hakîm Rûmî (öl. 950/1543); “Allah’ı hakkı ile bilmekteyiz. Allah’ı, kendini kitabında tavsif ettiği tüm sıfatları ile hakkı bilmekteyiz.” ifadesinin bir uyarı taşıdığını söylemiştir.³⁴ Buna göre Ebû Hanîfe, kitap ve peygamber dilinde anlatıldığı üzere Allah’ı tanımıyorum, diyenlere “Allah’ı hakkı ile biliyoruz” diyerek karşı çıkmaktadır. Burada tevazu ve inkisar hissine kapılmak dışında “Allah’ı hakkı ile bilmiyorum”, demenin yanlışlığı öne çıkarılmıştır.³⁵

Osmanlı ilim-kültür çevresinde meşhur Bahâeddin’e (öl. 956/1549) ait *el-Fıkhü’l-ekber şerhi Kavlü’l-fasl’* da “Allah’ı hakkıyla bilmek” ifadesinin yanlış anlamlara çekildiği söylenmiştir. Hâlbuki ifade Allah’ın künhüne vakıf olmak beşer takatinin üstünde olduğuna ters değildir. Burada iman tahakkuk edeceği minimum çizgi vurgulanmaktadır. Bilgi bakımından bu çizginin altına düşenlerde iman yoktur. Ona göre ifade açıktır: Allah tarafından sorumlu tutulduğu kadarı ile insan, Allah’ı hakkıyla bilmektedir. Allah hakkında tafsili bilgi ile karşılaşmamış bir kimsenin icmâlî bilgisi de hakkı ile bilmek kapsamındadır. İmana dair tafsil kişiye ulaştıkça bilginin de tafsili olması gerekmektedir. Yoksa burada Allah’ın zâtını, hakikatini, mahiyetini, künhünü bilmek iddiası söz konusu değildir.³⁶

El-Fıkhü’l-ekber metninin ortalarındaki; Allah’ı hakkıyla bilmek sözü ile metnin ilk başında sıfatların ikiye ayrılmasının sıkı ilişkisini kaçırınlar, Ebû Hanîfe gibi İslam’ın erken döneminin toplumsal şartları altında yaşayan birinin, ilâhî sıfatların zâtî ve fiilî olarak taksimini yapamayacağını düşünmüştür. İlâhî sıfatların zâtî ve fiilî olarak ayrılmasını 2./8. yüzyıl için erken sayanlar, bu sınıflandırmanın metne sonradan ilave edildiğini düşünmüştür.³⁷ Zira bu taksim sonraki Ehl-i sünnet kelâmcılarının tamamında görüldüğü için, en yoğun hicri üçüncü asırdaki kelâm kitaplarında yaygınca kullanılmaya başlandığı tahmin edilmiştir. Söz gelimi Ebü’l-Hasen el-Eş’arî (öl. 324/935) bunların başında gelmektedir. Eş’arî’nin kitaplarında sıfatları zâtî ve fiilî olarak ayırmasa da zâtî sıfatların sayısı Ebû Hanîfe’ninki ile birebir örtüşmektedir.³⁸ Kelâmî konu başlıklarını icmâlara ayırarak yazan Eş’arî; *Risâle ilâ ehli’s-Şeğr’* de Allah’ın ezeli olarak hayat, ilim, kudret, mütekelim, irade, semî, basîr olduğu üzerine icmâ edildiğini aktarmaktadır.³⁹

Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin dört büyük fıkıh mezhep imamından farklı olarak beşinci yeni bir akîde tesis etmediği yazılı olarak Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176) *Tebynü kezibi’l-müfterî fimâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* adlı kitabında tasrih etmiştir.⁴⁰ İbn Asâkir’e göre Ebû Hanîfe başta olmak üzere dört imam; Allah’ın tevhidî ve tenzihî gibi dinin asıllarında ortaktır.⁴¹ Bu aktarım

³⁴ İshâk el-Hakîm Rûmî, *Şerhü’l-fikhi’l-ekber: Muhtasarü’l-hikmeti’n-nebevîyye*, thk. Bajazid Nicevic (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015), 318.

³⁵ Rûmî, *Muhtasarü’l-hikmeti’n-nebevîyye*, 319.

³⁶ Muhyiddin Muhammed Bahâeddin, *el-Kavlü’l-fasl: Şerhü’l-fikhi’l-ekber* (İstanbul: İhlas Vakfı, 1988), 366.

³⁷ Abdülaziz b. Ahmed b. Muhsin Hamîdî, *Berâtü’l-Eimmeti’l-Erbaa min mesâili’l-mütekelimîn el-mübtedî’a* (Kahire: Dârü İbn Affân, 1999), 52.

³⁸ Ebü’l-Hasan Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, thk. Hamûde Garâbe (Kahire: Matbaatu Mısır, 1955), 31.

³⁹ Ebü’l-Hasan Eş’arî, *Risâle ilâ ehli’s-Şeğr’*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medine - Beyrut: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hükm - Müessesetu Ulûmi’l-Kur’ân, 1988), 214.

⁴⁰ Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Tebynü kezibi’l-müfterî fimâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1984), 360.

⁴¹ İbn Asâkir, *Tebynü kezibi’l-müfterî*, 362. İbn Asâkir, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) olarak tanınan Mâtürîdî kelâmcının Eş’arî hakkındaki kanaatini alarak iki mezhep arasında karşılıklı tekfirin asla söz konusu olmadığını,

dikkate alınarak İslam düşünce tarihine bakılacak olursa *el-Fıkhü'l-ekber*'deki ilâhî sıfatların sınıflandırılmasını Eş'arî'de veya bir başka akâid-keîâm kitabında görmek şaşırtıcı olmaktan çıkacaktır. Tanrı tasavvurunun omurgasını teşkil eden tasnifin ilk keîâm kitabı ile son keîâm kitabı arasında üst başlıklardaki ve genel ilkelerdeki benzerlikten hatta birebir örtüşmekten daha olağan bir husus yoktur. Çünkü Ehl-i sünnet sınırlarına riayet eden İslam ulemasının neredeyse tamamına yakını üst ve çerçeve ilkeler bağlamında ortak Allah inancına sahiptir. Bunlardan biri teccim ve teşbihten uzaklaştırılmış mutlak tenzih, diğeri sonsuz Allah, sonlu evren anlayışı bağlamında yaratan-yaratılan farkın gözetilmesidir.

Beyâzîzâde (öl. 1098/1687) Hanefî-Mâtürîdî ekolün cumhuruna göre insanın aklı ile bulmak, bilmek zorunda olduğu "meşhur yedi mesele" zikretmektedir. Belirli tecrübe süresini tamamlayan her insan, kendi aklı ile Allah'ın zâtî yedi sıfatını bulmak ve bilmek ile mükelleftir.⁴² Marifetullah konusunda icmâlî delil veya bilgi insanın taklit ve ebedi azaptan kurtulması için yerine getirmesi gerekenlerin başında gelmektedir.⁴³ İşte Allah'ı hakkı ile bilmek cümlesi Allah'ın zâtî; hayat, ilim, kudret, irade, keîâm, sem' ve basar sıfatını, ayrıca yaratma, rızık verme gibi fiilî sıfatını bilmeye bağlıdır. Ebû Hanîfe, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfat ayrımını yaparak aslında Tanrı tasavvurunun asgari geçerlilik şartlarını tespit etmiş ve bu tespiti dayanarak Allah'ın hakkı ile bilindiği veya bilinmesi gerektiğini iddia etmiştir. İlk bakışta; biz Allah'ı hakkı ile biliyoruz, ibaresi Allah'ın hakikatine ulaştık gibi yanlış bir anlamı çağrıştırıyor gibi gözükse de zâtî-fiilî sıfat taksimi ile beraber düşünülüğünde yerli yerine oturmaktadır. Ebû Hanîfe Tanrı tasavvurunun minimum geçerlilik şartı olan sıfat sınıflandırmasını yapmamış olsa idi, biz Allah'ı hakkı ile biliyoruz, cümlesini kuramayacak veya kurmasının pek anlamı olmayacaktı. Her iki cümleden biri metinde yer almamış olsa idi, metne sonradan ilaveden bahsedilebilirdi.

Ebû Hanîfe'nin Tanrı tasavvuru ile yakından ilgisi bulunan keîâmî açıdan sorunlu bir rivayet vardır. Bu rivayete göre; Allah'ın kendisinden başka kimsenin bilmediği bir mahiyeti vardır. Ebû'l-Feth eş-Şehristânî (öl. 548/1153) Tanrı'da mahiyet fikrinin temsilcisi olarak Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Hafs el-Ferdî (öl. 204/820) gösterir. O ikisinin rivayetine göre Tanrı'dan başka kimsenin bilmediği mahiyeti Tanrı'ya atfetmek Ebû Hanîfe ve onun ashabından da aktarılmıştır.⁴⁴ Mu'tezilî İbn Ebû'l-Hadîd (öl. 656/1258) aynı sözün referans kaynağı olarak Dırâr b. Amr, Ebû Hanîfe, filozoflar ve Hz. Ali'yi (öl. 40/661) alır. Zira İbn Ebû'l-Hadîd'e göre keîâmcıların kahir ekseriyeti bu sözün karşısına "biz Allah'ın zâtını hakkı ile biliyoruz" ifadesini getirmişlerdir. Kimileri haddini aşarak Tanrı kendi zâtı hakkında bizim onu bildiğimizden başka bir şey bilmez, demişlerdir.⁴⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) ise sözü edilen rivayeti özel bir başlık altında incelemiştir. Ona göre böyle bir rivayet doğru değildir, çünkü Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den böyle bir rivayet aktarmamıştır. Nesefî'ye göre Ebû Hanîfe'den aktarılan bilginin doğrulaması ve sağlaması için en yetkili kişi herkesten önce Mâtürîdî'dir, nitekim o, onun

bilakis örtüşme ve uyumun olduğunu belirtmiştir. Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1963), 14. Ayrıca krş. İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 140.

⁴² Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

⁴³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

⁴⁴ Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983), 1/89.

⁴⁵ İbn Ebû'l-Hadîd İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/851.

düşüncesini en iyi tanıyandır. Kendisinden başka kimsenin bilmediği Allah'ın mahiyeti vardır, rivayeti doğru kabul edilse bile bunun anlamı yaratan ile yaratılan arasında cins ve misil birliği sağlamak değildir.⁴⁶

Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) Tanrı'da kimsenin bilmediği bir mahiyet fikrinin Ebû Hanîfe'ye nispet edilişi hakkında şu çarpıcı yorumları yapar:

“Allah'ın bir mahiyeti vardır, bu mahiyeti Allah'tan başka kimse bilmez.’ Sözü Ebû Hanîfe'den rivayet edilmiştir. Ama bu nispet yanlıştır. Çünkü onun [Ebû Hanîfe'nin] kitaplarında bu söz yoktur. Söz, onun mezhebini bilen ashabı tarafından da aktarılmamıştır. Şayet bu rivayet doğru olsa bile iki ihtimal söz konusudur; ya Allah kendini delil ve haber ile değil, müşahede ile bilir, demektir. Ya da Allah'ın kimsenin bilmediği bir ismi vardır, demektir. Nitekim “ma” lafzı kimi zaman ismin nedir, anlamında kullanılır. Şeyh Ebû Mansûr (öl. 333/944) şöyle dedi: Olur da biri Allah (*mâ hüve*) nedir, diye sorarsa deriz ki: İsmi nedir diye soruyorsan, Allah rahman ve rahimdir. Sıfatı nedir diye soruyorsan, Allah işiten ve görendir. Fiili nedir diye soruyorsan, O mahlûkatı yaratmış ve her şeyi yerli yerine koymuştur. Eğer sen O'nun mahiyeti nedir diye soruyorsan, Allah cins ve misle aşkındır.”⁴⁷

Teftâzânî burada herhangi otorite bir isme bir görüş nispet etmenin iki yolunu bize öğretmektedir. İlk yol, Ebû Hanîfe'nin kendi kitaplarına müracaat edilmelidir.⁴⁸ Öyleyse 8./14. yüzyıl ulemasının bilgi ağında Ebû Hanîfe'nin akâid-kelâm telif kitabı olmadığına dair bir kuşku yoktur. İkinci yol ise mezhep mensuplarının aktarımlarıdır. Çünkü Teftâzânî'nin, Ebû Hanîfe'ye izafe edilen mahiyet görüşünün yorumu için İmâm Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'ini seçmesi tesadüf değildir.⁴⁹ Ebû Hanîfe'nin Tanrı tasavvuru hakkında fikir beyan etmek ilk önce kendisinin hakkıdır. Bu olmaz ise diğeri, onun güçlü temsilcilerindedir. İki yol denenebilir, sonuç çıkmaz ise nispet, Teftâzânî'nin tavrından çıkarılacağı üzere havada asılı bırakılmalı veya yorumlanmalıdır. Benzer biçimde Beyâzîzâde haklı bularak Teftâzânî'nin tutumunu aktarmış ardından Ebû Hanîfe'nin aksini bildiren *el-Fıkhü'l-ekber* metnine dikkati çekmiştir.⁵⁰ Bilindiği üzere orada Ebû Hanîfe Allah'ın hakkı ile bilineceğini açıkça tasrih etmiştir.

Tanrı-insan ilişkisinde kilit öneme sahip benzer bir ilke Ebû Hanîfe'ye iki farklı cümle ile izafe edilmektedir. Birincisi “afak ve enfüsü, ayrıca kendi varlığının yaratılmasını müşahede eden kimse bunların yaratanını bilmemek konusunda mazur görülemez”, ikincisi ise “Allah peygamber göndermemiş olsa yine insanlar akılları ile Allah'ı bilmek ile mükellef olurlardı”⁵¹ cümleleridir.

⁴⁶ Ebû'l-Muîn Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/210.

⁴⁷ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3/38. (Teftâzânî, 2011, s. 38) Ebû Hanîfe hakkında yapılan Teftâzânî'nin bu açıklamasını Sinobî de özetle vermiştir. Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 52.

⁴⁸ Erken dönem menâkıb yazarı el-Hârisî (öl. 340/952) Ebû Hanîfe'ye ait kitapların olduğunu ve bunların tedavülde olduğunu, bir yerden başka yerlere taşındığını bildirmektedir. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî el-Buhârî el-Hârisî, *Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fi Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Latîfürrahmân el-Kâsımî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 1/89.

⁴⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1438/2017), 189. Mâtürîdî; Tanrı için, O nedir? Sorusunun O'nun ismi nedir? diye anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209.

⁵⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 93.

⁵¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 217. Ayrıca bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

Ebû Hanîfe'nin günümüze ulaşan kitaplarında bu cümleler birebir bulunmamaktadır, ancak hem *el-Âlim ve'l-müte'allim* eserinde bunu çağrıştıracak bir fikir savunulur,⁵² hem de Hanefî mezhebine mensup otorite isimlerce ilke Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmektedir.⁵³ İlkenin maşerî vicdana yerleştiğini gösteren belgelerden bir diğeri ise akâid kasideleridir.⁵⁴ Burada ilke özellikle Ebû Hanîfe ismine atıfla zikredilmektedir.⁵⁵

1.2. Kavramların Tarihi Sorunu: Cevher-Araz ve Cisim

Tarihi bir olayın, olgunun, kavram ve yaklaşımın ortaya çıktığı dönemi hakkında yanlış, çağları birbirine karıştırma anlamına gelen anakronizm sorunu, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'deki kavramlar için de öne sürülmüştür.⁵⁶ Buna göre cevher-araz veya cisim gibi kelimeler İslam düşüncesine ancak felsefî tercümelere sonra girmiştir, bu nedenle Ebû Hanîfe'nin bunların Allah'tan tenzih etmek pahasına dahi olsa kullanma ihtimali yoktur ve yaşadığı çağ açısından bu bir tarih yanılığıdır.⁵⁷

Tek kelimededen yola çıkarak bu kelimelerin kullanım yaygınlığını tespit edecek elde açık belge bulmak neredeyse imkânsızdır. Tek bir kelimeyi ve kelimeleri dayanak yaparak tâbîinden sayılan Ebû Hanîfe'nin dilinden bunların dökülmesini uzak görmek yanlıştır. Yanlış veya ihtimalli bir öngörüye kapılarak *el-Fıkhü'l-ekber* metninin yazıldığı 2./8. yüzyılın aşına olup olmadığı kelime haritasını ve hazinesi çıkarmak olası gözükmemektedir. Hangi kelime ve kavram olursa olsun bunların ortaya çıkışı ve kullanışı için açık bir tarih vermek hayli zordur. Kelimelerin Ebû Hanîfe ile çağdaş yaşamış müelliflerin kitaplarında görünmeyişi ise bir tahminden öteye gitmez. Kaldı ki Ebû Hanîfe'yle çok yakın tarihlerde yaşayan Hişâm b. Hakem'in cisim⁵⁸ ve Dırâr b. Amr'ın cevher⁵⁹ ve araz⁶⁰ kelimelerini kullandığı bilinmektedir. Üstelik İslam düşüncesinin erken döneminde telif edildiği halde günümüze ulaşmayan pek çok yazılı metnin olduğu da bilinmektedir. Öyleyse herhangi bir kelimenin sadece Ebû Hanîfe'de bulunduğu söylemek için elde yeterli belge yoktur. Öte yandan bir rivayete göre insanların cisim ve araz hakkında kelimeler ettikleri ve Ebû Hanîfe'nin

⁵² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 31.

⁵³ Hanefî-Mâtürîdî çizginin Buhara ekolü Ebû Hanîfe'den rivayet edilen ilk sözü peygamber davetinden sonraya kaydırarak, ikinci sözdeki mükellefiyetin "olsa daha iyi olur" mertebesine çekerek yorumlamıştır. Bu yorum sayesinde peygamber gelmeden iman vacip, küfür haram yoktur, diyerek Ebû Hanîfe ile Eş'arî aynı mezhepte buluşturulmuştur. Özellikle üçüncü dipnota bk. Bâbertî, *Şerhu Vaşıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 65.

⁵⁴ Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîd el-Fergânî el-Ûşî (öl. 575/1179) - Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (öl. 666/1268), *Şerhu Bed'ü'l-Emâlî: el-Hidâye mine'l-İtikâd*, thk. Ömer b. Abdurrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 17.

⁵⁵ Hızır Bey, *el-Şaşıdetü'n-nûniyye* (İstanbul: Matbaa Şirket-i Sahâfiyye, 1318/1900), 7.

⁵⁶ Şibli Nu'mani, *Imam Abu Hanifah Life and Work* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1988), 94.

⁵⁷ Alman kökenli ünlü kelim tarihçisi Ess, hicri 70 gibi erken bir tarihte diyalektik yöneme bağlı kelimelerin başladığını düşünmektedir. Josef van Ess, "İslâm Kelamı'nın Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 415. Öyleyse Ebû Hanîfe'nin böylesi diyaloglara katılması ve bunların ürünlerini imla ettirmesini uzak görmek yanlıştır. Kaldı ki Amr b. Ubeyd ile Ebû Hanîfe'nin tartıştığını gösteren aksi rivayetler vardır. Ebû İsmâil el-Herevî, *Zemmü'l-kelem ve ehlih*, thk. Ebû Câbir el-Ensârî (Mektebetü'l-Gurâbâ el-Eseriyye, 1998), 4/387.

⁵⁸ Ebû'l-Hasan Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 61.

⁵⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 260.

⁶⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 230.

konuyla ilgili ne düşündüğü kendisine sorulmuştur. Ebû Hanîfe de bunların filozoflara özgü bir terminoloji olduğunu söylemiştir.⁶¹ Öyleyse Ebû Hanîfe'nin cevher, araz ve cisim hakkında konuşmasını uzak görmek sadece Müslümanların birikimine vakıf olmamak ile açıklanabilir.

El-Fıkhü'l-ekber'de yer alması sorunlu görülen kelimelerin başında cevher-araz ikilisi gelmektedir.⁶² Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-ekber*'de Tanrı'nın ne olduğunu bildiren olumlu zâtî ve fiilî sıfatları sıraladıktan sonra Tanrı'nın ne olmadığını anlatmaya geçmiştir. Buna göre Tanrı bir var olan anlamında şeydir, ama cisim, cevher, araz değildir. Ayrıca Allah'ın bir haddi, zıddı, benzeri ve misli yoktur.⁶³ Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ı anlatırken kimi zaman genellemeci, kimi zaman ise özelleştirici bir dille bu tarzı sık kullanmaktadır. Söz gelimi genellemeye örnek; "O'nun misli bir şeyi yoktur"⁶⁴, özelleştirmeye bir örnek ise "Allah'ı uyku ve yorgunluk tutmaz"⁶⁵ veya "O besleyendir, beslenmez"⁶⁶ ayetleridir.

Cevher-araz ikilisi bağlamında *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerine bakıldığında manzara farklı yorumlara kapı aralamaktadır. İlk şârihlerden Sinobî'nin elinde *el-Fıkhü'l-ekber*'e ait pek çok nüsha bulunduğu çıkarılabilir. Zira o, kimi yerde nüshaların çoğunda şöyle bir ibare yer almaktadır, demekte ve ardından kendi yorumlarına geçmektedir. Sinobî'nin elindeki *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında cisim ve araz kelimesi vardır, ancak cevher kelimesi yoktur. Ona göre "cisim" kelimesinin metinde yer alması Tanrı'nın antropomorfik algısına/mücessimeye muhalefet içindir. Tanrı'nın cisim olmadığı açıktır, çünkü cisim bileşik ve yer kaplayan bir varlıktır ve her bileşik varlığı birleştiren biri olmalıdır. Tüm bunlar değişimi ifade ettiği için her türlü değişimden münezze Allah'ın cisim olmadığı ve olmayacağı açık hale gelmektedir. Cisim kelimesini mevcut veya kendi ile kaim olarak anlayanları Sinobî, dinde böyle bir kelimenin Tanrı için kullanılmadığını gerekçe göstererek eleştirilebileceğini söylemiştir. Zaten arazın anlamı başkasına muhtaç olan demek olduğu için Allah'ın araz olması, bir şeyin kendisi ile çelişmesini gerektirecektir.⁶⁷

Sinobî'nin *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında cevher kelimesi olmadığı için o, bunun Ebû Hanîfe tarafından bilinçli bir tercih olduğunu söylemiştir. Çünkü Tanrı'nın cisim olmaması ile cevher olmaması bir değildir. Cisim kelimesine mevcut ve kendi ile kaim anlamlarını vermek örf ve dil açısından mümkün değildir. Ancak cevher kelimesi özellikle hükema/filozofların ıstılahında kendi ile kaim mevcut zât ve hakikat gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İşte bu nedenle filozoflardan bazıları zorunlu varlık olan *Vâcibü'l-vücûd*'u, 2./8. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/869) da Allah'ı cevher olarak isimlendirmiştir.⁶⁸ Sinobî, Hıristiyanların tek cevher üç ayrı kişi (*ekânîm-i selâse*) türünden teolojik hezeyanlarına düşmek

⁶¹ el-Herevî, *Zemmü'l-keâm*, 4/213.

⁶² Gölcük - Bebek, "el-Fıkhü'l-ekber", 12/544.

⁶³ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-ekber*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 71.

⁶⁴ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁵ el-Bakara 2/255.

⁶⁶ el-En'âm 6/14.

⁶⁷ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 50.

⁶⁸ Kerrâm'ın *Azâbü'l-Kabr* adlı eserinden iktibasla bunu aktaran bir kaynak için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/107.

tehlikesini göz önüne getirerek her ne olursa olsun cevher kelimesinin Tanrı için kullanılmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁹

İshâk el-Hakîm Rûmî'ye göre Allah cisim ve cevher-araz değildir, diyen Ebû Hanîfe filozofların ıstılahlarını kullanmıştır.⁷⁰ Rûmî bu başlık altında filozofların zorunlu Tanrı, kadîm ve sonsuz kozmos anlayışını ayrıntılı tartışmış kelâmcıların *fâil-i muhtar* Tanrı, hâdis ve sonlu evren görüşünü destekleyici uzun uzadıya yorumlar yapmıştır. Ona göre Allah; ruhânî olsun, cismânî olsun, cevher olsun, araz olsun mümkün varlığa varlık verendir. Filozofların Tanrı ve evren anlayışının yanlışlığını göstermek, hâricî varlığın özü gereği sonsuza elverişli olmadığını temellendirmeye bağlıdır.⁷¹ Zira süreç içerisinde girmiş hâricî varlığa bakıldığında fazlaşma ve eksilmeye maruz kalmakta olduğu görülmektedir. Dahası sürece giren bir şeyi sonsuz varlık saymak ise akla ziyandır.⁷²

Bahâeddin'in *el-Fikhü'l-ekber* metninde cevher kelimesi yer almasına rağmen şerhinde, bu kelimedenden ziyade Allah'ın cisim ve araz olmayacağına yönelik argümanlar sıralanmıştır. O, karşıt görüşlerin delillerini çürüterek Allah'ın cisim ve araz olmadığını temellendirme yoluna gitmiştir. Cismin sonlu varlık oluşuna, arazın başkasına muhtaç varlık oluşuna binaen Allah'ın bunlardan tenzih edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.⁷³ Ebû Hanîfe'nin Tanrı'yı cevher kelimesinden özellikle tenzih etmesi Hıristiyan geleneğinden etkiler taşıyan, ileri bir tarihte Kerrâmîye olarak anılacak insanbiçimci anlayışın eleştirisi olarak da okunmaya müsaittir.⁷⁴ Zira o iki din ve mezhep geleneği içerisinde Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesi yaygındır. Muhammed b. Kerrâm ile Ebû Hanîfe'nin vefat tarihleri arasında yaklaşık yüzyıllık bir fark olduğunu gerekçe göstererek, bunun gelecekte kehanet gibi gösterilmesi yanlıştır. Çünkü bu, insanbiçimci anlayışın kökenlerini göz ardı etmektir. Kerrâm'ın antropomorfist tanrı anlayışının ilk temsilcilerinden kabul edilmesi,⁷⁵ onun bu fikri benimseyerek popüler hale getirmesinden ötürüdür, yoksa onun ilk temsilci olması sözü edilen fikirlerin kurucusu ve sıfırdan inşa edicisi olduğunu göstermez.⁷⁶ Nitekim düşünce tarihinde ilkleri tespit etmek oldukça güçtür. Çünkü bazı fikirlerin ilk nüveleri, onları benimseyerek kuramlaştıranlardan daha önce ortaya atılmış olması akla ve tarihe uzak değildir.

Ali el-Kârî *el-Fikhü'l-ekber* şerhinde cisim ve araz kavramını Ebû Hanîfe'nin kullanmasını gerektirecek hususu izah edecek nitelikte bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe'ye cisim-araz hakkında konuşmanın hükmü sorulmuş o da isim vererek Amr b. Ubeyd'in (öl. 144/761) bu kavramları ilk kez dillendirdiğini ve insanların bu konuda konuşmak zorunda kaldıklarını söylemiştir.⁷⁷ Dahası cevher veya cisim kelimesi terim anlamında olmasa bile Ebû Hanîfe'nin

⁶⁹ Kazanç, *Fikh-ı Ekber Şerhi*, 51.

⁷⁰ Rûmî, *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*, 225.

⁷¹ Rûmî, *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*, 237.

⁷² Rûmî, *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*, 226.

⁷³ Bahâeddin, *Kavlü'l-fasl*, 209.

⁷⁴ Nidâl Elâ Reşşî, *el-Bedrü'l-Envâr: Şerhü'l-Fikhi'l-Ekber* (Amman: Dâru'n-Nûr, 2017), 184.

⁷⁵ Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020), 30/547.

⁷⁶ Kerrâm'daki tecsim fikrinin farklı dinî ve felsefî kökenlerine temas eden bir araştırma için bk. Süheyr Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn: Mezhebü'l-Kerrâmîyye* (Kahire: Şeriketi'l-İskenderîyye, 1971), 107.

⁷⁷ Ali el-Kârî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber*, 90.

çağdaşlarından Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) tefsirinde geçmektedir. Mesela hacim olarak büyüklük anlamında cisim⁷⁸ ve gümüş gibi değerli maden anlamında cevher⁷⁹ kelimeleri kullanılmıştır. Öyleyse 2./8. yüzyıllarda sözü edilen kelimelerin günlük dilde tedavülde olmadığını söylemek yanlıştır.

2. İslam Düşünce Tarihinde *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilişi

İslam düşüncesi ve davranış tarihine damgasını vurmuş otorite bir ismin teliflerini yokken var gibi göstermek veyahut tahrife uğradığını söylemek için elde somut verilerin olması gerekmektedir. İster muhalif, ister muvafık tabakât, biyografi ve bibliyografi kitaplarında Ebû Hanîfe'nin akâid alanında yazısı olmadığı ileri sürülmemiştir. 14. Yüzyılda Bezzâzî'nin böylesi bir iddianın kimliği belirsiz Mu'tezile mezhebine mensuplarca ileri sürüldüğünü aktarması ile beraber özellikle Osmanlı uleması tarafından Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber* şerh yazımına yönelik olağanüstü gayret sarf edilmiştir. İlgili şerhin yazılmasının muhtemel tarihi, toplumsal başka sebepleri olsa bile şerh yazımının başlaması ile birlikte Ebû Hanîfe'nin başka telifâtına yönelik de yoğun bir rağbet oluşturulmuştur. Sinobî'ten başlayarak genişleyen *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine şerh yazmak asırlarca devam ettirilen bir gelenek haline getirilmiştir. Tüm bu şerhler aslında kitabın materyal bakımından Ebû Hanîfe'ye nispetini güçlendirmiştir. Elbette materyal bakımından nispetin güçlendirilmesi önemlidir, ancak yeterli değildir. 2./8. yüzyılda kitabın muhtevasına karşı Harîcî mezhebine mensup kimselerce birtakım eleştiriler yazılmış olsa bile,⁸⁰ bilhassa Hanefîler nezdinde Ebû Hanîfe'den rivayet edilen eserler oldukça büyük bir kabule mazhar olmuştur.⁸¹ Şerhlerde içerik eleştirisinin sifra yakın olması, ayrıca erken dönemden itibaren ekol ve disiplin farkı gözetmeksizin farklı isimleri etkilemesi *el-Fıkhü'l-ekber*'in toplumsal hafızada mâkes bulduğunun bir göstergesidir.⁸²

Mâtürîdî kelâmcı-usulcü Ebü'l-Usr Pezdevî (öl. 482/1089) ve Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* adlı çalışmasında Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber* metnini

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdzî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr: Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 4/257.

⁷⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/188.

⁸⁰ Yemân b. Rabâb hâricî bir kelâmcıdır. Onun, *Kitâbü'r-Reddî alâ Hammâd b. Ebî Hanîfe* adlı eserine bakarak Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in erken dönemden itibaren bilgi ağında mütedavil olduğu söylenebilir. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 618.

⁸¹ İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Ebû Mutî' el-Belhî (öl. 199/814) rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in hanefî ulema katında muteber olduğu öne çıkarmıştır. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 6/263. Ayrıca Ebü'l-Mu'în Nesefî sözü edilen eserin ismini zikrederek, ondan birebir alıntıda bulunmuştur. Ebü'l-Mu'în Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/209.

⁸² İlk sufi yazarlardan el-Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) telif ettiği *Ta'arruf* adlı kitabındaki akâid ile ilgili bölüm *el-Fıkhü'l-ekber*'den birebir alıntılar taşımaktadır. Bunu kısaca belirten bir yazı için bk. Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Kelâbâzî Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 34. Ayrıca Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) tarafından telif edilen *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile *el-Fıkhü'l-ekber* arasındaki etkileşime dikkat çeken bir araştırma için bk. Ziya Erđinç, "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhü'l-Ekber İle el-Akîdetü't-Tahaviyye Örneği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 309.

neredeysse birebir aktarmıştır.⁸³ Bu aktarım sayesinde *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispeti kamusal ortak bir zemine kavuşmuştur. *El-Fıkhü'l-ekber* şarihleri tarafından Pezdevî ve Abdülazîz el-Buhârî'nin sözü edilen aktarımı aidiyet sorununa karşı somut bir delil olarak kullanılmıştır.⁸⁴ Pezdevî *el-Fıkhü'l-ekber*'de Ebû Hanîfe'nin ilâhî sıfatları ispat ettiğini, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini, her şeyin ilâhî iradeye bağlı olduğunu, istitâatin fiil ile beraber olduğunu ve Tanrı'nın insan için en iyiyi yapması gerektiğine dair (*aslah*) ilkesini reddettiğini söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin eserlerinde doğrudan “aslah” ilkesinin eleştirisi yer almaz. Ancak metinde hayır ve şerrin Allah'tan geldiğinin söylenmesi,⁸⁵ pekâlâ Pezdevî tarafından bir aslah eleştirisi olarak okunmuş olabilir.

Abdülazîz el-Buhârî, kendi elinde bulunan *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'ye izafet ederek söylediği “istitâat fiil ile beraberdir” ilkesinin ve “aslah” prensibinin bulunmadığını kaydeder. Ona göre Pezdevî'nin bu ilkeleri Ebû Hanîfe'nin hangi kitabına referansla aktardığı açık değildir. O, *el-Fıkhü'l-ekber*'in başka bir nüshasında bunların bulunabileceği ihtimalini mahfuz tutmuş ve bunların Ebû Hanîfe'nin başka bir kitabında da olabileceğini ifade etmiştir. Böylece o, Pezdevî'yi önden yargılama yoluna gitmemiştir.⁸⁶ Bilindiği üzere Ebû Hanîfe, “istitâat fiil ile beraberdir” ilkesini *el-Vaşıyye*'de işlemiştir.⁸⁷

Yine Eş'arî kelâmcıları Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1079) tarafından Ebû Hanîfe'nin ilk kelâmcı olarak sunulması ve onun yazdığı eserlerin öne çıkarılması telif-müellif aidiyeti açısından önemlidir.⁸⁸ Zaten İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist* adlı bibliyografyasında *el-Fıkhü'l-ekber* (muhtemelen Hammad rivayetli) ile *Kitâbü'r-red ale'l-Kaderîyye*'yi (muhtemelen Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli) ayrı ayrı Ebû Hanîfe'ye nispet etmiş olması klasik dönemde herhangi bir aidiyet sorunu olmadığını açıkça göstermektedir.⁸⁹ Nitekim *el-Fıkhü'l-ekber* eserinin adından anlaşılacağı üzere büyük fıkıh adlandırması çağını aşmış bir fıkıh otoritesi olarak Ebû Hanîfe'den beklenecek isabetli bir isimlendirme olmuştur. Bir akîde eserine veya akâid ilmine ondan başkasının bu ismi veremeyeceğine kelâm-fıkıh tarihi şahittir.

⁸³ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrü'lislâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/7.

⁸⁴ Ebü'l-Münteha Mağnisâvî, *Şerhü'l-Fıkhî'l-ekber*, 12.

⁸⁵ Allah dilediğini hidayete erdirir, dilediğini delâlette bırakır, cümlesini *aslah* ilkesinin eleştirisi olarak yorumlayan Beyâzîzâde'nin ifadeleri için bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 191.

⁸⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/17.

⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu Vaşıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 54.

⁸⁸ Belirtmek gerekir ki Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettikleri *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserin Hammad rivayetli olmadığı anlaşılmaktadır. İsferâyînî'de bu açıktır, çünkü o eserin Ebû Mutî' el-Belhî'den rivayet edildiğini zikretmiştir. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, thk. Zâhid Kevserî - Mahmûd el-Hadîrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 157. el-Bağdâdî ise *el-Fıkhü'l-ekber*'in Kaderîyye'ye reddiye olarak kaleme alındığını söylemesinden onun Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'den söz ettiği çıkarılabilir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 334. Bilindiği üzere Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'e kıyasla Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'de Kaderîyye reddiyesi daha baskındır.

⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 676.

Sonuç

Bu yazıda Ebû Hanîfe'nin herhangi bir kelimelik eseri yazmadığına dair iddianın 7./13. yüzyıl gibi oldukça geç bir tarihte ve sınırlı bir bölgede Bezzâzî tarafından dile getirildiği gösterilmiştir. Ayrıca Bezzâzî'den önce başka bir kişi tarafından aidiyet sorununa temas eden bir kaynak tespit edilmemiştir. Ebû Hanîfe'nin telif ettiği *el-Fıkhü'l-ekber*'in aidiyetine gölge düşmemesi için Bezzâzî'nin işaret ettiği otantiklik problemini bertaraf etmek isteyen Osmanlı uleması *el-Fıkhü'l-ekber*'e şerh yazma geleneğinin fitilini ateşlemiş gözükmektedir. Dolayısıyla bu çalışmayla, *el-Fıkhü'l-ekber*'e neden 9./15. yüzyıl gibi geç bir dönemde şerh yazılmaya başlandı, sorusuna da makul bir yanıt bulunmuştur.

Ehl-i sünnet kelâm sisteminin temel bileşenlerinin *el-Fıkhü'l-ekber*'le atıldığı da makalede gösterilen diğer bir husustur. Ebû Hanîfe'nin kendi çağında henüz tartışılmadığı iddia edilen kelime, kavram ve problemlerin nasıl onun metninde yer aldığına dair de kısa izahlar yapılmıştır. Bunlar başında onun, ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî olarak ayırması gelmektedir. Burada Ehl-i sünnet kelâmının Tanrı tasavvurundaki süreklilik göz önüne alındığında Ebû Hanîfe'nin zât-sıfat ayırımı hangi gerekçelerle yapmış olduğu üzerinde durulmuştur. Nitekim zât-sıfat ikilisi Allah'ı hakkı ile tanımanın asgari standardını oluşturduğu için Ebû Hanîfe'de "Allah'ı hakkı ile tanıyoruz" gibi iddialı cümlenin zât-sıfatla irtibatı bu makalede gösterilmeye çalışılmıştır.

Makalenin diğer bir başlığında cisim, cevher ve araz gibi kelime ve kavramların 2./8. yüzyılda henüz kullanımının yaygın olmadığı gerekçe gösterilerek metnin, o günkü bilgi dolaşımında olmayan kelimeleri kullanmasından, ilâhî sıfatları tasnif etmesinden yola çıkarak aidiyetinin sorunlu olduğu iddiasının geçersizliği gösterilmiştir. Söz gelimi Ebû Hanîfe'nin çağdaşı yazarların eserlerinde aynı kelimelerin farklı anlamlarda bile olsa kullanıldığı tespit edilenler arasındadır. Makalenin hacmi dikkate alındığında "madum, kesb" gibi kelâmî terimlerin nasıl kullanıldığı başka araştırmaya bırakılmıştır. İkinci makalede halk-ı Kur'ân, mucize, keramet, istidraç gibi ağırlıklı olarak nübüvve ile ilişkin kelime ve problemlerin Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağda ortaya çıkmadığı için metne sonradan eklendiği iddiaları üzerinde durulabilir. Üstelik sonsuz Tanrı, sonlu evren anlayışı ile tamamen uyumlu yaratılış yorumunun metinde yer almasının tuhaf karşılanmaması gerektiği izah edilebilir. Ebû Hanîfe'den çağlar sonra yaşamış Ehl-i sünnet kelâmcılarında görülen "yoktan/la min şey" ifadesinin *el-Fıkhü'l-ekber* gibi henüz kelâm ilminin teşekkül evresinde yazılmış bir metinde nasıl yer alabildiği konusu açıklığa kavuşturulabilir.

Ebû Hanîfe ve *el-Fıkhü'l-ekber* arasını açmak yukarıda belirtilenler ile sınırlı tutulmamıştır. Klasik bibliyografya ve tabakât türü kitaplarda anlatılan Ebû Hanîfe ile yazdığı iddia edilen metinler arası uyumsuzluktan da bahsedilmiştir. Buna göre Ebû Hanîfe yaşarken Hz. Ali ve ailesini açıkça destekler iken *el-Fıkhü'l-ekber*'de Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan sonraya bırakması bir tutarsızlık olarak görülmüştür. Sözü edilen statü (*efdaliyet*) sorunundan bahsedilmesi metnin otantikliğine gölge düşürdüğü iddia edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) validelerinin küfür üzere öldüklerini yazması ise gerçekten gelenek içerisinde müstakil risale yazım edebiyatının fitilini ateşlemiş gözükmektedir. Şu kadar var ki *el-Fıkhü'l-ekber*'i şerh edenlerden hiçbiri kelime, kavram veya kelâmî sorunun Ebû Hanîfe döneminde gerçekleşmediği için metninde yer almaması gerektiğini izhar edecek bir cümle kurmamıştır. Sonuç itibarı ile tamamlanmamış bu çalışmayı aynı başlıkla ikinci bir araştırma yazısı ile devam ettirmek zarureti ortaya çıkmıştır. Söz konusu edilen

meselelerin içerik, Şerh ve yan bilgi kaynakları ile karşılıklı analiz edilerek yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrüliislâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Akhisârî, Hasan Kâfi. *Ravzâtü'l-cennât fi usûli'l-itiikâdât*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Fatih, 2a-75a.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhü'l-fikhi'l-ekber li-Ebî Hanîfet'i-Numân*. thk. Mervân Muhammed es-Şaâr. Dımaşk: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 2009.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 185-205.
- Asaroğlu, Abdurrahman. *Manisalı Ebul-Münteha ve Fikhü'l-Ekber Şerhi (Tahkik, tahlil, tercüme)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996.
- Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhu Vaşyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed Subhî Âyidî - Hamza el-Bekrî. Amman: Dârü'l-Feth, 2009.
- Bahâeddin, Muhyiddin Muhammed. *el-Kavlü'l-fasl: Şerhü'l-fikhi'l-ekber*. İstanbul: İhlas Vakfı, 1988.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Numân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1321.
- Çelebi, İlyas. "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum)*. ed. İbrahim Hatipoğlu. 2/185-196. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005, 2005.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*. Kahire: Mektebetü şuruki'd-devliyye, 2002.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. çev. Mustafa Öz. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Fikhü'l-ekber*. çev. Mustafa Öz. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Erdinç, Ziya. "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhu'l-Ekber ile el-Akidetü't-Tahaviyye Örneği". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 295-310.
- Ess, Josef van. "'İslâm Kelamı'nın Başlangıcı". çev. Şaban Ali Düzgün. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 399-423.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garâbe. Kahire: Matbaatu Mısır, 1955.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Gölcük, Şerafettin - Bebek, Adil. "el-Fikhü'l-ekber". 12/544-547. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Gömbeyaz, Kadir. "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sinobi (öl. 891/1486)". *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Alpay Tırıl. 81-89. Ankara: Sinop Üniversitesi, 2015.
- Hamîdî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhsin. *Berâtü'l-Eimmeti'l-Erbaa min mesâili'l-mütekellimîn el-mübtedi'a*. Kahire: Dârü İbn Affân, 1999.
- Hârisî, Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî el-Buhârî el-. *Keşfü'l-Âsâri's-Şerife fi Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Latîfürrahmân el-Kâsımî. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.
- Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Mâturîdî Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Herevî, Ebü İsmâîl el-. *Zemmü'l-keâm ve ehlih*. thk. Ebü Câbir el-Ensârî. 5 Cilt. Mektebetü'l-Gurâbâ el-Eserîyye, 1998.
- Hızır Bey. *el-Şaşıdetü'n-nûniyye*. İstanbul: Matbaa Şirket-i Sahâfiyye, 1318.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fîmâ nûsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1984.
- İbn Ebü'l-Hadîd, İbn Ebü'l-Hadîd. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. 20 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. 10 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitabü'l-faik fi usulî'd-din*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 135.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebisîr fi'd-dîn*. thk. Zâhid Kevserî - Mahmûd el-Hadîrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İznicî, Kutbüddinzâde. *Şerhu 'Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka ma'rifetike'*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Râgıb Paşa, 692, 235a-247b.
- Jackson, Roy. *İslam'da 50 Önemli İsim*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1991.

- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Kelâbâzî Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. 2 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1332.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. 5 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1398.
- Kursâvî, Mu'înü'd-dîn Ebü'l-Hasan Atâullah b. Muhammed. *Kitâbu Muhtasari'l-makâl 'alâ şerhi'l-fikhi'l-ekber*. Rusya: Matbaa el-Viçislâvî, 1307.
- Kutlu, Sönmez. "Muhammed b. Kerrâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/546-547. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Louis Gardet, Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Mağnisâvî, Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed Hanefî. *Şerhü'l-Fikhi'l-ekber*. Kazan: Matbaat-ı Kerîmiyye, 1914.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mehdi, Rüstem. *Dahdü's-Şübühât: el-Müsâr havle Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Ebî Mutî' el-Belhî*. y.y.: y.y., 2018.
- Muhtâr, Süheyr. *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn: Mezhebü'l-Kerrâmiyye*. Kahire: Şeriketi'l-İskenderîyye, 1971.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr: Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- Najjâr, al-As'ad. *Uşûl al-dîn min khilâla majmû'at shurûĥ "al-Fiqh al-akbar"*. Beyrut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî: Mu'assasat Mu'minûn bilâ Ĥudûd, 2015.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Nu'mani, Şibli. *Imam Abu Hanifah Life and Work*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1988.
- Oktan, Yusuf. "İmam Buhârî'nin Yaşadığı Dönem ve Çevre". *İslâm İlim Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri*. ed. Ömer Faruk Akpınar. 39-68. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Özen, Şükrü. "Metin Tenkidi Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi II*. 446-470, 2009.
- Öztürk, Yunus. "al-Fikhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz". *Trabzon İlahiyat Dergisi / Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.

- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Reşşî, Nidâl Elâ. *el-Bedrü'l-Envâr: Şerhü'l-Fikhi'l-Ekber*. Amman: Dâru'n-Nûr, 2017.
- Rûmî, İshâk el-Hakîm. *Şerhü'l-fikhi'l-ekber: Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*. thk. Bajazid Nicevic. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*. thk. Muhammed Ali Beyzûn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Wensinck, Arent Jan. *İslam Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*. çev. Mustafa İkiyaka. İstanbul: Ulak Yayıncılık, 2020.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "Mâverâünnehir İlim Mirasının Kök Metinleri: İmâm-ı Âzam'ın Akâid Risaleleri". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. ed. Murat Şimşek vd. 644-658. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.



İlahiyat Öğrencilerinin Kelâm Dersi ve Öğretimine Karşı Tutumları: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması

Attitudes of Theology Students towards Kalâm Course and Its Teaching:
A Scale Development Study

Ahmet Mekin KANDEMİR **Sibel KANDEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye
Assistant Professor Dr., Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye
ahmetmekin@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-0030-8297 | ror.org/025y36b60
Katkı Oranı: %50

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara/Türkiye
PhD., Ministry of National Education, Ankara/Türkiye
kandemirsibel@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-1002-4378 | ror.org/00jga9g46

Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi

Makale Türü
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi
11 Nisan 2022
Kabul Tarihi
03 Haziran 2022
Yayın Tarihi
30 Haziran 2022

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 (Ahmet Mekin Kandemir – Sibel Kandemir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type
Research Article
Date Received
11 April 2022
Date Accepted
03 June 2022
Date Published
30 June 2022

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 (Ahmet Mekin Kandemir – Sibel Kandemir).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Kandemir, Ahmet Mekin – Kandemir, Sibel. “İlahiyat Öğrencilerinin Kelâm Dersi ve Öğretimine Karşı Tutumları: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 305-322. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1101573>”

Öz

Yükseköğretim düzeyinde din öğretimi yapılan kurumları olan ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde temel İslam bilimleri bünyesinde okutulan kelâm derslerine ve bu derslerin öğretim sürecine ilişkin lisans öğrencilerinin tutumlarına yönelik kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyacı gidermek amacıyla kelâm derslerine karşı öğrenci tutumlarını ölçen 5'li likert yapıda 30 maddelik bir ölçek taslağı hazırlanmıştır. 2021-2022 öğretim yılında ülkemizdeki ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde eğitim gören lisans öğrencilerinden rastgele seçilen 1007 kişiye bu anket uygulanmıştır. Bu örnekleme katılımcıların %69,9'u (N=704) kadın ve %30,1'i (N=303) ise erkeklerden oluşmaktadır. Elde edilen verilerle yapılan analizlerde anketin yüksek düzeyde iç tutarlılığa sahip olduğu görülmüş ve faktör çıkarmaya uygunluğu Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. KMO değeri 0,934 ve Bartlett testi sonucunda ki-kare değeri [$X^2= 8083,719$ $p<0,001$] anlamlı bulunmuştur. Açımlayıcı faktör analizi sonucu 16 maddeli ve üç faktörlü bir ölçeğin elde edilebileceği görülmüştür. Toplam varyans açıklama oranı %62,7 olan ölçekte yer alan maddelerin faktör yükleri 0,561 ile 0,790 arasında değişmektedir. Ölçeğin birinci faktöründe derse giren öğretim elemanlarına, kullanılan öğretim yöntem ve tekniklerine ve ders kitaplarına dair tutumu ölçen maddeler, ikinci faktöründe dersin dinî ve meslekî gelişime katkısı ve son faktörde ise bireyin derse olan ilgisini ölçen maddeler toplanmıştır. Ölçeğin iç tutarlılığını gösteren Cronbach Alfa değeri 0,914 olarak hesaplanmıştır. Ölçek maddelerinin ayırt ediciliği alt ve üst gruplara dayalı bağımsız örneklem t testi ile analiz edildiğinde bu iki grup ölçekten aldıkları toplam puanlar arasındaki farkın $p<0,01$ düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin doğrulayıcı faktör analizlerinin yapılması için aynı eğitim-öğretim yılında ikinci bir uygulama daha yapılmıştır. Amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilen 657 kişilik ikinci örneklem %73,4'ü (N=482) kadın, %26,6'sı (N=175) erkeklerden oluşmaktadır. Bu veri setine yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucu ki-kare testinin sonucu $X^2/df = 2.95$ ve mutlak uyum indeksleri olan $GFI= 0.95$, $AGFI=0.93$ olarak hesaplanmıştır. Bu değerler ölçeğin iyi uyum özelliklerine sahip geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir. Ölçekle yapılan ikinci uygulamadan elde edilen bulgulara göre ilahiyat ve İslami ilimler fakültesi öğrencilerinin kelâm dersi ve öğretimine yönelik tutumları olumludur. Ölçeğin alt boyutları olan öğretim sürecine ilişkin tutumlar, dersin dinî-meslekî gelişimine katkısına dair tutumlar ve derse karşı ilgi arasında pozitif yönlü ve anlamlı korelasyon mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tutum, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlilik.

Abstract

There is a need for an extensive study on undergraduate students' attitudes towards the kalâm course and its teaching process in the faculties of theology and Islamic studies, which are higher religious education institutions. In order to meet this need, a 30-item survey was prepared in a 5-point Likert structure that measures the attitude towards the kalâm course. This questionnaire was applied to 1007 randomly selected undergraduate students studying in faculties of theology and Islamic studies in Turkey in the 2021-2022 academic year. In this sample, 69.9% (N=704) of the participants were women, and 30.1% (N=303) were men. In the analyses made with the data obtained, it was seen that the questionnaire had a high incidence of internal consistency; and its suitability for factor extraction was calculated with the Bartlett Sphericity Test and the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) sample adequacy test. The KMO value was 0.934, and the Chi-square value [$X^2= 8083,719$ $p<0.001$] was found significant as a result of the Bartlett test. As a result of the exploratory factor analysis, it was seen that a 16-item and three-factor scale could be obtained. The factor loadings of the items in the scale, which had a total variance explanation rate of 62.7%, ranged from 0.561 to 0.790. In the first factor of the scale, items measuring the attitude towards the teaching staff, teaching methods and techniques used, and textbooks were collected; in the second factor, the contribution of the course to religious and professional development; and in the last factor, items measuring the individual's interest in the course were collected. The Cronbach Alpha value, which indicates the internal consistency of the scale, was calculated as 0.914. When the discrimination of the scale items was analyzed with the independent sample t-test based on the lower and upper groups, it was determined that the difference between the total scores of these two groups from the scale was significant at the $p<0.01$ level. A second application was made in the same academic year for the confirmatory factor analysis of the scale. The second sample of 657 people selected by random sampling method consisted of 73.4% (N=482) women and 26.6% (N=175) men. As a result of the confirmatory factor analysis performed on this data set, the result of the chi-square test was calculated as $X^2/df = 2.95$, and the absolute fit indices $GFI = 0.95$, $AGFI = 0.93$. These values show that the scale is a valid and reliable measurement tool with good fit properties. According to the findings obtained from the second application with the scale, the attitudes of the students of the faculty of theology and Islamic

studies towards the kalām course and its teaching process are positive. There is a positive and significant correlation between attitudes towards the teaching process, the contribution of the course to religious-professional development, and interest in the course, which are the sub-dimensions of the scale.

Keywords: Kalām, Attitude, Scale, Validity, Reliability.

Giriş

İslâm düşüncesinin kurucu dinamiklerinden biri olan kelâm ilmi, Müslüman âlimlerin düşünsel faaliyetlerin bir neticesi olarak ortaya koydukları özgün bir disiplindir. Hicri 2. yüzyılda teşekkülünü tamamlamış olan bu ilim en genel biçimde, dini inançları kesin delillerle bilmek şeklinde tanımlanmaktadır.¹ Bunun yanı sıra kelâm ilminin konusuna ve gayesine göre çeşitli tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan birine göre kelâm, Allah'ın zatından ve sıfatlarından, başlangıç ve son/yaratılış ve ahiret itibarıyla varlıkların hallerinden İslâmî metodolojiye bağlı kalarak bahseden bir ilimdir.² Kelâm ilminin en temel gayesi ise Kur'an ve sünneti esas alarak iman esaslarını ve İslâm'ın kesin hükümlerini tespit etmek, tespit edilen bu esasları akli delillerle izah edip temellendirmektir.³ Bununla kelâm, mü'minlerin inançlarını taklitten tahkik derecesine yükselterek niyetlerini ve inançlarını sağlamlaştırır; inanç esaslarıyla ilgili şüphe duyanları bu şüpheden kurtarıp kesin bilgiye (yakîn) dayanan bir imana ulaştırır; doğru yolu bulmak isteyenlere kesin deliller sunar; hakkı kabul etmeyenleri de güçlü delillerle susturur. Kelâm ilminin bu çabaları sonucunda ortaya konan bilgiler diğer dini ilimlere de temel oluşturur. Çünkü kelâmın konusu en genel anlamda varlık olduğu için dini ilimler arasında küllî olan bir ilimdir. Yani bir bakıma kelâm, diğer ilimlere de temel teşkil etmekte ve onların dayandığı esasları tespit etme görevini üstlenmektedir. Kelâm ilmi iman esaslarını ispat etmedikçe tefsir, fıkıh ve hadis gibi ilimlerin faaliyette bulunması mümkün değildir. Bu ilimlerin hepsi kelâmın tespit ettiği esasları temel olarak bilgi üretirler.⁴ Onu üstün kılan bu özelliklerinden dolayı dini ilimler arasında rütbesi en yüksek olan ilmin kelâm olduğu belirtilmiştir.⁵

Kelâm ilminin ortaya çıkmasında İslâm'ın yayılması neticesinde muhatap olunan dinî, kültürel ve fikrî akımlardan dine yöneltilen eleştiriler ve saldırılar önemli bir etkiye sahiptir. Zira İslâm inanç esaslarını tespit etmenin yanı sıra, diğer din ve felsefelerden İslâm'a yönelen eleştiri, şüphe ve saldırıları bertaraf etmek ve böylelikle içeriden-dışarıdan bâtil ve yanlış fikirlere karşısı İslâm inancını korumak da kelâm ilminin görevleri arasındadır. Ancak kelâmın savunmacı bir çerçeveye hapsolmediğini de belirtmek gerekir. Çünkü kelâm bu sınırların çok ötesine geçerek, insanlığın o güne kadar ürettiği bilgi mirasını devralmış ve İslâm itikadına uygun bir Allah, âlem ve insan tasavvuru inşa etmek için gereken bilgiyi üretmeye çabalamıştır. Böylelikle de İslâm coğrafyalarındaki bilgi, kültür ve medeniyetin tesisinde ve geliştirilmesinde etkili bir rol üstlenmiştir.

¹ Sa'düddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/163.

² Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1985), 194.

³ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler* (Tekin Kitabevi, 2016), 10.

⁴ Aşudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 8; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/175; Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2004), 10-14.

⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Medine, ts.), 1/16.

Bu kritik rolünden dolayı kelâm, teşekkülünden günümüze kadar dinî eğitim ve öğretiminin önemli bir parçası olmuştur. İslâm toplumlarının sistematik din öğretimi yapılan ilk yapıları olan medreselerin ortaya çıkışına kadar, daha ziyade mescitlerdeki ders halkalarında, kütüphanelerde ve âlimlerin evlerinde öğretimi yapılan kelâm ilmi hem temel düzeyde hem de ihtisas düzeyinde okutulan dersler arasında yer almıştır. Kurumsal eğitim mekânlarının teşekkülünden sonra da kelâm ilmi öğretim müfredatında önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim Nizâmiye'den Dârü'l-fünûn'a varıncaya kadar her dönemde ve neredeyse tüm devlet geleneklerinde kelâm öğretimine yer verilmiş;⁶ temel düzey öğretim faaliyetlerinde daha ziyade inanç esaslarının öğretiminin yapıldığı akâid adıyla, medrese müfredatında ise varlık, bilgi, ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularının ele alındığı kelâm ismiyle tedris faaliyetinin bir parçası olmuştur.

Tarihsel süreçte kelâm ilminin eğitim-öğretim faaliyetlerinin önemli bir parçası olmasının en önemli nedenlerinden biri siyasi birliğin ve toplumsal bütünlüğün sağlanmasında itikâdî birliğin kritik bir role sahip olmasıdır. Bundan dolayı Türkiye Cumhuriyeti'nde 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşundan itibaren yüksek din öğretiminde kelâm derslerine de yer verilmiştir.⁷ Diğer taraftan ilahiyat fakültelerinin ilk örneği olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kuruluş gerekçesi olarak ifade edilen; "Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak"⁸ gibi amaçların gerçekleştirilmesi için de kelâm öğretimi önemli bir işleve sahiptir. Zira itikâdî konulara dair bir ihtisas sahibi olunmadan ne dini konuların bilimsel ilkelere göre incelenmesi ne de ilâhiyat alanında birikimi olan ve kapsamlı düşünce üretebilen din adamları yetiştirmek mümkün olabilir.

Kelâm ilmi yapısı gereği dinamik bir karaktere sahiptir. Bu ilmin savunduğu inanç esasları (mesâil) sabit ve değişmez olmakla birlikte bu esasların savunulmasında ve temellendirilmesinde başvuru argümanlar (vesâil) çağın bilgi birikimine ve toplumun ihtiyaçlarına göre değişkenlik gösterebilmektedir. Muteahhirûn dönemiyle birlikte mantık ve felsefeye dair meselelerin kelâma dâhil edilmesi böyle bir değişimin sonucudur. 19. yüzyılda kelâm ilminin içeriğine yönelik yeni bir güncelleme ihtiyacı kaçınılmaz olmuştur. Çünkü Batı'da gerek felsefede gerekse de bilimde yaşanan gelişmeler ve bunun sonucunda ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesiyle birlikte varlık, bilgi, kozmoloji ve insan anlayışında bir paradigma değişimi yaşanmıştır. Kelâmın şimdiye kadar muhatap aldığı muhalif akımlar büyük ölçüde tarih sahnesinden silinmiş, onların yerini materyalist, hümanist, Darwinist ve pozitivist yeni bazı akımlar almıştır. Doğal olarak bu yeni akımlara karşı yeni ve etkili felsefi deliller ortaya koyma ihtiyacı gündeme gelmiştir. Buna bağlı olarak da Osmanlı Türkiye'si, Mısır ve Hindistan gibi İslâm ülkelerinde kelâmın içeriğini

⁶ Selçuklu Nizâmiye medreselerinde ve Osmanlı medrese geleneğinde kelâm öğretimi için bk. Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlimi", *Kader* 11/1 (2013), 253-270. Dârü'l-fünûn'da kelâm öğretimi için bk. Özcan Taşçı, "Dârülfünun'da Kelâm Öğretimi", *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri* (İstanbul: 19-19 Kasım, 2009), 455-457. Kelâm öğretiminin tarihine ilişkin bir değerlendirme için bk. Rabiye Çetin, "Kelâm Öğretiminin Tarihsel Seyri -Nizâmiye Medreselerinden 1949'a", *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Seyri ve Öğretimi* (Ankara: 20-22 Haziran 2008), 115-132.

⁷ bk. Rabiye Çetin, "Kuruluşundan Günümüze Türkiye'nin Kelâm Birikimi: Ankara İlahiyat Örneği", *Kader* 18/2 (2020), 397-431.

⁸ Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi- Kuruluş ve Tarihçe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 1-27.

güncellemeye dönük çabalar ortaya konmuş ve neticede Yeni İlm-i Kelâm eserleri yayımlanmaya başlanmıştır.⁹

Gerek kelâm ilminin bu dinamik karakteri gerekse de eğitim-öğretim faaliyetinin değişime ve gelişime açık bir muhtevaya sahip olması yüksek din öğretimindeki kelâm öğretiminin de toplumun mevcut sorunları, ihtiyaçları, karşı karşıya kalınan muhalif dini ve felsefi akımların eleştirileri ve saldırıları dikkate alınarak güncellenmesini bir ihtiyaç haline getirmiştir. Bu bağlamda farklı dönemler değişik ad, muhteva ve kaynaklarla öğretimi yapılan kelâm ilminin içeriğinin ve metodolojisinin güncellenmesi için öncelikle mevcut duruma dair bir tablo ortaya koymak gerekmektedir. Bu tablonun da en önemli parçasını hiç kuşkusuz kelâm öğretime muhatap olan öğrencilerin derse, müfredata, öğretim elemanlarına ve öğretim yöntemlerine dair tutumları oluşturacaktır. Bu tutumların tespiti için de tutum ölçeklerine ihtiyaç duyulmaktadır.

Tutum kavramı, bireyin farkında olduğu herhangi bir obje ya da olguya karşı duygu, düşünce ve davranışlarını oluşturan eğilimi ifade etmektedir. Doğrudan gözlenemeyen tutumlar bireyin davranışları aracılığıyla yordanan eğilimlerdir. Bireyin herhangi bir şeye karşı duygusu, düşüncesi ve davranışının bütünlüğünü ifade eden tutumlar karmaşık kavramlardır. Bu üç boyutun birlikteliğinden oluşan tutumlar olayların anlaşılmasında ara değişkenler olarak ele alınmaktadır.¹⁰

Tutumların ölçülmesinde genelde üç farklı yol izlenmektedir. Bunlardan ilkinde bireylerin, ölçekler altında toplanan bir dizi cümle ya da sıfatlara verdikleri tepkileri tepkilerin ölçülmektedir. Ölçekleme teknikleri adı altında toplanan bu yöntemden farklı olarak gözlemlere dayalı yöntemde ise bireylerin davranışlarının izlenmesi ile tutum ve davranış ilişkisi yordanmaya çalışılmaktadır. Üçüncü yöntemde ise bireyin fizyolojik tepkilerinden tutumlarına doğru bir yol izlenmektedir.¹¹

Farklı yöntemlerle ölçülmeye çalışılan tutumlar davranışlar, inançlar ve amaçlarla olan ilişkileri, değişimlerinde etkili olan bilişsel ve sosyal süreçler gibi çok yönlü olarak ele alınmıştır.¹² Bireysel farklılıkların tutumlar üzerindeki etkisini görmezden gelmek mümkün olmamakla birlikte eğitim alanında tutumlara ilişkin yapılan çalışmalarda genellikle öğretmen ya da okulla ilişkili eğitsel faktörlerin veya yakın sosyal çevrenin etkisi, önceki deneyimler gibi sosyo-kültürel faktörlerin tutumlar üzerindeki etkisinin incelenmeye çalışıldığı görülmektedir.¹³ Yapılan çalışmalar bireylerin derse karşı tutumları ile ders başarıları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.¹⁴ Bireylerin derse karşı tutumlarının incelenmesi ve bu tutumlar

⁹ bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17.

¹⁰ Çiğdem Kağıtçıbaşı – Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014), 129-133.

¹¹ L.W. Anderson “Tutumların Ölçülmesi”, çev. Nukhet Çıkrıkçı, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/1 (1991), 241.

¹² Dolores Albarracín vd. (ed), *The Handbook of Attitudes* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2005), 173-397.

¹³ Brendan Bartram, *Attitudes to Modern Foreign Language Learning* (New York: Continuum International Publishing Group, 2010), 43-93.

¹⁴ bk. Mesut Tabuk, “Matematiğe İlişkin Tutum İle Matematik Başarısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Meta-Analiz Çalışması”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 49 (2019), 166-185; Esmâ Emmioğlu –

üzerinde etkili olan faktörlerin belirlenmesi her düzeydeki öğretim faaliyetlerinden beklenen başarının artırılması için yapılması gerekenler hususunda eğitimcilere yol gösterecektir.

Kelâm dersine ve öğretimine ilişkin bugüne kadar herhangi bir ölçek çalışması yapılmamıştır. Konuya ilişkin lisans düzeyinde yapılmış tek alan araştırması ise İsmail Bulut tarafından kelâm dersinin İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümlerinde öğrenim gören öğrencilerin bireysel yenilikçilik ve ahlaki olgunluk düzeyleri üzerindeki etkisini ölçmeyi amaçlayan çalışmadır. Çalışma, 2012-2013 yılında örneklem olarak seçilen sekiz üniversitede öğrenim gören 513 İDKAB 2. ve 3. sınıf öğrencisine iki farklı ölçek uygulanarak gerçekleştirilmiştir.¹⁵ İmam Hatip Liselerinde okutulan kelâm dersine ilişkin de iki alan araştırması bulunmaktadır. Bunlardan ilki Hasan Kurt tarafından 2013-2014 öğretim yılında Bartın Anadolu İmam Hatip Lisesi 12. Sınıf öğrencilerine uygulanan bir anket çalışmasıdır. İki bölümden oluşan anket çalışmasında müfredatta yer alan kelâm dersinin içeriğine ilişkin öğrencilerin bilgi düzeyi ile konulara verdikleri önem düzeyi tespit edilmeye çalışılmıştır.¹⁶ İmam Hatip Liselerinde gerçekleştirilen diğer bir çalışmada ise meslek dersleri öğretmenlerinin kelâm dersine ilişkin görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Erzurum il merkezinde yapılan ve 58 meslek dersi öğretmenini kapsayan çalışmada görüşme formu ve 14 sorudan oluşan açık uçlu anket uygulanmıştır.¹⁷ Bu çalışmaların dışında, bu yıl yirmi beşincisi düzenlenecek olan Kelâm Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantıları'nda sunulmuş, lisans ve lisansüstü seviye kelâm öğretiminin sorunlarının ele alındığı ve tamamı kelâm derslerine giren öğretim elemanlarının kişisel ve gözlem ve tespitlerine dayanan çok sayıda bildiri bulunmaktadır.¹⁸

Bu çalışmada, bu ihtiyacı gidermek üzere bir tutum ölçeği geliştirilmeye ve yüksek din öğretimde lisans öğrencilerinin kelâm dersine ve kelâm öğretimine karşı tutumların ve bu tutumlar üzerinde etkili olan faktörlerin ne olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için öncelikle bir anket geliştirilmiş ve bundan elde edilen 16 maddelik ölçek, yapılan ikinci uygulamada elde veriler analiz edilerek araştırmanın bulgular ve sonuç bölümünde sunulmuştur. Böylelikle kelâm öğretimi yapan ilahiyat fakültesi ve İslami ilimler fakültesi hocaları ve yöneticilerine öğrencilerin gözünden bir tablo sunulmaya çalışılmıştır.

Yeşim Çapa-Aydın, "Attitudes and Achievement in Statistics: A Meta-analysis Study", *Statistics Education Research Journal* 11/2 (2012), 95-102.

¹⁵ İsmail Bulut, "İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelâm Derslerinin Etkisi", *Kader* 12/2 (2014), 55-100.

¹⁶ Hasan Kurt, "Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin Tarihi Gelişim Süreci ve Öğrencilerinin Kelâm Dersine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Bartın Anadolu İmam Hatip Lisesi Örneği)", *International Journal of Social Science* 24 (2014), 79-91.

¹⁷ İsmail Bulut, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelâm Dersine İlişkin Görüşleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 7-35.

¹⁸ Bu bildirilerden bazıları için bk. Süleyman Toprak, "İlahiyat Fakültelerinde Kelâm Derslerinin Islahı", *Yüksek Din Öğretiminde Din Bilimleri Sempozyumu* (Samsun: 21-23 Ekim 1987), 313-318; Ramazan Altıntaş, "İlahiyat Fakültelerinde Kelâm Öğretiminin Sorunları ve Bazı Öneriler", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı II* (İstanbul: 1998), 209-216; Metin Yurdağür, "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Lisans Programlarında Yer Alan Kelâm Anabilim Dalına İlişkin Derslere Yönelik Bazı Tespit, Değerlendirme ve Öneriler", *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Seyri ve Öğretimi* (Ankara: 20-22 Haziran 2008), 179-187; Hamdi Gündoğar, "İlahiyat Fakültelerindeki Kelâm Lisans Dersleri Üzerine", *Kelâm İliminde Metodoloji Sorunu* (Gaziantep: 2017), 279-284.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

Çalışmamız ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören lisans öğrencilerinin kelâm derslerine karşı tutumlarını ölçmeye yönelik bir ölçek hazırlamayı ve bu ölçekle elde edilen sonuçları değerlendirmeyi amaçlayan betimsel bir çalışmadır.

1.2. Araştırma Örnekleme

Ölçek taslağını oluşturan 30 maddelik anket 2021-2022 eğitim öğretim yılında ilahiyat fakültelerinde eğitim gören 1007 kişiye uygulanmıştır. Amaçlı örnekleme yöntemi ile ilahiyat fakülteleri ya da İslami ilimler fakültelerinde eğitim gören ve kelâm dersi almış öğrencilerden oluşturulan örnekleme katılımcıların %69,9'u (N=704) kadın ve %30,1'i (N=303) ise erkeklerden oluşmaktadır. Örneklemin sınıf düzeyine göre dağılımına bakıldığında 1. sınıfta öğrenim görenlerin oranı %8,7 (N=88), 2. sınıfta öğrenim görenlerin oranı %28,2 (N=284), 3. sınıfta öğrenim görenlerin oranı %40,1 (N=404) ve 4. sınıfta öğrenim görenlerin oranı ise %22,9 (N= 231) olarak tespit edilmiştir.

Açımlayıcı faktör analizi sonucu elde edilen 16 maddelik ölçek ile 657 kişiye aynı yıl ikinci bir uygulama yapılmış ve bu veri setine doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Rastgele oluşturulan ikinci örneklemin %73,4'ü (N=482) kadın, %26,6'sı (N=175) erkek katılımcılardan oluşmaktadır. Katılımcıların sınıf değişkenine göre dağılımlarına bakıldığında 1. sınıfta öğrenim görenlerin oranı %7,3 (N=48), 2. sınıfta öğrenim görenlerin oranı %38,7 (N=254), 3. sınıfta öğrenim görenlerin oranı %33,2 (N=218) ve 4. sınıfta öğrenim görenlerin oranı ise %20,9 (N= 137) olarak saptanmıştır.

1.3. Ölçek Geliştirme Süreci

Lisans öğrencilerinin ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerindeki kelâm derslerine karşı tutumları hakkında bilgi toplamak amacıyla 30 maddelik bir anket hazırlanmıştır. Anketin hazırlanma sürecinde tutum ölçeklerine ilişkin ölçekler incelenmiştir. Özellikle derslere karşı hazırlanan tutum ölçekleri incelenmiş ve maddelerin yazımı sırasında Tecim tarafından hazırlanan “Felsefe Dersi Tutum Ölçeği”nden¹⁹, Önal tarafından hazırlanan “Matematik Tutum Ölçeği”nden²⁰ ve Koçakoğlu-Türkmen tarafından hazırlanan “Biyoloji Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”nden²¹ yararlanılmıştır.

Ölçek maddelerine verilecek yanıtlar “Tamamen Katılıyorum=5, Katılıyorum=4, Kararsızım=3, Katılmıyorum=2, Hiç katılmıyorum=1” şeklinde 5’li likert yapıda düzenlenmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğinin test edilmesi için 1007 kişilik veri setine açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Cronbach alfa ve Split Half (yarıya bölme) değerleri ile iç tutarlılığı değerlendirilen ölçeğin maddelerinin ayırt ediciliği alt ve üst gruplara dayalı madde analizi yapılmıştır. Ayrıca ölçek maddelerinin toplanabilirliği madde toplam korelasyonu ile değerlendirilmiştir.

¹⁹ Erhan Tecim, “Felsefe Dersi Tutum Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Turkish Studies* 10/3 (2015), 971-984.

²⁰ Nezih Önal, “Ortaokul Öğrencilerinin Matematik Tutumlarına Yönelik Ölçek Geliştirme Çalışması. *İlköğretim-Online* 12/4 (2013), 938-948.

²¹ Melih Koçakoğlu - Lütfullah Türkmen, “Biyoloji Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2010), 229-245.

1.4. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın ilk aşamasında ölçek taslağını oluşturan 30 maddelik anket ve kişisel bilgi anketi kullanılmıştır. Ankette ders hocaları ve ders kitaplarına karşı tutumu, kelâm dersinin dinî ve meslekî gelişime katkısını ve kelâm ilmine karşı kişisel ilgiyi ölçen maddelere yer verilmiştir. Bu maddelerin açımlayıcı faktör analizleri sonucu elde edilen 16 maddelik “Kelâm Tutum Ölçeği” ile kişisel bilgi anketi araştırmanın ikinci aşamasında veri toplama araçları olarak kullanılmıştır.

1.5. Verilerin Analizi

Google form olarak uygulanan ölçek verilerinin açımlayıcı faktör analizinde SPSS 15 programı kullanılmıştır. Doğrulayıcı analizleri ise AMOS 24 programı ile yapılmıştır. Veriler üzerinde betimsel istatistik, t-testi, tek yönlü varyans analizleri, varyans analizlerinin anlamlı çıktığı durumlarda Post-Hoc analizlerinden Tukey HSD analizi yapılmıştır. Ayrıca ölçeğin alt boyutları arasında ilişki Pearson korelasyon katsayısı ile analiz edilmiştir.

2. Bulgular ve Yorumları

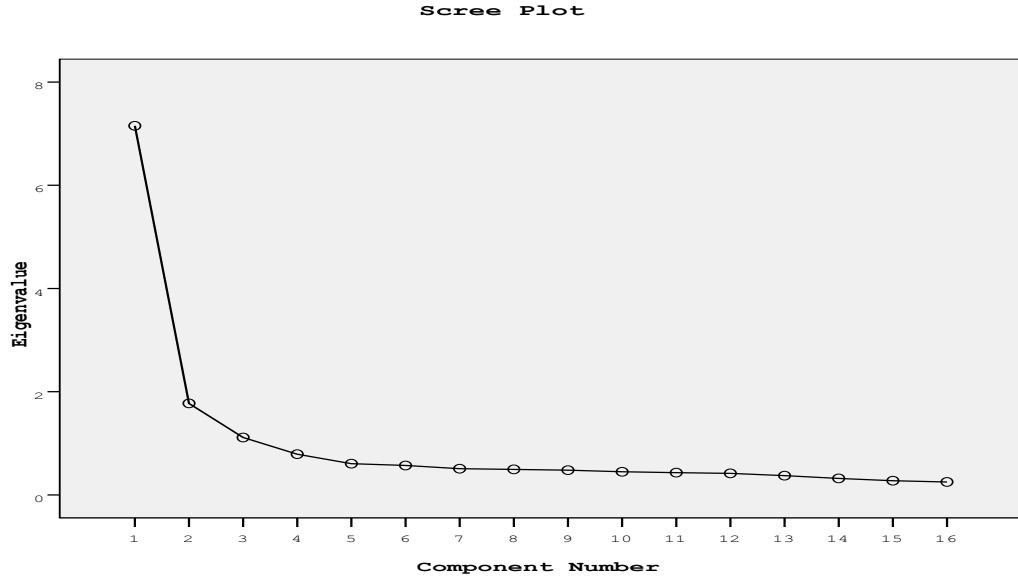
Ölçeğin taslak formunu oluşturan 30 maddenin yazımında daha önce diğer dersler için hazırlanan tutum ölçeklerinden yararlanılmasının yanı sıra ilahiyat fakültelerinde kelâm derslerine giren hocalarının ve daha önce ölçek geliştirme tecrübesi olan din psikolojisi alanındaki uzmanların görüşlerine başvurulmuştur. Böylece ölçeğin kapsam ya da diğer adıyla içerik geçerliği sağlanmaya çalışılmıştır.²²

Ölçeğin yapı geçerliği testine uygunluğu temel bileşenler analizi sonucu $KMO=0,934$ ve Bartlett testi sonucunda ki-kare değeri [$X^2= 8083,719$ $p<,001$] ile tespit edilmiştir. Elde edilen bu değerler faktör çıkarmak için örneklemin yeterli ve faktör yapısının uygun olduğunu ifade etmektedir.²³ Ölçeğin faktör yapısını belirleme aşamasında döndürme seçeneklerinden dik döndürme (Varimax Rotation) ile yapılan analizde faktör yükü düşük ve birden çok faktörde yakın faktör yüküne sahip binişik maddeler çıkarılmıştır. Geriye kalan 16 maddelik ölçekte ders hocaları ve ders kitapları çerçevesinde öğretim sürecini ölçen 7 madde birinci faktör altında, dinî ve meslekî gelişime katkıyı ölçen 5 madde ikinci faktörde ve kişisel ilgiyi ölçen 4 madde ise üçüncü faktörde toplanmıştır. Ölçeğin üç faktörlü yapısı aşağıda verilen yamaç-birikinti grafiği (scree plot)'nde de görülmektedir. Grafikte yukarıdan aşağıya inildiğinde üçüncü noktadan sonra çizginin yataya döndüğü görülmektedir ki bu ölçeğe en fazla katkı sağlayan üç faktörün olduğu ve kırılma noktasından sonra gelen diğer faktörlerin katkılarının önemsizmeyecek kadar az olduğu anlamına gelmektedir.²⁴

²² Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 38-39; Ali Şimşek, (ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018),157.

²³ Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 207-208.

²⁴ Duygu Koçak vd., “Faktör Sayısının Belirlenmesinde MAP Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması”, *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 336.



Şekil1: Yamaç-Birikinti Grafiği

Tablo 1. Kelâm Dersine Yönelik Tutum Ölçeği'nin Faktör Yapıları

Faktör	Özdeğer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans
1	7,152	44,698	44,698
2	1,773	11,079	55,777
3	1,112	6,952	62,730

Faktör yükleri 0,561 ile 0,790 arasında değişen ölçeğin varyans açıklama oranı %62,7'dir. İyi bir ölçme aracında aranan kriterlerden birinin de açıklanan varyans oranının toplam varyansın %50'sini geçmesi olduğu dikkate alındığında ölçeğin bu değerlerle yapı geçerliğine sahip olduğu görülmektedir.²⁵

²⁵ Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 227; M. Murat Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 77-78.

Tablo 2. Kelâm Tutum Ölçeği 1. Faktör Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) Sonuçları

Değişkenler	Maddeler	Faktör Yüğü	Toplam Korelasyon
K7	Kelâm dersi hocaları derslerde etkili yöntem ve teknikler kullanırlar.	,790	,655
K11	Kelâm dersi hocaları eleştiriye ve tartışmaya açıktır.	,717	,603
K16	Kelâm dersi hocalarının dersteki tavırları derse olan ilgimi arttırıyor.	,770	,727
K19	Kelâm ders kitaplarının içeriği yeterli ve tatmin edicidir.	,561	,489
K23	Kelâm dersi hocaları fakülte öğrencileri tarafından sevilmeindedir.	,715	,631
K27	Kelâm dersi hocaları güncel dini problemlere hâkimdir.	,695	,635
K30	Kelâm dersi hocalarının konulara hâkimiyetlerinin yeterli olduğunu düşünüyorum.	,786	,585

N=1007

Birinci faktörde yer alan maddeler kelâm dersi hocalarının öğretim sürecinde kullandıkları yöntemler, meslekî yeterlilikleri ve iletişim becerileri ile ders kitaplarının yeterliliğine dair düşünceleri ölçen 7 madde yer almaktadır.

Tablo 3. Kelâm Tutum Ölçeği 2. Faktör Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) Sonuçları

Değişkenler	Maddeler	Faktör Yüğü	Toplam Korelasyon
K2	Kelâm, dinin esaslarını ispatlayıp savunan ve sistematik bir bakış açısı kazandıran bir ilimdir.	,757	,581
K4	Kelâm derslerinin gelecekteki mesleğime katkısı çok fazladır.	,697	,653
K10	Kelâm dersi her ilahiyatçı için gerekli bir derstir.	,754	,537
K13	Kelâm dersleri gelecekteki hayatıma çok faydalı olacaktır.	,744	,667
K18	Kelâm derslerindeki fikir tartışmalarının dini gelişimime katkısı büyüktür.	,629	,647

N=1007

Kelâm dersinin meslekî gelişime katkısını ve dersin yararlılığını ölçen 5 maddeden oluşan ikinci faktörün faktör yükleri ,629 ile ,757 aralığında ve oldukça yüksektir.

Tablo 4. Kelâm Tutum Ölçeği 3. Faktör Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) Sonuçları

Değişkenler	Maddeler	Faktör Yükü	Toplam Korelasyon
K15	Boş zamanlarımda kelâm ile ilgili kitaplar okurum.	,788	,519
K17	Tv, gazete, dergi ve sosyal medyadaki kelâmî yayınlar ilgimi çeker.	,736	,544
K22	Seçmeli kelâm dersleri artırılmalıdır.	,683	,574
K28	Seçmeli dersler arasından kelâm derslerini seçerim.	,709	,681

N=1007

Kelâm dersine karşı kişisel ilgiyi ölçen üçüncü faktördeki 4 maddenin faktör yükleri 0,683 ile 0,788 arasında değişmektedir. Madde-toplam korelasyon değerlerinin 0,489 ile 0,727 aralığında olduğu ölçekte yer alan maddelerin ayırt ediciliği alt ve üst gruplara dayalı bağımsız örneklem t testi ile sınanmıştır. 1007 kişilik veri setinde ölçek toplam puanına göre oluşan %27'lik (N=272) alt ve üst gruba ait madde ortalamaları ve toplam puan ortalamaları arasındaki farkın $p < 0,01$ düzeyinde anlamlı olduğu görülmüştür. Bu sonuç ile ölçekte yer alan maddelerin ayırt ediciliğinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

Ölçeğe ilişkin güvenilirlik analizlerinde iç tutarlılığı gösteren Cronbach Alfa katsayısı 0,914 bulunmuştur. Her bir faktör için de iç tutarlılık değeri incelenmiştir. Buna göre birinci faktör için Cronbach Alfa değeri 0,883, ikinci faktörün Cronbach Alfa değeri 0,857 ve üçüncü faktörün Cronbach Alfa değeri 0,814 olarak elde edilmiştir. Cronbach Alfa değerinin 0,700'ün üzerinde olmasının güvenilirlik için yeterli görüldüğü dikkate alındığında ölçeğin gerek alt boyutlarının gerekse tümünün oldukça güvenilir olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Ölçeğe ilişkin güvenilirlik analizi sonucu aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 5. Kelâm Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Güvenirlik Analizi Sonucu

Eş Yarılar	Sperman Brown	Guttman Split-Half	Cronbach Alfa
0,852	0,920	0,919	0,914

Ölçeğin güvenilirlik analizlerinde Cronbach Alfa ve eş yarılar analizi yanında kompozit güvenilirlik analizi de yapılmıştır. Birinci faktör için CR değeri 0,833, ikinci faktör için 0,824 ve üçüncü faktör

²⁶ Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel, 2019), 1011-1018.

²⁷ Nancy L. Leech vd., *SPSS for Intermediate Statics* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publisher, 2005), 67.

için ise 0,750 olarak hesaplanmıştır. Kompozit güvenirlik göstergesi olan CR değerinin 0,700'den büyük olması ölçeğin güvenirliğine önemli bir kanıt oluşturmaktadır.²⁸

Ölçekte yer alan faktörler arasındaki korelasyon katsayıları incelendiğinde faktörler arasında pozitif yönlü orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Tablo 6. Kelâm Tutum Ölçeğindeki Maddelerin Faktör Toplam Puanları Arasındaki Korelasyon Analizi Sonucu

	1.Faktör (Öğretim Süreci)	2. Faktör (Yararlılık)	3. Faktör (İlgi)
1. Faktör (Öğretim Süreci)	1	0,546(**)	0,403(**)
2. Faktör (Yararlılık)	0,546(**)	1	0,536(**)
3. Faktör (İlgi)	0,403(**)	0,536(**)	1

**p<0,001, n=657

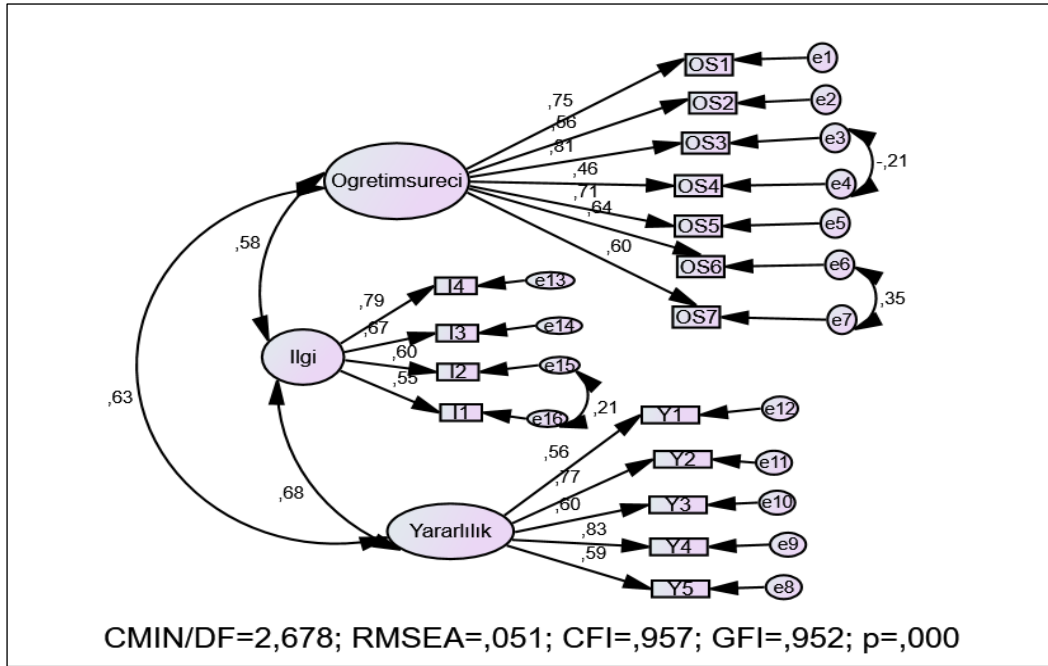
Üç faktör ve 16 maddeden oluşan “Kelâm Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”nin model uyumuna doğrulayıcı faktör analizi ile bakılmıştır. İkinci uygulamadan elde edilen 756 kişilik veri setinden uç değerlerin çıkarılması sonucu geriye kalan 657 kişilik veriye AMOS 24 programı kullanılarak doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Aşağıda diyagramı verilen analizde modifikasyonu yapılmış modelin genel uyumunu gösteren ki-kare testinin sonucu $X^2/df = 2.95$ bulunmuştur. $X^2/df \leq 3$ olması, modelin mükemmel uyumuna işaret olarak kabul edilmektedir.²⁹ Mutlak uyum indeksleri olan $GFI= 0.95$ ve $AGFI=0.93$ olarak hesaplanmıştır. Literatürde her iki değer 0.90'a eşit ya da büyük olması iyi uyum göstergesi olarak kabul edilmektedir.³⁰ Karşılaştırmalı uyum indeksleri olan $CFI=0.97 \geq 0.95$, $NFI=0.93 \geq 0.90$, $TLI=0.94 > 0.90$, $IFI=0.95 \geq 0.95$, $RMSEA= 0.051 \leq 0.08$, $SRMR=0.041 < 0.05$ değerleri yapının iyi uyuma sahip olduğunu göstermektedir.³¹

²⁸ Claes Fornell - David F. Larcker,” Evaluating Structural Equation Models with Unobservable Variables and Measurement Error”, *Journal of Marketing Research* 18/1 (1981), 40-42; Yaşloğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması, 82.

²⁹ Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 315.

³⁰ Ünal Erkorkmaz vd., “Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”, *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013), 210-223.

³¹ Donna Harricton, *Confirmatory Factor Analysis* (New York: Oxford University Press, 2009), 53.



Şekil 2. Kelâm Tutum Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Değerleri

Ölçeğin açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri sonucu geçerli ve güvenilir bir ölçekte aranan değerlere sahip olduğu görülmüştür. İkinci uygulamada herhangi bir madde çıkarımı yapılmadığı için verilerden elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi öncesinde yapılan normallik analizinde gerek P-P, Q-Q ve histogram grafikleri ve gerekse skewness ve kurtosis değerlerinin normal aralıkta olduğu tespit edilmiştir. 657 kişilik ikinci örneklemden elde edilen verilere göre katılımcıların kelâm dersi ve öğretimine karşı tutumları olumludur.

Tablo 7. Ölçek ve Alt Boyutlarına İlişkin Tutum Ortalamaları

Boyutlar (Ölçek ve Alt Boyutları)	Minimum	Maximum	\bar{X}	SS
Genel Kelâm Tutum	2,69	4,88	3,9546	,51286
1. Faktör (Öğretim Süreci)	1,29	5,00	3,9652	,61977
2. Faktör (Yararlılık)	2,00	5,00	3,3486	,50784
3. Faktör (İlgi)	1,00	5,00	3,4437	,79733

Cinsiyet değişkenine göre oluşan grupların tutum puanları arasında anlamlı bir fark olmadığı ($t(655)=1,561$ ve $p=0,119$) tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda da görülebileceği gibi her iki grubunda kelâm dersine karşı tutum düzeyleri ortalamasının üzerindedir.

Tablo 8. Cinsiyet Değişkenine İlişkin Tutum Puanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren t-Testi Sonucu

Değişkenler	Grup	N	\bar{X}	SS	t	p
Kelâm Tutum	Kadın	482	3,9734	,50938	1,561	,119
	Erkek	175	3,9029	,52027	,66376	

Katılımcıların sınıf seviyelerine göre aldıkları tutum puanları arasındaki ilişki Anova testi ile incelenmiştir. Testin sonucunun ($F=4,682$ ve $p=0,003$) anlamlı çıkması üzerine farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığı Post-Hoc analizlerinden Sheffe testi ile analiz edilmiştir. Buna göre 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin puanları arasındaki farkın ($p<0,005$) düzeyinde anlamlı olduğu görülmüştür. 4. sınıf öğrencilerinin tutum puan ortalamalarının ($\bar{X}=4,0762$) 3. sınıf öğrencilerinden yüksek ($\bar{X}=3,8736$) olduğu görülmektedir.

Tablo 9. Sınıf Değişkenine İlişkin Tutum Puanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Anova Testi Sonucu

	Grup	N	\bar{X}	SS	Var.K	KT	df	KO	F	p
Kelâm Tutum	1. Sınıf	48	4,0130	,42369	G.Arası	3,633	3	1,211	4,682	0,003
	2. Sınıf	254	3,9476	,53092	G.İçi	168,909	653	,259		
	3. Sınıf	218	3,8736	,50954	Toplam	172,542	656			
	4. Sınıf	137	4,0762	,49123						
	Toplam	657	3,9546	,51286						

Yaş değişkenine göre oluşan grupların puanları arasındaki farklar Anova testi ile incelenmiş ve gruplar arasındaki farkın ($F=5,052$ ve $p=0,002$) anlamlı olduğu görülmüştür. Tukey analizi sonucu yaşları 30 ve üzerinde olan katılımcılar ($\bar{X}=4,2224$) ile yaşları 21-25 aralığında olan katılımcılar ($\bar{X}=3,9308$) ve yaşları 17-20 aralığında olanlar ($\bar{X}=3,9107$) arasında anlamlı bir fark olduğu görülmektedir.

Alınan dersler ile tutum puanları arasındaki ilişki incelendiğinde “sistemik kelâm” dersini alan öğrenciler ile almayan öğrencilerin tutum puanları arasındaki farkın anlamlı düzeye ulaştığı ($t(655)=3,290$ ve $p=0,001$) görülmektedir. Bu dersi alan 286 kişinin puan ortalamasının ($\bar{X}=4,0333$), almayan 389 kişinin puan ortalamasından ($\bar{X}=3,9004$) yüksek olduğu görülmüştür. “İslâm inanç esasları, kelâm tarihi, sistemik kelâm 1, sistemik kelâm 2 ve kelâm” derslerini alan ve almayan öğrencilerin tutum puanları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı saptanmıştır.

Derse giren hocaların unvanları ile ölçekten alınan puan ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki ($F=,790$ ve $p=0,557$) tespit edilmemiştir. Kelâm dersinin öğretiminin Arapça olarak yapıp yapılmaması ile öğrencilerin kelâm dersine ve öğretimine tutumları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı ($F=3,078$ ve $p=0,47$) görülmüştür.

Sonuç

Eğitim alanında tutumların incelenmesi, bu tutumlar üzerindeki faktörlerin saptanması ve tutumlara ilişkin mevcut durumun saptanması, geleceğe ilişkin öngörülerde bulunmaya, tutumların değiştirilmesine ya da yeni tutumların oluşturulmasına yönelik eğitimcilere önemli veriler sunmaktadır.

İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerindeki lisans öğrencilerin kelâm dersi ve öğretimine yönelik tutumlarını ölçmede kullanılacak bir ölçme aracı geliştirme ve bu ölçme aracı ile elde edilen bulguları yorumlamaya çalıştığımız araştırmamızda 16 madde ve üç faktörden oluşan “Kelâm Tutum Ölçeği”nin açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Ölçeğin birinci faktöründe öğretim elemanları ve ders kitapları bağlamında öğretim sürecine yönelik tutumları ölçen 7 madde toplanmıştır. İkinci faktörde derin meslekî ve dinî gelişime katkısını ölçen 5 madde yer alırken 3. faktörde bireyin kelâm ilmine yakınlığını ölçen 4 madde yer almaktadır. Öğrencilerin gerek alt boyutlardan gerekse genel ölçekten aldıkları puanlara bakıldığında kelâm dersi ve öğretim sürecine karşı olumlu tutuma sahip oldukları görülmektedir. Ölçeğin iç tutarlılığını gösteren Cronbach Alfa değeri öğretim süreci boyutu için 0,883, yararlılık boyutu için 0,857 ve ilgi boyutu için 0,814 ve ölçeğin geneli için ise 0,914 olarak tespit edilmiştir. Ölçeği oluşturan üç faktör arasında pozitif yönlü ve anlamlı ilişkilerin tespit edilmesi ölçeğin bağımsız değişkenlerden oluştuğunu göstermektedir.

Üç faktörlü ölçeğin yapı uyum indekslerine bakıldığında $X^2/df = 2.95$ olarak bulunmuştur. Mutlak uyum indeksleri olan $GFI = 0.95$ ve $AGFI = 0.93$ olarak hesaplanmıştır. Karşılaştırmalı uyum indeksleri olan $CFI = 0.97 \geq 0.95$, $NFI = 0.93 \geq 0.90$, $TLI = 0.94 > 0.90$, $IFI = 0.95 \geq 0.95$, $RMSEA = 0.051 \leq 0.08$, $SRMR = 0.041 < 0.05$ bulunmuştur. Elde edilen bu değerler yapının iyi uyuma sahip olduğunu göstermektedir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğine ait bulgular lisans öğrencilerinin kelâm dersine yönelik tutumlarını ölçmede kullanılabilir nitelikte olduğunu göstermektedir.

Ölçekle yapılan ikinci uygulama verileri analiz edildiğinde öğrencilerin kelâm dersine karşı olumlu tutuma sahip olduklarını göstermektedir. Cinsiyete, dersin Arapça olarak öğretimine ve derse giren hocaların unvanlarına göre değişiklik göstermeyen tutum ortalamaları sınıf ve yaş düzeylerinde farklılaşabilmektedir.

Sonuç olarak geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılan “Kelâm Tutum Ölçeği”nin bu derse yönelik tutumların ölçülmesinde kullanılabilir olduğu anlaşılmaktadır. Ölçek ile gerek üniversitelerin kendi bünyelerinde gerekse daha geniş katımlı örneklemelerle yapılacak kesitsel ve boylamsal araştırmalarla yüksek din öğretiminde bu derse ilişkin tutumların izlenmesi ve çeşitli değişkenlerle olan ilişkilerinin saptanmasının yapılacak eğitim planlamalarına ışık tutacağı düşünülmektedir.

Çıkar Çatışması

Makale yazarlarından Ahmet Mekin Kandemir Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayımlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

Kaynakça

- Ahüdüddin el-İcî. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Albarracin, Dolores vd. (ed). *The Handbook of Attitudes*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2005.
- Altıntaş, Ramazan. “İlahiyat Fakültelerinde Kelâm Öğretiminin Sorunları ve Bazı Öneriler”. *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı II*. 209-216. İstanbul: 1998.
- Anderson, L.W.” Tutumların Ölçülmesi”. çev. Nukhet Çıkrıkçı. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/1 (1991), 241-250.
- Bartram, Brendan. *Attitudes to Modern Foreign Language Learning*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Bulut, İsmail. “İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelâm Derslerinin Etkisi”. *Kader* 12/2 (2014), 55-100.
- Bulut, İsmail. “İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelâm Dersine İlişkin Görüşleri”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 7-35.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çetin, Rabiye. “Kelâm Öğretiminin Tarihsel Seyri –Nizâmiye Medreselerinden 1949'a”. *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Seyri ve Öğretimi*. 115-132. Ankara: 2008.
- Çetin, Rabiye. “Kuruluşundan Günümüze Türkiye'nin Kelâm Birikimi: Ankara İlahiyat Örneği”. *Kader* 18/2 (2020), 397-431.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Demirci, Osman. “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”. *Kader* 11/1 (2013), 253-270.
- Emmioğlu, Esmâ. –Çapa-Aydın, Yeşim. “Attitudes and Achievement in Statistics: A Meta-analysis Study”. *Statistics Education Research Journal* 11/2 (2012), 95-102.
- Erkorkmaz, Ünal vd. “Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”. *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013), 210-223.
- Fornell, Claes - Larcker, David F. “Evaluating Structural Equation Models with Unobservable Variables and Measurement”. *Journal of Marketing Research* 18/1 (1981), 39-50.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Medine: ts.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gündoğar, Hamdi. “İlahiyat Fakültelerindeki Kelâm Lisans Dersleri Üzerine”, *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*. 279-284. Gaziantep: 2017.
- Harricton, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem –Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014.

Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatiksel Analizler*. Ankara: Nobel, 2019.

Koçak, Duygu vd. “Faktör Sayısının Belirlenmesinde MAP Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması”, *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi (YYU Journal Of Education Faculty)*13/1 (2016), 330-359.

Koçakoğlu, Melih. - Türkmen, Lütfullah. “Biyoloji Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi”. *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2010), 229-245.

Koştaş, Münir. “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi- Kuruluş ve Tarihçe”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 8.

Kurt, Hasan. “Anadolu İmam Hatip Liseleri’nin Tarihi Gelişim Süreci ve Öğrencilerinin Kelâm Dersine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Bartın Anadolu İmam Hatip Lisesi Örneği)”. *International Journal of Social Science* 24 (2014), 79-91.

Leech, Nancy L. vd. *SPSS for Intermediate Statics*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Publisher, 2005.

Önal, Nezih. “Ortaokul öğrencilerinin matematik tutumlarına yönelik ölçek geliştirme çalışması”. *İlköğretim-Online* 12/4(2013), 938-948. <http://ilkogretim-online.org.tr>

Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Sa’düddîn Taftazânî. *Şerhu’l-Makāsîd*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1998.

Şimşek, Ali (ed.). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Tabuk, Mesut. “Matematiğe İlişkin Tutum İle Matematik Başarısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Meta-Analiz Çalışması”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 49 (2019), 166-185.

Taşçı, Özcan. “Dârülfünun’da Kelâm Öğretimi”. *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*. 455-457. İstanbul: 2009.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.

Tecim, Erhan. “ Felsefe Dersi Tutum Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Turkish Studies* 10/3 (2015), 971-984.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2004.

Toprak, Süleyman. “İlahiyat Fakültelerinde Kelâm Derslerinin Islahı”. *Yüksek Din Öğretiminde Din Bilimleri Sempozyumu*. 313-318. Samsun: 1987.

Yaşloğlu, M. Murat. “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması”. *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.

Yurdağür, Metin “Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin Lisans Programlarında Yer Alan Kelâm Anabilim Dalına İlişkin Derslere Yönelik Bazı Tespit, Değerlendirme ve Öneriler”. *Kelâm*

[Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Seyri ve Öğretimi.
179-187. Ankara: 2008.



Özellikleri ve İlkeleri Bağlamında Kur'ân'da Tenkit Üslûbu

The Style of Criticism in the Qur'an in the Context of Its Features and Principles

Sultan YEŞİLTAŞ Nurullah DENİZER

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uşak/Türkiye
Masters Student, Uşak University, Graduate Education Institute, Uşak/Türkiye
yesiltassultan@gmail.com | orcid.org/0000-0003-3172-2084 | ror.org/05es91y67
Katkı Oranı: %50

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Uşak/Türkiye
Associate Professor Dr., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences Usak/Türkiye
nurullah.denizer@usak.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4731-6585 | ror.org/05es91y67
Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi

Makale Türü
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi
10 Nisan 2022
Kabul Tarihi
09 Haziran 2022
Yayın Tarihi
30 Haziran 2022

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 (Sultan Yeşiltaş – Nurullah Denizer).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type
Research Article
Date Recieved
10 April 2022
Date Accepted
09 June 2022
Date Published
30 June 2022

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 (Sultan Yeşiltaş – Nurullah Denizer).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Yeşiltaş, Sultan – Denizer Nurullah. “Özellikleri ve ilkeleri Bağlamında Kur'ân'da Tenkit Üslûbu”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 323-344. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1101202> ”

Öz

Tenkit, hayatın tüm aşamalarında ve boyutlarında var olan bir olgudur. İnsanları bâtıldan hakka, dalâletten hidâyete yönlendirmek için gönderilmiş olan Kur'an'ın bu maksadını gerçekleştirirken kullandığı anlatım üslûplarından biri olan tenkit üslûbu genel bir bakışla değerlendirildiğinde, bu üslûbun insanlara eksikliklerini giderme ve hatalarından arınma hususunda sürekli bir çaba göstermelerini sağlamayı amaçladığı görülmektedir. Tenkit üslûbu Kur'an'da nasıl yer almaktadır? Muhatapları için nasıl bir önem arz etmektedir? Kur'an'ın kullanmış olduğu tenkit üslûbundan bu üslûbun kullanımına dair birtakım ilkeler çıkarmak mümkün müdür? Bu ve benzeri soruların cevaplarının aranması, mevzubahis üslûbun metodunun tespitini ve bu üslûbun muhatap üzerinde oluşturmayı hedeflediği etkinin keyfiyetinin kavranmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda Kur'an'ın muhataplarına yönelttiği eleştirilerin bazı ilkeler çerçevesinde gerçekleştiği söylenebilir. Kur'an, muhatabını bazen yumuşak sözlerle ikaz ederek, bazen hikmet ve güzel öğütle uyararak, bazen de soru-cevapla düşündürerek tenkit etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da yer alan tenkitlerin Kur'an'ın insanları hidayete ulaştırma hedefini gerçekleştirirken yanında tenkit üslûbuna dair insanlara bir metot sunduğu da görülmektedir. Kur'an'ın tenkit üslûbunun ilkelerini ve özelliklerini tespit etmek, onun mesajının daha iyi anlaşılmasına ve aktarılmasına yardımcı olacaktır. Bu yönü itibarıyla Kur'an'ın tenkit üslûbunu bilmenin hem bireye hem de tefsir literatürüne önemli katkılar sağlayacağı aşikârdır. Kur'an, insanlara bir hayat nizamı sunarken aynı zamanda insanın bunu pratik hayatına uygulamasını da emreder. Kur'an'da insan için konulan ilkeler, sınırlar, hedefler ve ona gösterilen örnekler, pratik hayata aktarılmak için birer referans noktasıdır. Bunların göz ardı edilmesi, uygulanmaması yahut maksadından saptırılması durumunda ise Kur'an insanları belli bir üslûpla tenkit eder. Bu bağlamda Kur'an'da tenkit içeren pek çok âyet insanları Kur'an'ın çizdiği hayat nizamına yönlendirme işlevi görmesinin yanı sıra tenkit üslûbunun nasıl olması gerektiğine dair evrensel bir takım ilkeler de sunmaktadır. Zira insanların sosyal hayatlarında birbirlerini tenkit ederken Kur'an'ın tenkit üslûbunu model alması, tenkitin olumlu sonuçlar vermesine yardımcı olacaktır. Bu çalışmanın odak noktası Kur'an'ın tenkit üslûbunun özellikleri ve ilkeleridir. Bu odak nokta çerçevesinde öncelikle kavramsal olarak üslûp ve tenkit kavramları tahlil edilecek, tenkit üslûbunun Kur'an'daki yeri ve önemi üzerinde durulacak ve bu üslûbun genel özellikleri ve ilkeleri tespit edilmeye çalışılarak söz konusu ilkeler hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tenkit, Üslûp, İlke, Metot.

Abstract

Criticism is a phenomenon that exists in all stages and dimensions of life. One of the narrative styles used by the Qur'an, which was sent to guide people from falsehood to truth and from heresy to guidance, is the style of criticism. It is seen that this style aims to enable people to make a constant effort to eliminate their deficiencies and to be cleaned from their mistakes. How does the criticism style take place in the Qur'an? How important is it to its interlocutors? Is it possible to deduce some principles from the criticism style used by the Qur'an? Searching for answers to these and similar questions will help us determine the method of the style in question. In addition, it will help us understand the nature of the effect that this style aims to create on the addressee. In this context, it can be said that the criticisms in the Qur'an towards its addressees took place within the framework of some principles. The Qur'an sometimes criticizes its addressee by warning with kind words, sometimes by warning with wisdom and good advice, and sometimes by asking and answering questions. From this point of view, it is seen that the criticisms in the Qur'an offer a method about its style of criticism, as well as realizing the goal of the Qur'an to guide people. Identifying the principles and features of the Qur'anic criticism will help better understand and convey its message. In this respect, it is obvious that knowing the Qur'anic criticism will make important contributions to the tafsir literature. While the Qur'an presents a system of life to people, it also orders people to apply it to their practical life. The principles, limits, targets and examples shown for human beings in the Qur'an are reference points for transferring them to practical life. When the Qur'anic guidance is ignored, not implemented or deviated from its purpose, the Qur'an criticizes people in a certain way. In this context, many criticism-oriented verses in the Qur'an not only serve to direct people to the life order drawn by the Qur'an, but also offer a set of universal principles about how the criticism style should be. When people criticize each other in their social lives, taking the criticism style of the Qur'an as a model will help criticism to give positive results. The focus of this study is the features and principles of the Qur'anic criticism. Within the framework of this focal point, first of all, the concepts used in the Qur'anic criticism will be analyzed conceptually, and the context and importance of the criticism style in the Qur'an will be emphasized. Finally,

the general characteristics and principles of this style will be determined and evaluations will be made about these principles.

Keywords: Qur'an, Criticism, Style, Principle, Method.

Giriş

Tenkrit üslûbu Kur'ân'da nasıl yer almaktadır? Muhatapları için nasıl bir önem arz etmektedir? Bu ve benzeri soruların cevaplarının aranması mevzubahis üslûbun metodunun tespitini ve bu üslûbun muhatap üzerinde oluşturmayı hedeflediği etkinin keyfiyetinin kavranmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda Kur'ân'ın muhataplarına yönelttiği eleştirilerin bazı ilkeler çerçevesinde gerçekleştiği söylenebilir. Kur'ân, muhatabını bazen yumuşak sözlerle, bazen sert ifadelerle ikaz ederek bazen hikmet ve güzel öğütle uyararak bazen de soru-cevapla düşündürerek tenkit etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın bu konuda insanlara bir metot sunduğu görülmektedir. Kur'ân'ın tenkit üslûbunun ilkelerini ve özelliklerini tespit etmek, onun mesajının daha iyi anlaşılmasına ve aktarılmasına yardımcı olacaktır. Bu yönü itibarıyla Kur'ân'ın tenkit üslûbunu bilmenin hem bireye hem de tefsir literatürüne önemli katkılar sağlayacağı aşîkârdır.

“Üslûp kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimidir.”¹ Diğer bir ifadeyle üslûp, insanın kendine has anlatım tarzını ifade eder.² İster ilâhî ister beşerî ister sözlü ister yazılı olsun söz ile anlatılan her şey bir üslûba sahiptir.³ İlk muhataplarına sözlü olarak seslenen, sonraki nesillere ise yazılı olarak aktarılan ilâhî kelâmın da kendine özgü bir anlatım üslûbu bulunmaktadır. Kur'ân'ın anlatım üslûbunun çeşitli yönlerinden birisi de tenkit üslûbudur.

Tenkrit bir fikrin veya eylemin iyi ve kötü yönlerini ortaya koyup yanlış olanı tashih etmektir. Buna ilave olarak tenkit; “eksik, noksan ve kusurları bulunan bir şeye müdahalede bulunmayı, ondaki eksiklikleri ve hataları temizleme hususunda gösterilen bir çabayı da ifade etmektedir.”⁴ Tenkit hayatın tüm aşamalarında ve boyutlarında var olan bir olgudur. İnsanları bâtıldan hakka, dalâletten hidâyete yönlendirmek için gönderilmiş olan Kur'ân'ın bu maksadını gerçekleştirirken kullandığı anlatım üslûplarından biri olan tenkit üslûbu genel bir bakışla değerlendirildiğinde bu üslûbun insanlara eksikliklerini giderme ve hatalarından temizlenme hususunda sürekli bir çaba göstermelerini sağlamayı amaçladığı görülmektedir.

“Dinin insanlar için hem bu dünyada hem de öteki âlemde kurtuluşa vesile olması, dinî bilgi üzerinde gerçekleştirilecek analiz, sentez ve değerlendirme gibi zihinsel işlemlerle mümkün olabilir. Zira dinin insanlara sunduğu mesajların doğru ve yeterli şekilde anlaşılmasından bireylere

* Bu makale Doç. Dr. Nurullah Denizer danışmanlığında Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü yüksek lisans öğrencisi olan Sultan Yeşiltaş tarafından hazırlanmakta olan "Kur'ân'ın Tenkit Üslûbu" başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

¹ İsmail Durmuş, “Üslûp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/387-388.

² Ahmet Erdinçli, “Kur'ân Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016), 82.

³ Mustafa Karagöz, “Dilin İşlevleri Açısından Kur'ân'ın Üslûbu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2007), 172.

⁴ Abdulkadir Karakuş, “Hz. Peygamber'in Risalet Görevini İfa Ederken Oluşturduğu Tenkit Kültürü ve Bunun Kur'ânî Temelleri”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*, ed. Mahsum AYTEPE vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 2/439.

beklenen katkıyı sunması mümkün olmaz.”⁵ Kur'ân, insanlara bir hayat nizamı sunarken aynı zamanda insanın bunu pratik hayatına uygulamasını da emreder. Kur'ân'da insan için konulan ilkeler, sınırlar, hedefler ve ona gösterilen örnekler, pratik hayata aktarılmak için birer referans noktasıdır. Muhtevastaki ilkeler, sınırlar, hedefler ve örneklerin göz ardı edilmesi, uygulanmaması yahut maksadından saptırılması durumunda ise Kur'ân insanları belli bir üslûpta tenkit eder. Elbette ki bu tenkidin maksadına ulaşması, muhatabın maruz kaldığı eleştiri üzerinde tefekkür etmesi ile mümkün olacaktır. Bu da kişinin, eleştirel bakış açısına sahip olmasını gerektirir. Gözlem ve muhâkeme, eleştirel düşüncenin oluşması için elzem olan en önemli iki unsurdur. Düşüncenin eleştirel olarak nitelendirilebilmesi için bir fikrin, inancın yahut hüküm sebebinin, gözlemlenen olgular ve edinilen bilgiler ışığında mülâhaza edilmesi ve değerlendirilmesi gerekir. Bu zihinsel süreç sonucunda kişi, söz konusu fikri veya hükmü kabul edip etmeyeceğine karar verir.⁶ Dolayısıyla insanın, eleştirel düşünce ile kendisine yapılan eleştirileri değerlendirmesi ve onları kendisine olumlu bir değer katacak biçimde kullanması gerekir. Kur'ân'da içerisinde tenkit barındıran pek çok âyet, insanları Kur'ân'ın çizdiği hayat nizamına yönlendirme işlevi görmesinin yanı sıra tenkit üslûbunun nasıl olması gerektiğine dair evrensel bir takım ilkeler de sunmaktadır.

Kur'ân'ın tenkit üslûbunun özelliklerini ve bu üslûbu kullanırken dikkate aldığı ilkeleri bilmenin Kur'ân'ın hitabını daha iyi anlama hususundaki değerine ilave olarak bu bilginin insanın sosyal hayatında da büyük öneme sahip olduğu değerlendirilmektedir. Zira insanların sosyal hayatlarında birbirlerini tenkit ederken Kur'ân'ın tenkit üslûbunu model alması, tenkitin olumlu sonuçlar vermesine yardımcı olacaktır.

Kur'ân 'da tenkit üslûbu veya Kur'ân'ın eleştirel tavrı çeşitli tez⁷, makale ve bildirilere⁸ konu olmuştur. Eleştirel tavır ve bu eleştirel tavrın özel bağlamda Yahûdîlere, Hıristiyanlara veya

⁵ Serdar Saygılı vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Felsefenin Değeri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 3.

⁶ Nurullah Denizer, “İlâhî Mesajın Anlaşılmasında Eleştirel Düşüncenin Önemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 23/78 (2019), 442.

⁷ Kur'ân'ın eleştirel tavrı çeşitli açılardan yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Abdülkerim Bingöl, *Kur'ân'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatabları* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Hikmet Koçyigit, *Kur'ân 'da Eleştirel Tavır* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003); Mahmut Ay, *Kur'ân'da Müşriklerin Eleştiri ve İthamları ve Bunlara Verilen Cevaplar* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007); Demet Yaşar, *Kur'ân'ın Üstün Güç Tasavvuru Bağlamında Yahudilere ve Hristiyanlara Yöneltilmiş Eleştiriler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mehmet Kantemiz, *Hristiyanlığa Yönelik Kur'ân Merkezli Eleştiriler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Coşkun Özdemir, *Kur'ân'ın Yahudiliğe ve Hristiyanlığa Yönelik Eleştirileri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸ İhsan Arslan, “Kur'ân 'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011); Abdülkerim Bingöl, “Kur'ân 'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Ocak 2016); H. Yunus Apaydın, “Bir Savunma Refleksi Olarak Eleştiri ve Tartışma”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*, ed. Mahsum AYTEPE vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1/31-36; Habibe Elmas, “Kur'ân ve Hadislerde Hz. Peygambere Yöneltilen Eleştiriler ve Hz. Peygamber'in Tavrı”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*, ed. Mahsum AYTEPE vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1/159-166; Karakuş, “Hz. Peygamber'in Risalet Görevini İfa Ederken Oluşturduğu Tenkit Kültürü ve Bunun Kur'ânî Temelleri”, 1/439-456; Ahmet Öz, “Kur'ân 'da Yapıcı Eleştiri”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*, ed. Mahsum AYTEPE vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1/257-269; Mehmet Emin Sular,

müşriklere yönelik ele alındığı tez ve makale çalışmaları da literatürde bulunmaktadır. Yaptığımız bu literatür taraması sonucunda bu makalenin konusu olan Kur’ân’da tenkit üslûbunun ilkeleri üzerine herhangi müstakil bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu yönü itibarıyla çalışmamızın konusu diğer araştırmalara nazaran farklılık ve özgünlük arz etmektedir.

Bu çalışmanın odak noktası Kur’ân’ın tenkit üslûbunun özellikleri ve ilkeleridir. Bu odak nokta çerçevesinde öncelikle kavramsal olarak üslûp ve tenkit kavramları tahlil edilecek, tenkit üslûbunun Kur’ân’daki yeri ve önemi üzerinde durulacak ve bu üslûbun genel özellikleri ilkeleri tespit edilmeye çalışılarak söz konusu ilkeler hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Kavramsal Olarak Üslûp ve Tenkit Kavramları

1.1. Üslûp Kavramı

Üslûp kelimesi, başkasından bir şeyi söküp almak anlamına gelen ‘سلب/s-l-b’ kökünden türetilmiştir.⁹ İstilahta üslûp kelimesi, yol, izlenen yöntem, konuşanın sözünde takip ettiği metot, gidilen yol anlamında mezhep, sanat, stil, benimsenen tarz, anlatım yolu, ifade tarzı gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Anlatılmak istenen sözün ifade edilme biçimine de üslûp denilmektedir. Üslûp kavramının dil, edebiyat gibi farklı disiplinlerde kullanımı da söz konusudur. Bir edebiyat terimi olarak üslûp “bir yazarın ya da bir konuşmacının, lafızları seçerken veya sözlerini tertip ederken izlediği yol, anlamları ifade ederken başkalarından ayrıldığı husus veya sözün taşıdığı özelliştir.”¹¹ “Daha çok edebiyat alanında geçmekle beraber başta musiki ve mimari olmak üzere diğer güzel sanat dallarında, hatta tavır ve kıyafet gibi günlük yaşayışta da kişiyi başkalarından ayıran tarz anlamında kullanılmaktadır.”¹² Yani üslûbun, herhangi bir düşüncenin ifadesinde, herhangi bir işin yapılma şeklinde kişiyi özgün kılan, onu diğerlerinden farklılaştıran bir alamet olduğu söylenebilir.

1.2. Tenkit Kavramı

Tenkit/تنقيد kelimesi ن-ق-د/n-k-d kökünün tef’îl veznindeki halidir ve dilimizde bu şekilde kullanılmaktadır. Sözlükte dirhemleri birbirinden ayırmak bozuk olanları sağlamlarından seçip

“İncil-Kur’ân Bağlamında Eleştiri Konusu Üzerine Özet Bir Değerlendirme”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*, ed. Mahsum Aytepe vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1/331-346; Mazhar Dündar, “Kur’ân ’da Din Adamlarına Yapılan Eleştiriler”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 49 (Eylül 2020), 495-516.

⁹ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), “slb”, 2/262; Muhammed b. Ahmed b. Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn-Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetu'l Âmme li't-Telif ve'l-Enbâ ve'n-Neşr-ed-Dâru'l-Mısıriyye li't- Telif ve't-Terceme, 1964), “slb”, 12/434; Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), “slb”, 238.

¹⁰ Durmuş, “Üslûp”, 42/387; İsmet Ersöz, “Kur’ân’ın Üslûp ve İ'cazi”, *Diyanet Dergisi* 23/1 (Ocak-Şubat-Mart 1987), 25; Erdiñçli, “Kur’ân Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri”, 82; Ekrem Bayat, “Kur’ân’ın Üslûp Özellikleri ve Allah Merkezli Anlatım Çerçevesinde “Ve Mâ Rameyte” Âyetinin Tahlili”, *Türkoloji Araştırmaları* (Aralık 2018), 59; Cahit Karaalp, “Usûl ve Üslûp Açısından “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (Mayıs 2020), 194.

¹¹ Hasan Çevikoğlu, “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Üslûp”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 67.

¹² Alim Kahraman, “Üslûp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/387.

çıkarmak anlamına gelir.¹³ “Arap dili ve edebiyatında eleştiri karşılığında daha çok nakd bazen de intikâd, tenakkud kelimeleri kullanılır. Bu kavramlar, madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak gibi manalara gelir.”¹⁴ Tenkit iyi veya kötü düşünceleri birbirinden ayırt etmek anlamında da kullanılır. “Lügatler tenkit kelimesine eleştirme, eleştiri; tenkit etmeye de eleştirmek manası vermektedirler. Eleştiri ise bir insanı bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi olarak ifade edilmektedir. Tenkit, İngilizcede ‘criticism’, Almancada ‘kritik’, Fransızcada da ‘critiquer’ kelimesiyle karşılığını bulmakta ve hüküm vermek, karar vermek, muhakeme etmek manalarına gelmektedir. Kelime dilimize kritik etmek şeklinde girmiştir.”¹⁵ Eleştiri ve tenkit kelimeleri çoğu zaman birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır. Tenkit veya eleştiriden söz edilince insanların zihninde çoğunlukla olumsuz durumların sorgulanması manası oluşmaktadır. Ancak eleştiri sadece olumsuz yönleri ön plana çıkarmak için değil, olumlu yönleri belirtmek ve bunların geliştirilmesine katkı sağlamak anlamını da ihtiva etmektedir.

Tenkit kavramı da farklı disiplinlerde kullanımı olan bir kavramdır. Örneğin edebiyat alanında tenkit, “değerini ortaya koymak amacıyla genelde sanat ve özelde bir edebiyat eserinin belirlenmiş ölçütlere göre incelenmesi ve analizini konu alan bilim dalı; başka bir deyişle nazmın kusurlarını bildiren ilmin adı” olarak tarif edilmiştir.¹⁶ Tenkit aynı zamanda bir değerlendirme işlemi olup bir fikrin veya düşüncenin değerini ortaya koyma çabası taşır. Edebiyat alanındaki edebî tenkit ile yaygın olarak bilinen ve günlük konuşmalarda kullanılan tenkit bu yönü itibarıyla benzerlik arz etmektedir. Eleştiri felsefe disiplininde ise “bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama ve yargılama gibi anlamlara gelmektedir.”¹⁷ Bu tanımdan hareketle felsefe alanında eleştirinin, bilginin temellerinin sağlamlığının objektif bir şekilde tespit edilmesini ifade ettiği söylenebilir.

Bir insanı, konuyu, sanat, düşünce veya edebiyat eserini iyi-kötü, olumlu-olumsuz yönlerini ortaya koyarak yargıya varan kişiye eleştirmen/münekkit denir. Eleştirmenin amacı, eleştiri yaptığı konuya yahut alana katkı sağlamaktır. Dolayısıyla tenkit/eleştiri kendisine yöneltilen kişi veya alanın olumlu yönde gelişmesini amaçlayan ve dikkate alındığı zaman bu gelişimin gerçekleşmesinde pay sahibi olan önemli bir faaliyettir.

2. Tenkit Üslûbunun Kur'ân'da, Sünnette ve İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

Kur'ân'ın gayesi taşıdığı evrensel mesajı insanlara ulaştırmak ve onlara doğru yolu göstermektir. İnsanlara yol gösteren bir rehber olarak Kur'ân hem dili ve üslûbu hem de içeriği açısından muhataplarının dikkatini celbeden ve kendisini dinleten bir özellikle vahyedilmiştir. Kur'ân'ın bu üslûp üstünlüğü, Arapların o devirde çok ileri bir noktada oldukları edebî yetkinliklerini geride

¹³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, “nkd”, 4/255; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-lüga*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “nkd”, 2/677.

¹⁴ Rahmi Er, “Tenkit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/458.

¹⁵ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 34-35.

¹⁶ Abdullah Uçman, “Tenkit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/431; Rıza Kurtuluş, “Tenkit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/461-462; Er, “Tenkit”, 40/458-461.

¹⁷ Abdülcelil Bilgin, “Anlam Değişimleri Bağlamında “Eleştiri” Kavramının Eleştirisi”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*, ed. Mahsum AYTEPE vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1/47.

bırakmış ve onları hayrete düşürmüştür. İsmail Cerrahoğlu bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Kur’ân’daki te’kidler, hazifler, i‘caz, takdim ve tehirler, kalbler, iltifatlar, taleb mevziinde haberin va‘zı, taaccüb yerinde nidâ, kesret mevziinde killet cümlesi, ibdâl, teşbih, istiâre, tevriye, tecnis, mukabele, azab üzerine rahmetin takdim edilmesi, îcâz, itnâb gibi daha pek çok hususlar onun hep üslûb özelliğidir.”¹⁸ Bu üslûp özelliklerinden biri de tenkit üslûbudur. Klasik tefsir usulü kitaplarında Kur’ân’ın tenkit üslûbuna dair müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Güncel tefsir çalışmalarında bu konu çeşitli açılardan gündeme getirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte Kur’ân’ın tenkit üslûbunun müstakil bir başlık altında değerlendirilmesi de daha önce zikredildiği gibi önem arz etmektedir.

Kur’ân evrensel mesajını insanlara ulaştırırken yer yer eleştirel dil ve üslûp kullanmakta, yer yer muhalif bir tavırla muhataplarına seslenmektedir. Şöyle ki Kur’ân’ın indiği ortam itikadî, ahlakî, sosyal, ekonomik ve benzeri çeşitli açılardan karmaşanın ve bozulmanın ortaya çıktığı bir ortam idi. Kur’ân böyle bir ortamda muhataplarının inançlarındaki ve davranışlarındaki yanlışlıklara karşı muhalif bir tavırla mesajını iletmiş, muhataplarındaki eksilik ve yanlışlıkları doğrudan veya dolaylı bir şekilde tenkit etmek suretiyle indiği topluma muhalif bir tutum sergilemiştir. Kur’ân inanç ve amel bakımından insanların içerisinde bulunduğu duruma muhalefet etmiş ve onlara hak olanın tevhid inancı olduğunu bildirmiş, indirildiği toplumda genel kabul gören yaşam biçimine karşı çıkmış, dînî, ahlâkî, sosyal ve benzeri çeşitli alanlardaki toplumsal bozulmaları tashih ederek, diğer bir deyişle bâtılın yerine hakkı koyarak insanların bozulmuş zihniyetine bir antitez oluşturmuştur. Kur’ân’da tenkit üslûbu genel olarak bu konular hakkında söz konusu edilmiştir.

Dünyadaki varlıklarının başlangıcından itibaren ilâhî kaynaktan insanlara zaman zaman yapılan tenkitler son ilâhî hitap olan Kur’ân’ın inzâli ile son bulmuştur. Bununla birlikte Kur’ân’ın indirilmesinden sonra yaşayan her insan, onun muhtevastaki tenkitlerin muhatabıdır. Bütün semâvî kitaplar bozuk, arızalı düzeni tenkit etmek ve onu düzeltmek için gönderilmişlerdir. Toplumda dînî ve ahlakî çöküntüler tezahür edince Allah bâtılı reddeden hakkı tebliğ eden peygamberlerini elçi olarak görevlendirerek kutsal kitaplar göndermiştir. Belli dönemlerde insanlığa uyarı mahiyetinde gelen kutsal kitaplar, gönderildikleri toplumdaki yanlışlıkları düzelterek insanlık için yeni bir düzen kurmayı hedeflemişler, toplumda meydana gelen çöküntüye sebep olan hususları tenkit ederek insanları hidâyete yönlendirmişlerdir. Kur’ân-ı Kerîm de aynı şekilde bireysel ve toplumsal çöküntüyü düzeltmek için yer yer muhataplarını tenkit etmiştir. Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde şirk eleştirilerek tevhid inancına, ahirete inanmamaları eleştirilerek ahiret gününe iman etmeye ve aynı zamanda melekleri Allah’ın kızları sayan anlayış eleştirilerek meleklerle, kitaplara ve peygamberlere imana vurgu yapılmıştır. Bu dönemde nâzil olan âyetlerin tenkit üslubu yumuşaktır. Medine döneminde nâzil olan âyetlerin muhtevası ise daha teferruatlı ve Mekke döneminde indirilen temel esasları tamamlayıcı niteliktedir. Doğrudan Müslümanlara yönelik olan cihâd ve miras konusundaki tenkitlerin yanı sıra Ehl-i Kitap ve münâfiklar bu dönemde sert bir üslûpla ile eleştirilmiştir.

Kur’ân, muhataplarının karşıt fikirlerini dinlemesi yönünden tartışmaya açık olan mahiyetiyle tabuları, dogmaları ve karanlık noktaları bulunmayan bir yapıya sahiptir. Çünkü tenkitin olduğu yerde dogmalara sığınmadan özgürce fikirleri söyleyebilme imkânı doğar. Bunun örneğini

¹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 160.

inkârcuların Hz. Peygamber'e yönelttiği eleştirilerde görmekteyiz. İnkârcuların iftiracı tavırlarına karşı Hz. Peygamber'in tavrı merhamet ve yumuşak söz olmuştur. Hicr Sûresi'nin 6. âyetinde müşriklerin Hz. Peygamber'e "*Dediler ki: Ey kendisine vahiy gelen adam! Sen kesinlikle mecnunsun!*"¹⁹ şeklinde bir ithamları olmuştur. Bu ithama cevaben Kur'ân inkârcuları şöyle tenkit etmiştir: "*Nûn. Kaleme ve (yazanların) onunla yazdıklarına and olsun ki sen -rabbinin lütfu sayesinde- asla deli değilsin*"²⁰ Eğer Kur'ân eleştirilere kapalı ve dogmatik olsaydı Hicr Sûresi'nde muhaliflerinin Hz. Peygamber'e yaptıkları eleştiri ve ithamı dile getirmezdi. Dolayısıyla Kur'ân muhatabı tarafından yapılan her türlü eleştiriye açık olup karşıt fikirlerin dile getirilmesi hususunda özgür bir ortama olanak sağlamış, bununla birlikte kendisine yapılan eleştirilere de gereken cevabı vermiştir.

Önceden zikrettiğimiz gibi tenkit sadece olumsuz yönleri ön plana çıkarmak değil olumlu yönleri belirtmek ve bunların geliştirilmesine katkı sağlamak anlamını da içermektedir. Kur'ân'ı incelediğimizde, Kur'ân'ın tenkit üslûbunun sürekli olumsuzlukları ön plana çıkarmaktan ziyade olumlu yöne de vurgu yaptığını söylemek mümkündür. Tevbe Sûresi'nin 30-31. âyetlerinde "*Yahûdiler, Üzeyr Allah'ın oğludur, dediler, Hıristiyanlar da, Mesih Allah'ın oğludur, dediler. Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa tek bir tanrıya kulluk etmekle emrolunmuşlardı.*"²¹ buyrulurken din adamlarının yönlendirmesiyle Yahûdî ve Hıristiyanlar'ın tevhidden ayrılarak şirke düştüklerinden bahsedilmiştir. Bu âyetlerde din adamları olumsuz bir şekilde eleştirilirken Âl-i İmrân Sûresi'nin 113-115. âyetlerinde "*Hepsi bir değildir: Ehli Kitap'tan öyle bir topluluk var ki geceleri ibadete durup Allah'ın âyetlerini okur, secdeye kapanırlar. Bunlar Allah ve ahiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler, kötülükten menederler ve hayırlarda yarışırlar. İşte bunlar iyi kimselerdendir. Ne hayır yaparlarsa bilsinler ki karşılıksız bırakılmayacaklardır. Allah kötülükten sakınanları bilir.*"²² buyrulurken Ehl-i Kitap'tan doğru yolda olan kimseler övülmek ve kendilerine mükâfat vaad edilmek suretiyle olumlu anlamda eleştirilmiştir.

Kur'ân'ın muhtevasında yer alan tenkitler, Kur'ân'ın diğer kısımları gibi geçerliliğini ve güncelliğini muhafaza etmektedir. Kur'ân'ın meleklerle yönelik olarak başlayıp²³ insanla devam eden tenkit üslûbu, İslam düşüncesinde eleştirel bakış açısının oluşmasına katkı sağlamıştır. Kur'ân'ın Hz. Muhammed (s.a.s.) başta olmak üzere herkesi eleştirmesi aynı zamanda sahabilerin Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarını sorgulayıcı bir üslûpla karşılamaları, eleştirel bakış açısının İslam dinindeki ilk örneklerindedir. Bedir savaşının yaşanacağı gün çadırın içinde ellerini açarak: Allah'ım, Bana verdiğin ahd ve söz için (bize yardım eyle). Allah'ım eğer bize yardım etmezsen bugünden sonra sana kulluk eden olmaz, sözleriyle dua eden Hz. Peygamber'i gören Hz. Ebûbekir'in: Bu kadar yeter ey Allah'ın Râsulü! Rabbine fazla yüklendin (ısrarcı oldun)"²⁴ demesi, dostluk ve samimiyetin etkisi ile de olsa Hz. Peygamber'e getirilmiş bir eleştiridir. Bu hususa başka bir misal, Hz. Peygamber'in Huneyn Gazvesi'nde kazanılan ganimet mallarını paylaştıran Kureyşlilerden bazılarına yüzer deve vermesinin Ensar tarafından tenkit edilmesidir. Zikredilen

¹⁹ el-Hicr 15/6.

²⁰ el-Kalem 68/1-2.

²¹ et-Tevbe 9/30-31.

²² Âl-i İmrân 3/113-115.

²³ el-Bakara 2/30.

²⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), "Cihâd", 58.

olay şöyle anlatılmaktadır: “Ensar’dan bazıları: Allah Rasûlullah’ı bağışlasın, kılıçlarımızdan onların kanları akıp dururken bizi bırakıp onlara veriyor. Savaş olunca biz çağırıyoruz ganimetler ise başkalarına veriliyor, demişlerdi. Enes onların bu sözlerini Hz. Peygamber’e ulaştırınca, o, onların hepsini deriden yapılmış bir çadırda toplayıp, söyledikleri bu sözün neyin nesi olduğunu sordu. Bunun üzerine Ensar: Bunu bizden aklı başında olanlar değil de yaşça küçük kimseler dediler, cevabını verdiler. Hz. Peygamber ise onlara: Ben bunları ancak küfür döneminden tam kurtulamamış bazı insanları (İslam’a) ısındırmak için verdim. Yoksa o insanlar evlerine mallarıyla giderken, siz evlerinize Allah’ın Rasûlüyle dönmeye razı değil misiniz? Vallahi sizin götüreceğiniz, onların götürdüklerinden daha hayırlıdır, deyince onlar: Evet ey Allah’ın Rasûlü biz razı olduk, diye cevap verdiler.”²⁵ Hz. Peygamber’in, Ensar’ın yaptığı eleştiriyi dinleyerek onlara açıklama yapması, sahabelerin de herhangi bir çekinceleri olmaksızın rahatlıkla fikirlerini dile getirebilmeleri, Hz. Peygamber döneminde eleştiri yapma ve eleştiriyi dinleme hususunda rahat bir ortamın bulunduğu en açık göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu ve benzeri örneklerde Hz. Peygamber’e yönelik olarak dile getirilen eleştiriler, genellikle onun siyasî ve askeri yönleriyle ilgilidir. Bu eleştirilerde Hz. Peygamber’in nübüvvet görevi ve onun dini otoritesini zedeleyecek bir tavır ve maksat olduğuna dair bir işaret görünmemektedir.²⁶

Tenkrit kültürünün İslam ilim ve düşünce dünyasında da muhtelif örnekleri bulunmaktadır. Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) İslam Meşşâî felsefesini eleştirmek için yazdığı Tehâfütü’l-Felâsife ve İbn Rüşd’ün (ö. 520/1126) buna reddiye olarak kaleme aldığı Tehâfatü’t-Tehâfüt adlı eserleri tenkrit kültürünün ve reddiye geleneğinin ilmî alandaki en üst düzey örneklerindedir. Tenkrit kültürü beraberinde fikir zenginliği ve özgürlüğünü getirmiştir. Aynı zamanda mezheplerin ortaya çıkmasında da tenkrit kültürünün etkisi büyüktür. Bununla birlikte Gazzâlî’nin filozoflara karşı takındığı tavırda ve bazı mezhepler arasındaki tartışmalarda görüleceği üzere tenkrit faaliyetinde aşırıya gidilerek tenkidin tekfire tahvil edilmesi, tenkrit kültürünün tenkrit edilmesi gereken yönlerindedir. Daha sonraki dönemlerde sorgulamanın ve eleştirmenin yerini sorgulamadan ve eleştirmeden körü körüne itaatin yer alması İslam ilim ve düşünce dünyasında bir buhran ve duraklamaya yol açmıştır. Bâtılı reddeden ve her zaman hakka davet eden Kur’ân’ın tenkrit üslûbunu yeniden anlayıp toplumsal hayatta tekrar diriltmek zaruridir. Eleştirin olmadığı ve hoş görülmediği bir toplumun kendini geliştirme imkânı yakalayamayacağı gibi farklı fikirlere saygı göstermeyen ve farklılıkları adeta bir tehlike/tehdit olarak gören bir yapıya bürünmesi kaçınılmazdır.

3. Kur’ân’da Tenkrit Üslûbunun Genel Özellikleri

İlâhî veya beşerî olsun her söz bir üslûba sahiptir. Kur’ân-ı Kerîm de kendine has bir üslûba sahiptir. Hz. Peygamber’e Cebrail vasıtasıyla gelen Kur’ân-ı Kerîm, benzersiz üslûbuyla muhataplarını bâtıldan hakka, dalâletten hidâyete yönlendirmeye çalışmıştır. Bu üslûbun maksadı, “insanların alakasını kendisi üzerine çekmek ve onların hidâyete ulaşmalarını temin

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002), “Menâkıbu’l-Enşâr”, 1; Müslim, “Zekât”, 132.

²⁶ Bünyamin Erul, “Sahabede Eleştiri Kültürü”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*, ed. Mahsum Aytepe vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 3/434.

etmektedir.”²⁷ Kur'ân'ın kelimeleri ve harfleri arasındaki uyum, cümlelerinin dizilişindeki benzersiz ahenk, lafız-mana dengesi, konuları iç içe işleme, aynı anda farklı seviyelerdeki insanlara hitap etmesi ve yapmış olduğu edebî tasvirler, Kur'ân'ın muhatapları üzerinde büyük bir tesir oluşturan üslûp özelliklerinden bazılarıdır.

Kur'ân'ın tenkit üslûbunun belli başlı özellikleri vardır. Bu özelliklerden biri muhatabın haline ve tavrına göre tenkit edilmesidir. Kur'ân muhatabın durumuna göre insanları bazen yumuşak bazen de sert bir üslûpla tenkit etmiştir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa Kur'ân'ın tenkitte kullandığı üslûbun muhataba (mümin, kâfir, müşrik, Yahûdî, Hıristiyan) göre şekillendiği söylenebilir. Örneğin bu bağlamda müşriklerin sert bir dille eleştirildiği Tevbe Sûresi, onlara bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bu sûre içerisinde aynı zamanda Yahûdîlere ve Hıristiyanlara yönelik eleştiriler de mevcuttur. Tevbe Sûresi'nin 30-31. âyetlerinde Yahûdîler ve Hıristiyanlar şöyle tenkit edilmiştir. “*Yahûdiler: Üzeyir Allah'ın oğludur, dediler, Hristiyanlar da: Mesih Allah'ın oğludur, dediler. Bunlar daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer bir biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir. Allah onları kahretsin! (Gerçeklerden) nasıl da yüz çeviriyorlar. Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.*”²⁸ Bu âyetlerde Yahûdî ve Hıristiyanların tevhide aykırı söylemlerinin daha önceki inkârcılarınkine benzer söylemler olduğu dile getirilerek dolaylı yünden müşrikler de eleştirilmiştir. “Allah onları kahretsin” ifadesi beddua/lanetleme içeren sert bir eleştiri üslûbudur. Ayrıca bu âyetlerde din adamlarının tanrılar edinmeleri de eleştirilmiştir. “*Münâfıklar sana geldiklerinde: Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin, derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münâfıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler. Onlar yeminlerini kalkan edinip Allah yolundan yan çizmişlerdir. Onların yaptıkları ne kadar çirkin*”²⁹ âyetinde de münâfıklar eleştirilmektedir. Buradaki eleştirinin sebebi, münâfıkların sözlerinin, kalplerindeki inanca ters olmasıdır. Onların bu karakterleri çirkin olarak nitelenerek Hz. Peygamber'e yaptıkları ikiyezlülük sert bir dille eleştirilmiştir. Müşrikler de başka varlıklara ibadet etmelerinden dolayı Zümer suresinde şöyle uyarılmıştır: “*De ki: Ey cahiller! Bana Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi teklif ediyorsunuz?*”³⁰

Kur'ân'da Ehl-i Kitap, münâfık, müşrik ve kâfirler sert bir üslûpla tenkit edilirken, müminleri eleştiren âyetlerin daha yumuşak bir üslûba sahip olduğu görülmektedir. Nitekim müminleri tenkit eden âyetlerden sonra genellikle bağışlanma ve af gibi ifadeler yer almıştır. Örneğin Uhud savaşında ganimet peşinden koşan müminler şöyle eleştirilmiştir: “*Andolsun ki Allah size verdiği sözü yerine getirdi. Hatırlayın ki O'nun izniyle kâfirleri öldürüyordunuz, ama Allah size istediğiniz zaferi gösterdikten sonra gevşediniz, emre itaat hususunda birbirinizle tartıştınız ve emre aykırı hareket ettiniz; içinizden kimi dünyayı istiyordu, kiminiz de ahireti istiyordunuz; derken Allah denemek için onların karşısında sizi bozguna uğrattı. Sonunda yine de sizi bağışladı. Allah müminlere karşı lütüfkârdır.*”³¹ Müminler, bu âyette önce emre itaat hususunda eleştirilmiş akabinde de Allah tarafından

²⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 160.

²⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, haz. Recep Kaya (Ankara: DİB Yayınları, 2015), et-Tevbe 9/30-31.

²⁹ el-Münâfikûn 63/1-2.

³⁰ ez-Zümer 39/64.

³¹ Âl-i İmrân 3/152.

bağışlandıkları ifade edilerek kendilerine Allah'ın merhameti hatırlatılmıştır. Âyetin sonunda yer alan bağışlanma ve af ifadeleri üslûba yumuşaklık ve merhamet katmıştır.

Başka bir âyette ise müminler bir kişinin imanı hakkında bilgisizce hüküm vermemeleri konusunda şöyle eleştirilmiştir: “*Ey İman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, Sen mümin değilsin, demeyin. Çünkü Allah katında sayısız ganimetler vardır. Daha önceleri siz de böyleydiniz. Derken Allah size lütufta bulundu. Bu sebeple iyi anlayıp dinleyin. Hiç şüphe yok ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*”³² Bu âyette fânî dünya menfaati elde etmek için imanı hakkında kesin bilgi sahibi olunmayan kimselere “Sen mümin değilsin.” denilmemesi gerektiği emredilmiş, öldürülen kişiden elde edilecek ganimetin Allah katındaki nimetlerden daha hayırlı olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu âyetin nüzül sebebi şöyle aktarılmıştır: “Müfessirler bu âyet-i kerîmenin Resûlullah'ın gönderdiği bir müfreszenin Müslüman olduğu veya kelime-i şehâdet getirdiği yahut elindeki koyunlarını ve mallarını teslim ettiği halde bir kişiyi öldürmeleri üzerine nâzil olduğunu söylemişlerdir.”³³ Âyette ganimet elde etme arzusuyla bu işi yapan kimseler eleştirilmiş ve sonra da Allah'ın lütufkârlığından bahsedilmiştir. Böylelikle Kur'ân müminleri tenkit ederken onlara aynı zamanda yumuşak bir üslûpla seslenmiştir. Kur'ân bu âyette dolaylı olarak günümüz insanını, başkalarını ötekileştirmeme ve inançları hakkında iman ölçücü ve hüküm verici bir tavır sergilememe hususunda yumuşak bir dille tenkit etmektedir.

Kur'ân'ın tenkit üslûbunun bir diğer özelliği ise yıkıcı değil, yapıcı olmasıdır. Yıkıcı tenkit kolaydır ancak yapıcı tenkit zordur. Çünkü tenkidin yapıcı olması, belirli ilkelerin dikkate alınmasına bağlıdır. Bunlardan birisi yapıcı tenkidin çözüm odaklı olması ve tenkit edilen durumun olduğundan daha iyi bir hale dönüşmesini amaçlamasıdır. Eleştirinin güzel, yumuşak ve yapıcı bir üslûpla yapılması bu amacın gerçekleşme olasılığını artırır. Diğer yandan kötü, kırıcı ve yıkıcı bir üslûbun kullanılması muhatabı olumsuz olarak etkileyeceği gibi onun savunma durumuna geçmesine ve yanıltıcı devam ve ısrar etmesine de neden olabilir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın tenkit üslûbunun her zaman yapıcı olduğu görülmektedir.

Kur'ân'daki eleştirilerin kişinin şahsına değil, fikri veya davranışına yönelik olduğu görülmektedir. Örneğin Tebbet suresinde Hz. Peygamber'e düşmanca bir tavır takınan Ebu Leheb ve karısı şiddetli bir şekilde eleştirilmekte, onların nezdinde Hz. Peygamber'e karşı benzer davranışlarda bulunanların akibeti bildirilmektedir. Fakat bu tenkit Ebu Leheb ve karısının şahsiyetlerini değil, onların Hz. Muhammed'e karşı düşmanca tavırlarını hedef almaktadır. Tebbet suresinde bu durum şöyle anlatılmaktadır: “*Ebû Leheb'in elleri kurusun! Kurudu zaten. Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı başka şeyler. O, alev alev yanan ateşe atılacak! Dedikodu yapıp söz taşıyan karısı da. Boynunda ise ipten bükülmüş bir halat bulunacak.*”³⁴ Bu âyetlerde her ne kadar isim zikredilerek belirli bir şahsı hedef alan eleştiri bulunsu da bu aslında gösterilen yanlış tavra yönelik ve bu tavır içerisinde olan her kimseyi muhatap alan şiddetli bir eleştiridir.

³² en-Nisâ 4/94.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l- beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 7/355-357.

³⁴ Tebbet 111/1-5.

Kur'ân'ın tenkit üslûbunun özelliklerinden birisi de yapılan eleştirilerin parçaya değil bütüne yönelik olmasıdır. Kur'ân zâhiren birini eleştirirken münferit olarak belli bir şahsı değil, eleştiri konusu olan şahsın özelliklerini kendisinde barındıran veya o özelliğe potansiyel olarak sahip olan tüm kişileri eleştiri dairesinin içine alır. Başka bir ifadeyle eleştirdiği kişiye hitap edip aynı özellikleri taşıyan herkesi kastederek eleştirir. Yani tabiri caizse Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan tenkit üslûbunun, "kızım sana söylüyorum gelinim sen anla" kabilinden bir özellik taşıdığı söylenebilir. Firavunun ilahlık ve rablik iddiası³⁵ örneğinde olduğu gibi Kur'ân, müşriklere yönelteceği eleştiriye, tarihi bir kişiliği misal göstererek yapar. Buna göre müşriklerin, şirkleri nedeniyle Hz. Peygamber'e ve İslam davetine karşı koymalarını firavunun ilahlık iddiasına benzetip tenkit eder. Kur'ân'ın bu misali vermekteki maksadı tarihin belli bir döneminde belli bir coğrafyada yaşamış bir yöneticiyi eleştirmek değildir. Amaç firavun özelinde daha önce benzer özelliklere sahip kişileri örnek göstererek nüzûl sürecinin doğrudan muhatapları olup firavuna benzer özelliklere sahip olan Mekkeli müşrikleri eleştirmektir. Kur'ân'ın firavun örneği üzerinden Mekkeli müşrikleri eleştirmesi, onun aynı zamanda sonrasındaki tarihi süreçte, günümüzde ve gelecekte benzer özelliklere sahip kişileri de dolaylı olarak eleştirisine muhatap kıldığı şeklinde anlaşılabilir. Bunun en önemli göstergesi, Kur'ân'ın peygamberlerin kıssalarına değindikten sonra yaptığı "ibret alınması için" vurgusudur. Bu yönü itibarıyla Kur'ân'ın eleştirilerinin bütüncül bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Örneğin A'raf suresinin 103-130. âyetlerde Hz. Musa ve Firavun arasında geçen mücadele bir tevhid mücadelesidir. Kur'ân bu olayı zikrederek gerek nüzûl sürecinde kendisine muhatap olanların gerekse daha sonra gelecek ve ilahlık iddiasında bulunacak muhtemel kişilerin bu misalden ders ve ibret alması gerektiğini ifade ederek tenkitte bulunmuştur.

"Âyetlerimizi inkâr edip, Mutlaka bana mal ve evlat verilecektir, diyen adamı gördün mü? O, gaybı mı biliyor, yoksa Allah'ın katından bir söz mü aldı? Kesinlikle hayır! Biz onun söylediklerini yazacağız ve cezasını uzattıkça uzatacağız. Onun sözünü ettiği şeyler sonunda bize kalacak, kendisi de tek başına bize gelecek."³⁶ meâlindeki Meryem Suresi 77-80. âyetlerin, İslam'a karşıtlığıyla bilinen, Kur'ân'da "ebter" olarak nitelendirilen ve Mekke'nin ileri gelenlerinden olan Âs b. Vâil (ö. 622) hakkında indirildiği rivâyet edilmiştir. İlgili rivâyet şöyledir: "Habbab b. el-Eret (ö. 37/657-58) diyor ki: Ben Âs b. Vâil'e gittim ondaki alacağımı istedim. Bana şöyle dedi: Sen Muhammed'i inkâr etmedikçe onu sana vermem. Ben de ona: Sen ölüp tekrar dirilmedikçe ben bunu yapmam, dedim. O da: Ben ölüp de tekrar diriltilecek miyim? dedi. Evet, dedim. Âs b. Vâil: Benim orada da malım ve çocuğum var. Hakkını sana orada veririm. dedi. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu."³⁷ Âs b. Vâil'in yaptığı haksızlık üzerine indirildiği rivâyet edilen bu âyetlerle Kur'ân sadece onu değil tüm insanları borcun/alınan malın bedelinin ödenmemesi ve haksızlık yapılması noktasında tenkit ederek uyarmıştır. İşte Kur'ân'ın tenkit üslûbu aslında bu haksız davranışı sergileyen ve bu özellikleri kendinde barındıran diğer insanlar için de tenkit mahiyeti taşımaktadır. Kur'an tabiri caizse Âs b. Vâil'i veya herhangi meçhul bir kimseyi örnek gösterir ama aynı zamanda kendisine muhatap olan

³⁵ en-Nâziât 79/24, el-Kasas 28/38.

³⁶ Meryem 19/77-80.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/619.

bütün insanların bu örnekleri kendisi hakkında verilmiş örnekler olarak anlaması gerektiğini vurgular.

Müddessir Sûresi'nin 11-17. âyetlerinin malı ve evlatlarıyla övünen, Hz. Peygamber'e ve İslam'ın değerlerine karşı şiddetli muhalefette bulunanların önde gelenlerinden Velîd b. Muğîre (ö. 622) hakkında indirildiği rivâyet edilmiştir. Kur'ân bu âyetlerde de tek bir kişiden hareketle aynı özellikleri kendinde barındıran tüm kişileri eleştiriye tabi tutmuştur. Kur'ân'da şöyle zikredilmektedir: “*Yarattığım o şahsı (cezalandırmak üzere) tek başına bana bırak! Kendisine geniş bir servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim; Önüne nimetleri serdikçe serdiğim, arkasından daha fazla vermeme bekleyen kişiyi! Hayır, umduğu gibi olmayacak! Çünkü o, âyetlerimize karşı inatla direnmektedir. Ben de onu sarp bir yokuşa süreceğim!*”³⁸ Allah tarafından verilen nimete karşı şükretmek Kur'ân'ın insanlara emrettiği ahlakî görevlerden birisidir. Bu nimetlere karşı kör ve açgözlü olmak ise nankörlüktür. İşte Velîd b. Muğîre, Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük etme ve O'nun âyetlerini inkâr hususunda inatçılık gösterme özelliklerini vahiy döneminde taşıyan karakterlerin önde gelenlerindedir. Bu âyet aynı zamanda mezkûr özelliklere sahip olan tüm insanlar için eleştiri ve uyarı mahiyetindedir.

Kur'ân, tenkitlerini bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak yapmaktadır. Fatıha Sûresi'nin 5. âyetinde yer alan “*(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*” ifadesinde müşriklerin şirk inancı doğrudan söz konusu edilmeyip dolaylı olarak tenkit edilmiş ve tevhid inancına vurgu yapılmıştır. Benzer bir şekilde dolaylı yoldan eleştiriye ihlâs Sûresi'nde de görmek mümkündür. “*De ki: O, Allah'tır, tektir. Allah sameddir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur.*”³⁹ âyetlerinde yer alan ifadelerde doğrudan herhangi bir muhataba hitap edilmemekle birlikte Allah'a evlat nispet eden⁴⁰, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen⁴¹ ve Hz. Peygamber'e “*Bize Rabbinin nesebini bildir.*”⁴² diyen müşriklerin tevhide aykırı söylem ve iddiaları dolaylı yoldan tenkit edilmiştir.

Kur'ân'ın tenkit üslûbunun diğer bir özelliği, tenkitte sebep-sonuç ilişkisine yer vermesidir. Kur'ân'da bu konuyla ilgili birçok örnek vardır. “*Eğer Ehl-i Kitap iman edip gûnahtan sakınma çabası göstermiş olsalardı, kuşkusuz biz de kötülüklerini yüzlerine vurmaz ve onları nimeti bol cennetlere koyardık.*”⁴³ Bu âyette Ehl-i Kitap'tan bazı kimseler gûnahtan sakınma çabası göstermedikleri için Allah'ın onların kötülüklerini yüzlerine vuracağı ve cennetten mahrum bırakılacakları sebep-sonuç ilişkisiyle dile getirmiştir. Savaşa gitmek istemeyen münâfıkların tutumu da sebep-sonuç ilişkisiyle şöyle eleştirilmektedir. “*Eğer onlar savaşa çıkmak isteselerdi elbette bunun için hazırlık yaparlardı.*”⁴⁴ Bu âyette savaş için hiçbir hazırlık yapmayan kimselerin bu durumu, onların cihâda katılmak istemedikleri, cihâdın önemine ve gerekliliğine inanmadıkları ve bu nedenle çeşitli bahaneler ileri sürdükleri şeklinde değerlendirilerek eleştirilmiştir. Bu örneklerde görüldüğü gibi

³⁸ el-Müddessir 74/11-17.

³⁹ el-İhlâs 112/3.

⁴⁰ el-Enbiyâ 21/26.

⁴¹ en-Nahl 16/57, es-Sâffât 37/150.

⁴² Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, 501.

⁴³ el-Mâide, 5/65.

⁴⁴ et-Tevbe 9/46.

sebeup-sonuç ilişkisinin kurulması olayların perde arkasının ve eleştiriye konu olan hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.⁴⁵

Kur'ân tenkit ederken yer yer tenzih yöntemini benimsemiştir. Âyetlerde tenzih anlamında 'sübhâne' ifadesi kullanılır. Bu ifade "Allah'ı, ulûhiyetle bağdaşmayan her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmek"⁴⁶ anlamına gelir. Nahl Sûresi 57. âyette "Yine onlar -hâşâ-, Kızlar Allah'ındır, diyorlar. Akıllarınca beğendikleri de kendilerinin oluyor." buyrulmuştur. Bu âyet, melekleri Allah'ın kızları olarak kabul eden bazı müşrik Arap kabilelerinin bu bâtil itikadını eleştirmektedir. Âyette "hâşâ" olarak çevrilen "sübhânehû" ifadesiyle müşriklerin bu söylemleri eleştirilmekte ve Allah'ın ancak yaratılmış kusurlu varlıklar için geçerli olan bu tür özelliklerden münezzehe olduğu ifade edilmektedir.

4. Tenkit Üslûbuna Dair Kur'ân'dan Çıkarılabilecek İlkeler

Kur'ân'ın, insanlara tenkit yöntemini öğretme ve buna dair ilkeler koyma gibi bir maksadı bulunmamaktadır. Bununla birlikte rehber bir kitap olan Kur'ân, gerek bu çalışmanın konusu olan tenkit üslûbu konusunda gerekse hayata dair pek çok alanda insanlara takip etmeleri gereken yolları doğrudan yahut dolaylı olarak gösteren bir anlatım özelliğine sahiptir. Bu başlık altında, Kur'ân'da tenkit konusu ile ilişkili olduğunu tespit ettiğimiz âyetlerden hareketle Kur'ân'ın tenkit üslûbunu nasıl kullandığı ve bu üslûbun kullanımı hususunda insanların örnek alabileceği ne gibi ilkeler çıkarılabileceği tespit edilmeye çalışılacaktır.

4.1. Hikmet ile Tenkit

Hikmet kelimesi son derece geniş bir anlam alanına sahiptir ve konumuzla ilgili olarak "ilim ve akılla hakka isabet etmek" anlamına gelmektedir.⁴⁷ Kur'ân birçok âyette peygamberlere hikmet verildiğini ve peygamberlerin bu hikmet aracılığıyla kavimlerini doğru yola iletmek için tebliğde bulduklarını haber vermektedir.⁴⁸

"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir."⁴⁹ âyetinde zikredilen "hikmetle davet et" ifadesi tenkit üslûbunun nasıl olması gerektiği hakkında evrensel bir ilke sunmaktadır. Âyette hikmetin kullanılmasının emredildiği hususlardan tartışma, içerisinde eleştiri barındıran bir eylemdir. Zira tartışma esnasında taraflar, birbirlerinin fikirlerini eleştirerek kendi fikirlerinin daha isabetli olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Bir fikrin doğruluğunu ispat için ise hem ilim hem de akıl, yani hikmet gereklidir. Zira sağlam bir bilgi temeli ve bu bilgiyi muhatabın anlayabileceği şekilde sunacak akıl olmaksızın muhatabın ikna edilmesi söz konusu olmaz. Hikmetin zıddı ise cehalettir.⁵⁰ Bilgisiz olan bir kimsenin herhangi bir konuda tenkitte bulunması mümkün değildir. Zira bilgi olmaksızın yapılan eleştiri, ok olmadan yayı gerip bırakmak gibidir ki böyle bir hareket hedefe hiçbir etkide bulunamaz. Buradan hareketle tenkitte

⁴⁵ Koçyiğit, *Kur'ân'da Eleştirel Tavrı*, 68.

⁴⁶ Metin Yurdagür, "Tesbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/527.

⁴⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 127.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/110; Yûsuf, 12/22; el-Enbiyâ 21/79; en-Neml 27/15; Sâd 38/20; Zuhuf 43/63.

⁴⁹ en-Nahl 16/125.

⁵⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 315-320.

bulunmak için gerekli bir ön şart ve ilke olarak ilim ve akıl birlikteliği olan hikmetten söz etmek mümkündür.

4.2. Güzel Öğüt ile Tenkit

Kur'ân, dinî, ahlakî ve toplumsal yönden iyi bir birey olması için insanları uyaran ilâhî bir mesajdır. Bu ilâhî mesajın muhataplarda istenilen etkiyi oluşturması Kur'ân'ın eşsiz üslûbu ile mümkün olmuştur. Bu üslûbun önemli unsurlarından biri de “*Rabbın yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et.*”⁵¹ buyruğunda zikredilen güzel öğüttür.

İnsanlara korkutmayla karışık nasihat vermek, kalplerini yumuşatacak sevap veya ceza türünden hatırlatmalar yapmak öğüt/va'z olarak tanımlanır.⁵² Bu tanımdan hareketle güzel öğüdün, iyiliklerin getireceği hayır ve kötülüklerin getireceği ceza ile muhatabı uyarmak olduğu söylenebilir.

Kur'ân, insanları iyiye teşvik ederek kötü olan şeylerden sakındırmış, bunu yaparken de onları güzel öğütle tenkit etmiştir. Bu hususa dair Kur'ân'daki en önemli örneklerden biri Lokmân'ın oğluna verdiği nasihatlerde görülmektedir.⁵³ Bu nasihatlerde Lokmân sözlerine sevgi hitabıyla başlamış, öğütlerini olumlu işler için teşvik edici, olumsuz işler için ise sakındırıcı bir tarzda dile getirmiştir. Öğüt, tenkide konu olan durumlar meydana gelmeden evvel de meydana geldikten sonra da verilebilir. Beşerî tecrübenin bir mahsulü olarak henüz meydana gelmemiş olan durumlar için öğütte bulunmak ve bunu güzel bir lisan ile yapmak, olumsuz tenkide konu olacak işlerin yapılmasının önüne geçme hususunda adeta bir koruyucu hekimlik görevi görmektedir.

4.3. Soru Cevap ile Tenkit

Kur'ân'ın kullandığı tenkit üslûplarından biri de soru-cevap üslûbudur. Kur'ân'da yer yer soru üslûbu ile tüm insanlığa hikmet ve hakikat yüklü mesajlar verilmiş, bazen müminlere yönelik sorular sorularak onlara çeşitli konularda ikazda bulunulmuş, bazen de inkârcılara düşünce ve inanç sistemlerinin yanlışlığını sorgulatmaya yönelik sorular yöneltilmiştir.⁵⁴

Hz. İbrahim'in, putlara tapan kavmine yönelttiği “*Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?*”⁵⁵ sorusu, yapmakta oldukları bu akıl almaz iş nedeniyle onları tenkit etmek üzere sorulmuştur. Kur'ân'da bazen yapılması gereken bir işin yapılmadığı durumlarda da sorunun, tenkit anlamına geldiği görülmektedir. “*Kendilerine zulmeden kimselerin canlarını alırken melekler onlara şöyle derler: Ne durumdaydınız (İnancınız için ne yaptınız)? Onlar da: Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik, derler. Melekler: Allah'ın arzı geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya! derler. İşte bunların gidecekleri yer*

⁵¹ en-Nahl 16/125.

⁵² Halil b. Ahmed, *Kitābu'l-Ayn*, “v'az”, 4/384; İsfahânî, *el-Müfredât*, “v'az”, 527.

⁵³ Lokmân 31/13, 16-19. “*Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.*”; “*Yavrucuğum! Yaptığın iş (iyilik veya kötülük), bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa ve bu, bir kayanın içinde veya göklerde yahut yerin derinliklerinde bulunsa, yine de Allah onu (senin karşına) getirir. Doğrusu Allah, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır. Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeye değer işlerdir. Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmez. Yürüyüşünde tabii ol, sesini alçalt. Unutma ki, seslerin en çirkinini merkeplerin sesidir.*”

⁵⁴ Nurullah Denizer, *Kur'ân'da İnsanlara Yöneltilen Sorular* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 21.

⁵⁵ es-Sâffât 37/95.

cehennemdir. O ne kötü varış yeridir."⁵⁶ ve "...Sizi, düşünüp öğüt alacak kimsenin düşünüp öğüt alabileceği kadar yaşatmadık mı?..."⁵⁷ âyetlerinde böyle bir kullanım söz konusudur.

Görüldüğü gibi soru-cevap üslûbu da Kur'ân'da muhataplar tenkit edilirken kullanılan üslûplardan biridir. Soru sorulmak suretiyle muhataplara tenkidi hak eden davranışlarının hatırlatıldığı ve böylece bu davranışların düzeltilmesinin amaçlandığı düşünülebilir. Zira sorular genel itibariyle cevap almak için sorulsa da Kur'ân'da yer alan bazı sorular muhataptan cevap almak için değil, onu tenkit etmek suretiyle yanlışı üzerinde düşündürmek ve böylece doğruya iletmek için kullanılmıştır.⁵⁸

4.4. Yumuşak Söz ile Tenkit

Kur'ân'ın tenkit üslûbundan çıkarılabilecek ilkelerden biri de tenkit esnasında muhataba yumuşak söz ile hitapta bulunmaktır. Yumuşak söz/şakl-i leyyin ifadesi Kur'ân'da yalnızca bir âyette yer almakta; Hz. Musa ve kardeşi Hz. Hârun'a, sınırı aşmasından ötürü Firavun'u tenkit ederken bu üslûbu kullanmaları şöyle emredilmektedir: "*Sen ve kardeşin delillerimle gidin ve beni anma hususunda gevşek davranmayın. Firavun'a gidin. Şüphesiz ki o iyice azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar.*"⁵⁹ Firavun'un haddi aşan taşkın davranışlarının yumuşak sözle eleştirilmesi gerektiğinin emredilmesi, yumuşak sözün, tenkidin ilkelerinden biri olduğunu göstermektedir. Zira eleştirinin maksadı muhatabı tahkir etmek değil eleştiriye konu olan meselede ona olumlu bir katkı sağlamaktır. Mezkûr âyette Hz. Musa ve Hz. Hârun'a yumuşak söz kullanmalarının emredilmesinin hemen ardından Firavun'un belki korkacağına veya öğüt alacağına işaret edilmesi, bu sonucun ortaya çıkması için yumuşak söz kullanmanın önemi ve gerekliliğini göstermektedir.

Kur'ân, yaşanan olumsuz durumlar karşısında Hz. Peygamber'in yumuşak sözlerle tepki gösterdiğini bildirmektedir. "*Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi.*"⁶⁰ âyetinde, Hz. Peygamber'in, Uhud savaşında emrine uymayarak Müslümanların büyük zayıat vermesine neden olan kimselere karşı olan yumuşak tavrından bahsedilmektedir.⁶¹ Hz. Peygamber'in onlara karşı tahammül göstermeyip sert ve kaba bir üslûp kullanması, onların etrafından dağılıp gitmesine neden olurdu. Zira insan, kendisine kaba ve sert davranılmasından hoşlanmayan bir fitrata sahiptir. İnsanın yaratılışında var olan bu özellik, bilhassa onun bir hatası tenkit edilirken yumuşak söz ve üslûbun kullanılması gerekliliğine işaret etmektedir.

Yumuşak söz ile eleştirinin, Hz. Peygamber'in davet ve tebliğ metodunun da önde gelen ilkelerinden biri olduğu söylenebilir. Zira nübüvvet görevinin bir gereği olarak Hz. Peygamber'in

⁵⁶ en-Nisâ 4/97.

⁵⁷ el-Fâtır 35/37.

⁵⁸ Denizer, *Kur'ân'da İnsanlara Yöneltilen Sorular*, 84, 202.

⁵⁹ Tâhâ 20/42-44.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/159

⁶¹ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 9/62-63; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Çur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/378. Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Abdulkadir Karakuş, "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 273.

Mekkelilere ilk etapta yönelttiği eleştiriyi, onların içerisinde buldukları şirk inancına yönelik idi. Hz. Peygamber müşriklerin bu inancını samimi, içten ve muhatabı ikna etmeye yönelik yumuşak bir üslûpla yapmamış olsaydı kavmindekiler onun sözlerini dinlemezler, davet ve tenkit amacına ulaşmamış olurdu. Nitekim Hz. Peygamber'in müşriklere gösterdiği af ve müsamaha pek çok müşrikin Müslüman olmasına vesile olmuştur.⁶² Âyette Hz. Peygamber'in bu yumuşak tavrının, Allah'ın rahmeti sayesinde olduğunun belirtilmesi dikkat çekicidir. Zira Allah, yaratıcısı olduğu insanın nasıl bir üslûpla tenkit edilirse bu tenkidin onda olumlu bir sonuç oluşturacağını bilendir. Bu hususun âyette bilhassa zikredilmesinden, yumuşak üslûp ve güzel öğüdün, insanların birbirlerini tenkit ederken gözetmeleri gereken bir ilke olduğu sonucu çıkarılabilir. Bir fikri veya inancı kabul ettirme hususunda zorlama, baskı ve sertlik barındıran yöntemler kısa vadede etkili sonuçlar verir gibi görünse de insanların mevzubahis fikir veya inançları içselleştirmesini sağlayamadığından nihayetinde başarılı ve sağlıklı sonuçlar elde etmesi mümkün görünmemektedir.⁶³

4.5. Uyarıcı Dil ile Tenkit

“Biz peygamberleri ancak müjdecî ve uyarıcı olarak göndeririz. Kim iman eder ve halini düzeltirse onlara korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler.”⁶⁴ âyetinde beyân edildiği gibi bütün peygamberler insanları Allah'ın emirlerini yerine getirme noktasında uyarıcı olarak görevlendirilmişlerdir. Dolayısıyla görevinin gereği olarak bir uyarıcı olan Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân da insanlar için bir uyarı niteliği taşımaktadır.⁶⁵ Bu uyarılar belli bir kesime değil tüm insanlığa yapılmaktadır. Zira “insanın olduğu yerde hataların ve yanlışların olması kaçınılmazdır. Bu nedenle müminler de tıpkı diğer insanlar gibi hata yapmışlardır. Allah Teâlâ da onlara bu hatalarından dönmeleri için uyarı mahiyetinde eleştiriler getirmekte ve onları en güzele ulaştırmak için yönlendirmektedir.”⁶⁶ Bu nedenle Kur'ân'ın, muhataplarını tenkit ederken uyarıcı bir dil kullandığı söylenebilir.

Kur'ân'ın uyarıcı tenkid üslûbunun bazen de sert bir şekilde de tezahür ettiği görülmektedir. İnanç başta olmak üzere çeşitli konularda insanların yanlış tutumları bazı âyetlerde sert bir dille eleştirilmiş, bu tutumlarından vaz geçmedikleri takdirde azapla cezalandırılacakları bildirilmiştir.⁶⁷

Kur'ân yalnızca kişileri uyarmamış, bunun yanı sıra toplumunun kabullerini, sahip oldukları yanlış inançları, ahlaki olmayan kötü davranışları uyarıcı bir dille tenkit etmiştir. Örneğin atalar dinine körü körüne bağlılık, Kur'ân'ın toplumsal boyuttaki en başta gelen eleştirilerindedir. Kur'ân, toplumun kabulü olan atalar dinine tâbi olmanın tamamen zanna dayandığını ve bu

⁶² Abdullah Yıldız, “Hz. Peygamber'in Örneğinde Af ve İnsan Kardeşliği”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 65.

⁶³ Sami Kılınçlı, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 225.

⁶⁴ el-En'âm 6/48.

⁶⁵ el-Furkân 25/1.

⁶⁶ Ahmet Abay, “Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2018), 11.

⁶⁷ el-Bakara 2/86, 90, 174; Âl-i İmrân 3/4, 105, 181; en-Nisâ 4/37, 161; el-Mâide 5/41; el-En'âm 6/93; et-Tevbe 9/34; Yûnus 10/54; en-Nahl 16/94; el-Hac 22/9; el-Ankebût 29/10; Lokmân 31/7; Fussilet 41/50; el-Câsiye 45/9.

nedenle hiçbir mazeret değeri bulunmadığını pek çok kez dile getirir. Bu bağlamda Kur'ân'ın “Ya yanlış yapıyorlarsa?” vurgusu önemlidir.⁶⁸ Çünkü Kur'ân, kişinin, toplumunun kabullerine dışarıdan eleştirel bir gözle bakmayı denediğinde hakikate ulaşacağından emindir.⁶⁹ Nitekim eleştirinin de maksadı kişiyi yanlışından döndürüp doğruya ulaştırmak, bulunduğu halden daha üstün bir hale ulaşmasını sağlamaktır.

Sonuç

Kur'ân başta olmak üzere bütün semâvî kitaplar muhatabı olan insanları hakka ve hidâyete, toplumları düzene kavuşturmayı amaçlamıştır. Kur'ân, hakkın kâim, batılın zâil olması için bir takım ilke ve düsturlar ortaya koymuştur. Doğru, iyi, güzel olan her türlü davranış ve ahlâkî tutumu yüceltmiş ve bunlara sahip olunmasını teşvik etmiş; yanlış, kötü, çirkin olan her türlü davranış ve ahlâkî tutumu ise yermiş ve onlarla mücadele etmiştir. Kur'ân yanlış olana karşı çıkıp onunla mücadele ederken kendine özgü bir anlatım üslûbu kullanmıştır. Bu üslûbun veçhelerinden biri olan tenkit üslûbu, yanlış yanlış olarak bildirip onu terk ettirme ve doğruya yönlendirme işlevi görmesi açısından önem arz etmektedir.

Tenkit genel itibariyle bir düşünceyi veya davranışı iyi ve kötü yönleriyle ayırt ederek belirli bir yargıya varmak anlamına gelmektedir. Kur'ân'daki örnekleri incelendiğinde Kur'ân'ın kullanmış olduğu tenkit üslûbunun belli başlı genel özellikleri olduğu görülmektedir. Kur'ân tenkitte bulunurken muhatabın hali ve tavrını göz önünde bulundurmuş ve bu doğrultuda yapılan tenkitler bazen yumuşak bir üslûpla bazen de sert bir üslûpla, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak tezahür etmiştir. Kur'ân'da Ehl-i Kitap, münâfık, müşrik ve inkârcıların daha sert bir üslûpla tenkit edilmesine karşın müminlerin yumuşak bir üslûpla tenkit edildiği görülmektedir. Kur'ân tenkitlerini çözüm odaklı ve yapıcı olarak bildirmiş, tenkit edilen durumun daha iyi bir hale dönüşmesini amaçlamıştır. Kur'ân'da sebepsiz, yersiz, gereksiz ve yıkıcı eleştiri bulunmamaktadır. Kur'ân'daki eleştiriler sadece olumsuz yöne vurgu yapmamış, bununla birlikte olumlu yönlere de vurgu yaparak o davranışın gelişmesine ve teşvik edilmesine katkı sağlamıştır. Eleştiriler kişinin kendisine değil fikir ve davranışlarına yönelik olmuştur. Kur'ân'ın eleştirileri aynı zamanda bütüncül, yani eleştiriye doğrudan muhatap olan kişiyle sınırlı kalmayan bir özelliğe sahiptir. Kur'ân eleştiride bulunurken eleştirdiği kişinin özelliklerini kendinde potansiyel olarak bulduran tüm kişileri eleştiriye dâhil etmiş ve muhatap kılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'da bulunan eleştiriler sadece indirilmiş olduğu dönemdeki ilk muhatapları değil aynı zamanda günümüz insanını da içine almaktadır. Kur'ân'ın eleştiri üslûbunda bulunan bu özellikler, gerek davet ve tebliğ için gerekse sosyal yaşantıda herhangi bir konuda eleştiri yapacak olan insanlara, bu konuda oluşturacakları yöntemler için yol göstermektedir.

Kur'ân'da kullanılan eleştiri üslûbundan, eleştiride bulunurken gözetilmesi gereken bazı ilkeler çıkarsamak da mümkündür. Bu bağlamda eleştiride bulunurken akıl ve bilgi birlikteliğini ifade eden hikmetle ve güzel öğütü eleştiride bulunmak, tatlı ve yumuşak bir dil kullanmak, muhatabın dikkatini çekmek için soru-cevap metodunu kullanmak ve etkili olması için eleştiriye uyarıcı bir

⁶⁸ el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; Lokmân 31/21; ez-Zümer 39/43; ez-Zuhruf 43/24.

⁶⁹ Tuğba Günel – Meryem Kardeş, “Kur'ân'da Peygamberlerin Muhalefetine Doğası”, *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, ed. Şaban Ali Düzgün-Tuğba Günel (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2017), 293.

mahiyette yapmak, eleştiri üslûbunda kullanılması gereken Kur'ân'dan çıkarılacak ilkeler olarak sıralanabilir. Kur'ân'ın tenkit üslûbunu kullanırken dikkate aldığı ilkeleri bilmek ve anlamak Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmanın yanı sıra insana gündelik hayatında da yardımcı olabilir. Çünkü insanın bu ilkeleri pratik hayata yansıtarak eleştiride bulunurken kullanması, yaptığı eleştirinin istenilen sonuca ulaşmasına katkı sağlayacaktır.

Netice itibariyle Kur'ân'daki kullanımından hareketle iyi, doğru ve güzele hem bireysel hem de toplumsal olarak ulaşabilmek için tenkide her zaman ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür. Zira iyiye ve doğruya yönelim, kişinin hem dışa dönük olarak eleştirel bakış açısıyla çevresini gözlemlemesi ve tespit ettiği eksiklikleri Kur'ân'dan elde ettiği tenkit üslûbu ile eleştirmesi hem de içe dönük olarak kendini eleştirmesi ve kendisine yönelik olarak yapılan eleştirileri kabul etmesiyle gerçekleşebilir. Aksi durumda, yani eleştirinin olmadığı yahut olsa dahi kabul görmediği bir ortamda gelişim ve ilerlemeden bahsetmek, iyi ve doğruya yönelmek mümkün görünmemektedir. Zira böyle bir ortam herkesin kendi doğrusunu “en doğru” olarak kabul ettiği ve dolayısıyla herkesin “her şey”i bildiği bir ortamdır ki herkesin her şeyi bildiği yerde hiç kimse hiçbir şey bilmiyor demektir.

Kaynakça

- Abay, Ahmet. "Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2018), 1-31.
- Apaydın, H. Yunus. "Bir Savunma Refleksi Olarak Eleştiri ve Tartışma". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*. ed. Mahsum Aytepe vd. 1/31-36. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Arslan, İhsan. "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği". *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 91-106.
- Ay, Mahmut. *Kur'an'da Müşriklerin Eleştirileri ve İthamları ve Bunlara Verilen Cevaplar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bayat, Ekrem. "Kur'an'ın Üslûp Özellikleri ve Allah Merkezli Anlatım Çerçevesinde "Ve Mâ Rameyte" Âyetinin Tahlili". *Türkoloji Araştırmaları* 13/25 (2018), 55-78.
- Bilgin, Abdülcelil, "Anlam Değişmeleri Bağlamında Eleştiri". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*. ed. Mahsum Aytepe vd. 1/47. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Bingöl, Abdulkerim. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2016), 47-72.
- Bingöl, Abdulkerim. *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şâhih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/404. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24. Basım, 2013.
- Çevikoğlu, Hasan. "Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslûp". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 67-90.
- Denizer, Nurullah. "İlâhî Mesajın Anlaşılmasında Eleştirel Düşüncenin Önemi". *EKEV Akademi Dergisi* 23/78 (2019), 433-448.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'da İnsanlara Yöneltilen Sorular*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. "Üslûp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dündar, Mazhar. "Kur'an'da Din Adamlarına Yapılan Eleştiriler". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 49 (2020), 495-516.
- Günel, Tuğba - Kardaş, Meryem. "Kur'an'da Peygamberlerin Muhalefetinin Doğası". *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*. ed. Şaban Ali Düzgün-Tuğba Günel. 285-303. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

- Elmas, Habibe. “Kur’ân ve Hadislerde Hz. Peygamber’e Yöneltilen Eleştiriler ve Hz. Peygamber’in Tavrı”. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*. ed. Mahsum Aytepe vd. 1/159-166. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Er, Rahmi. “Tenkit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/458. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Erdoğanlı, Ahmet. “Kur’ân Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016), 81-100.
- Ersöz, İsmet. “Kur’ân’ın Üslûp ve İ’cazı”. *Diyanet Dergisi* 23/1 (1987).
- Erul, Bünyamin, “Sahabede Eleştiri Kültürü”. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*. ed. Mahsum Aytepe vd. 3/427-450. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed el-Hasen b. Düreyd. *Cemheratü’l-lüga*. thk. Remzi Münîr Ba’lebekî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed b. Hârûn-Muhammed Alî en-Neccâr. 12 Cilt. Kahire: el-Müessesetü’l-Mısrıyyetu’l Âmme li’t-Telif ve’l-Enbâ ve’n-Neşred-Dâru’l-Mısrıyye li’t-Telif ve’t-Terceme, 1964.
- Ferâhidî, Ebû Abdırrahman el-Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitâbu’l-‘Ayn*. thk. Abdulhamid Hindavî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.
- İsfahânî, Ebû’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi’l-‘Kur’ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Kahraman, Alim. “Üslûp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/387. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kantemiz, Mehmet. *Hıristiyanlığa Yönelik Kur’ân Merkezli Eleştiriler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karaalp, Cahit. “Usûl ve Üslûp Açısından “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (2020), 191-244.
- Karagöz, Mustafa. “Dilin İşlevleri Açısından Kur’ân’ın Üslûbu”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2007), 171-206.
- Karakuş, Abdulkadir. “Hz. Peygamber’in Risalet Görevini İfa Ederken Oluşturduğu Tenkit Kültürü ve Bunun Kur’ânî Temelleri”. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*. ed. Mahsum Aytepe vd. 2/439-456. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Karakuş, Abdulkadir. “Hz. Peygamber’in Tebliğ Dili ve Bunun Kur’ânî Temelleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 267-283.
- Kılınçlı, Sami. *Mekki Surelerde Mü’min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Koçyiğit, Hikmet. *Kur’ân’da Eleştirel Tavrı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. haz. Recep Kaya. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kurtuluş, Rıza. "Tenkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Öz, Ahmet. "Kur'ân'da Yapıcı Eleştiri". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*. ed. Mahsum Aytepe vd. 1/257-269. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Özdemir, Coşkun. *Kur'ân'ın Yahudiliğe ve Hristiyanlığa Yönelik Eleştirileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2015.
- Saygılı, Serdar vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Felsefenin Değeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Sular, Mehmet Emin. "İncil-Kur'ân Bağlamında Eleştiri Konusu Üzerine Özet Bir Değerlendirme". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyum*. ed. Mahsum Aytepe vd. 1/331-346. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'ul-beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2003.
- Uçman, Abdullah. "Tenkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/431. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Yaşar, Demet. *Kur'ân'ın Üstün Güç Tasavvuru Bağlamında Yahudilere ve Hristiyanlara Yöneltilmiş Eleştiriler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Yıldız, Abdullah. "Hz. Peygamber'in Örneğinde Af ve İnsan Kardeşliği". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 53-73.
- Yurdagür, Metin. "Tesbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.



Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kriği

The Discussions Regarding The Belonging of Qur'ânic Words in The Tradition of
Tafsir and The Critique of Them

Zakir DEMİR

Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siirt/Türkiye
PhD., Siirt University, Faculty of Theology, Siirt/Türkiye
zakirdemir42@gmail.com | orcid.org/0000-0003-3620-7233 | ror.org/05ptwtz25

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
02 Ocak 2022	02 January 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
19 Haziran 2022	19 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Zakir Demir). 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 (Zakir Demir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Demir, Zakir. “Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kriği”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 345-368. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1052480>

”

Öz

İslâm düşünce tarihine bakıldığında ilim adamlarının kelâmullâhın tabiatını anlamak ve bunu anlamlandırmak konusunda bir çabanın içerisine girdikleri görülmektedir. Esasen Allah'ın nasıl bir kelâma sahip olduğunu anlamak ve kavramak, fizik âleminden fizikötesine doğru bir bakış çabasıdır. Buna rağmen hakikatin yılmaz arayıcısı insan, bu konuda söyleyecek bir söz bulabilme çabası içindedir. “İlâhî kelâmı”, Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirenler olduğu gibi bunu ilâhî bir fiil telakki edenler de bulunmaktadır. İlâhî kelâm sıfatının veya fiilinin tecellîsinin Kur'ân olduğu da ehline müsellemdir. Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda başlıca üç görüş ortaya konulmuştur. Bu görüşler içerisinde hâkim ve râcîh bakış açısına göre Kur'ân lafız ve mana itibarıyla Allah'a aittir. Buna göre Hz. Muhammed'e nâzil olan Kur'ân vahyi hem lafız hem de manadan oluşmaktadır. Bu telakkîyi savunan müelliflere göre vahyin oluşumu ve iletimi konusunda ne Cebrâil'in ne de Hz. Muhammed'in herhangi bir müdahale veya katkısı olmuştur. Dolayısıyla peygamberin vahiy nüzûl sürecinde rolünün tamamen pasif olduğu söylenebilir. Cibrîl, Kur'ân'ı önceden yazılı olarak bulunan bir mekândan, yani levh-i mahfûzdan ezberleyerek veya Allah'tan işiterek ya da Allah'ın lafızları ona vahyetmesiyle Hz. Peygamber'e indirmiştir. İkinci yaklaşıma göre Kur'ân metninin manası Allah'a, lafızları Hz. Peygamber'e aittir. Bu yaklaşıma göre Cebrâil, sadece manaları Hz. Peygamber'e indirmiştir. Hz. Peygamber de kendisine bildirilen manaları kavramış ve onları Arapça ifade kalıplarında söylemiştir. Üçüncü yaklaşıma göre ise Kur'ân'ın manası Allah'a, lafızları Cebrâil'e ait olmaktadır. Yani Cebrâil'e yalnız mana ilkâ edildi ve o lafızları oluşturdu. Bu çalışmada İslâm düşünce tarihinde ilim adamlarının kelâmullâhın tabiatını anlamak ve bunu anlamlandırmak konusunda lafızların aidiyeti konusunda ortaya koydukları söz konusu yaklaşımlar incelenecek ve bunlar Kur'ân'ın bütünlüğü ve klasik dönem Tefsir merviyâtı açısından irdelenecektir. Denilebilir ki Kur'ân'ın mana yönüyle Allah'a aidiyeti konusunda ilim ehli arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Temel ihtilâf Kur'ân lafızlarının Allah'a mı Cebrâil'e mi yoksa Hz. Muhammed'e mi ait olduğu hususudur. Kur'ân'ın bütünlüğü ve vahyin nüzûl keyfiyetine dair klasik dönem Tefsir merviyâtı dikkate alındığında hâkim görüşün diğer iki görüşe göre daha tutarlı olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İlâhî nakiller, Vahiy, Cebrâil, Lafız, Mana.

Abstract

When viewed the history of Islamic thought, it is seen that the scholars have made an effort to understand the nature of the speech of God and make sense of it. Essentially, understanding and grasping of the words of God are an effort to look from the physical realm to the metaphysical one. In spite of this fact, the scholars as the indomitable seekers of truth are in search of finding some clues to say about it. While some of them consider the “divine speech” as an attribute of God, many others view it as a divine act. It is also admitted by all of them that whether being attributive or act of God, the reflection of the divine speech is the Qur'ân. In this sense, three views have been put forward on the question of the belonging of the Qur'anic words. According to the dominant and preferred point of view among these views, Qur'ân belongs to God in terms of wording and meaning. Accordingly, the revelation of the Qur'ân, which was revealed to the Prophet Mohammed consists of both wording and meaning. Therefore, there is no intervention or contribution of Gabriel or Muhammad in constituting of Qur'ân. According to the second approach, the meaning of Qur'anic text belongs to God, however, its words pertain to Mohammed. This view signals that Gabriel revealed nothing more than the meanings of Qur'ân. Mohammed understands the meanings conveyed to him and then said them in Arabic expression patterns and phrases. According to the third approach, the meanings of Qur'anic text belongs to God, however, its words pertain to Gabriel. In other words, only meanings of text were given to Gabriel, and its words are formed by him. In the present study, the mentioned approaches which are put forward by scholars about the belonging of Qur'anic words will be examined in terms of the integrity of the Qur'ân and Tafsir rumors (riwâyat) of the classical period. In a nutshell, it can be said that there is no disagreement among scholars in the field of the belonging of the meanings of Qur'anic text to God. The main disagreement is whether the Qur'anic words belong to God, Gabriel or Muhammad. Considering the integrity of Qur'ân and Tafsir rumors regarding to the circumstances of sending down of the Qur'anic revelation, it has been determined that the prevailing view is more consistent than the other two views.

Keywords: Qur'ân, Divine quotations, Wahy (Revelation), Gabriel, al-Lafz (Wording), al-Ma'nâ (Meaning).

Giriş*

Allah'ın kelâmının mahiyetini anlamak ve kavramak isteği, fizik âleminden fizikötesine doğru bir çaba olsa da hakikatin yılmaz arayıcısı insan, bu konuda söyleyecek bir söz bulabilme arayışı içinde olmaktadır. İslâm düşünce tarihinde “ilâhî kelâmı”, Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirenler olduğu gibi bunu ilâhî bir fiil diye telakki edenler de bulunmaktadır. Bu tartışma çerçevesinde ilâhî kelâm sıfatının veya fiilinin tecellîsinin Kur'ân olduğu da ehline müsellemdir. Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda başlıca üç görüş ortaya konulmuştur. Bu görüşler içerisinde hâkim bakış açısına göre Kur'ân lafız ve mana itibarıyla Allah'a aittir. Buna göre Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân vahyi hem lafız hem de manadan oluşmaktadır. İkinci yaklaşıma göre Kur'ân metninin manası Allah'a, lafızları Hz. Peygamber'e aittir. Bu yaklaşıma göre Cebrâil, sadece manaları Hz. Peygamber'e indirmiş, o da manaları kavramış ve onları Arapça ifade kalıplarında telaffuz etmiştir. Üçüncü yaklaşıma göre ise Kur'ân'ın manası Allah'a, lafızları Cebrâil'e ait olmaktadır. Yani Cebrâil'e yalnız mana ilkâ edildi ve lafızları o oluşturdu. Bu çalışmada İslâm düşünce tarihinde ilim adamlarının kelâmulâhın tabiatını anlamak ve bunu anlamlandırmak konusunda lafızların aidiyeti konusunda ortaya koydukları söz konusu yaklaşımlar incelenecek ve bunlar Kur'ân'ın bütünlüğü ve klasik dönem Tefsir merviyâtı açısından irdelenecektir.

Hz. Muhammed'in insanlara tebliğ ettiği âyetlerin lafızları kime aittir? Böyle bir sorunun ne zaman sorulduğu ve tartışmanın nasıl başladığı kesin bilinmemekle birlikte Ehl-i Sünnet âlimlerinin kelâmı, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî şeklinde çift boyutlu tefrîk etmesinin, bu tartışmanın doğmasına neden olduğu söylenebilir. Klasik ve çağdaş dönem Tefsir ve Kelam tarihine bakıldığında Kur'ân'ın lafız açısından değil “mana” bakımından Allah'a aidiyeti konusunda bir ihtilâfın olmadığı müşâhede edilmektedir. Muhammed 'Abduh'un (1849-1905) da ifade ettiği gibi “kelâmulâhın ilk muhatabı olan peygamberler, kelâmın mâhiyetini tartışmasız bir şekilde anlayabilme salâhiyetine sahip olsalar bile, muttali oldukları kelâmın neliğini anlatamamışlardır.”¹ Bu sâikle kelâmın tabiatına dair tartışmaların doğması ve dolayısıyla Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda farklı yaklaşımların varlığı doğal karşılanmalıdır.

Kur'ân'da Mekkeli müşriklerden çok sayıda iktibâsın varlığı ve sahâbenin sözlerine muvâfık bir hayli âyetin inmiş olması, vahyin Hz. Peygamber'e nâzil olma keyfiyetinin ve mâhiyetinin ne şekilde gerçekleştiğinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. İslâm düşünce tarihine bakıldığında ilim adamlarının, 'Cebrâil'in Kur'ân olarak indirdiği şey, onun lafzı mı manası mı, ya da mana ve lafzıyla birlikte bir metin midir? Yoksa sadece anlam ve muhtevadan ibaret olup, Arap diline aktarımı bilâhare Hz. Peygamber tarafından mı gerçekleştirilmiştir? Diğer bir ifadeyle, Cebrâil ile

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Abdulhamit Birişik'in danışmanlığı altında hazırlanmış olan “İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti” başlıklı doktora tezinin içeriğine uygun olarak danışmanın rehberliğinde hazırlanmıştır. Makalenin son okumasını yapan ve birtakım önerilerde bulunan saygıdeğer hocam Prof. Dr. İsmail Çalışkan'a şükranlarımı sunuyorum.

¹ “İnne'n-nebiyye'l-mükellime nefsehü lâ yestatî'u en yüfhimehu li-gayrihi, li-ennehu leyse lehü 'ibâre^{tin} tedullü 'aleyhi” (bk. Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrül-Menâr)* (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947), 3/4.)

Hız. Peygamber arasındaki bu iletişim 'ilhâm' anlamındaki vahiy mi, yoksa 'sözlü' vahiy midir?² gibi soruları yanıtlamaya çalıştıkları görülmektedir.

1. Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Yaklaşımların Tasnifi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, vahyin Hz. Muhammed'e aktarımı meselesinde cumhur-u ulemâ, 'Allah'ın Kur'ân'ı lafız ve mana olarak peyderpey Cebrâil'e iletimi ve onun da bunu Hz. Peygamber'e aktarımı' konusunda uzlaşmıştır. İslâm düşünce geleneğine bakıldığında bu durumun genel kabul gören bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) Ebû'l-Leys es-Semerkindî'den (öl. 373/983) naklettiği ve Celâleddîn es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) de aynı ibare ile aktardığı ihtimaller arasında ikinci ihtimal olarak Cebrâil'in Kur'ân vahyini Hz. Peygamber'in kalbine mana olarak indirdiği; üçüncü ihtimal olarak da Kur'ân vahyinin Cebrâil'e mana olarak indiği onun da bu manaları Arapça olarak tabir ettiği ve Hz. Peygamber'e bu lafızlar ile aktardığı ifade edilmiştir.³ Dolayısıyla Cebrâil'in Hz. Peygamber'e yalnızca manayı indirdiğini, Hz. Peygamber'in de bu manaları vâkıaların oluşuna göre Arap lisânıyla ortaya koyduğunu veya Cebrâil'e mananın ilkâ edildiğini, bu manayı Cebrâil'in Arapça'ya çevirdikten sonra Hz. Peygamber'e indirdiğini söyleyenler de olmuştur.⁴ İslâm düşünce tarihinde Ebû'l-Leys es-Semerkindî'den nakledilen söz konusu ihtimaller, Zerkeşî ve Süyûtî'nin yanı sıra Taşköprizâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561), Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî (öl. 990/1582), Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (öl. 1270/1854) ve İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî (öl. 1277/1860) gibi çok sayıda âlim tarafından nakledilmiş ve bunlar Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda başlıca üç görüş olarak ortaya konmuştur. Bu görüşleri biraz ayrıntılı bir şekilde şöyle tasnif etmek mümkündür:

1.1. Lafzın ve Mananın Allah'a Ait Oluşu

Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusundaki hâkim ve râcih yaklaşıma göre lafız ve mana bir bütün halinde Allah'a aittir. Buna göre Kur'ân Hz. Peygamber'e gelmeden önce hem lafız hem de manadan oluşmaktadır. Kur'ân vahyinin lafız ve mana olarak insanlara iletimi konusunda Hz. Peygamber'in bir müdahalesi söz konusu değildir. Dolayısıyla vahiy sürecinde ve vahyin teşekkülünde peygamberin rolünün tamamen pasif olduğu söylenebilir. Cibrîl, Kur'ân'ı önceden yazılı halde bulunduğu ve bir varlık alanı olarak algılanan levh-i mahfûzdan ezberleyerek veya Allah'tan işterek ya da Allah'ın lafızları ona vahyetmesiyle Hz. Peygamber'e indirmiştir. Lafız ve mananın Allah'a ait olduğu yaklaşımına göre vahyin oluşum sürecinde, ne Cibrîl'in ne de Hz. Muhammed'in müdahalesinden söz edilebilir. Kur'ân'a ait her harfin levh-i mahfûzda sâbit olduğu

² Vahyin nüzûl keyfiyetine dair farklı telakkiler için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: OTTO Yayınevi, 2013), 76.

³ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1984), 1/229-230; Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Merkezî'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi'ş-Şerif, ts.), 1/292.

⁴ Mustafa Altundağ, "Kelâmullâh Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 181.

ve Kur'ân harflerinin her birinin Kafdağı büyüklüğünde olduğunu ileri sürenler dahi olmuştur. Dolayısıyla her birinde, Allah'tan başkasının ihâta edemeyeceği sonsuz manalar mevcuttur.⁵

1.2. Mananın Allah'a Lafzın Hz. Peygamber'e Ait Oluşu

Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda ortaya konulan ikinci yaklaşıma göre mana Allah'a, lafız Hz. Peygamber'e ait olmaktadır. Bu yaklaşıma göre Cebrâil, sadece manaları indirir, Hz. Peygamber de bu manaları kavrar; onları Arapça ifade kalıplarında ortaya koyar.⁶ Bu görüşü ileri süren zevâtın “*Kul men kâne ‘aduvven li-Cibrîle fe-innehü nezzelehü ‘alâ kalbike bi-iznillâh/Cibrîle düşman olan kimselere söyle: Cibrîl, Kur’ân’ı senin kalbine Allah’ın izniyle indirmektedir.*”⁷; “*Nezele bihi’r-Rûhu’l-Emin ‘alâ kalbike li-tekûne mine’l-münzerîn/Onu Güvenilir Ruh indirmekte senin kalbine, uyarıcılardan olasin diye.*”⁸ âyetleri ile istidlâlde bulunarak vahyin nâzil olduğu mahalli tespit etmeye çalıştıkları görülmektedir. Onlara göre “*kalp mananın yeridir lafzın değildir.*”⁹ Dolayısıyla bu âyetlerde literal anlamda ‘kalbe indirilme’ olayından bahsedilmesi, mananın ‘Hz. Peygamber’in kalbine nâzil olmuş’ şeklinde anlamalarına neden olmuştur. Oysa bu âyetlerde kalbe nâzil olanın, lafız veya mana olduğu sarahaten açıklanmamıştır.

Mananın Allah'a lafzın Hz. Peygamber'e ait oluşu telakkisinin İslâm düşünce tarihinde birtakım savunucularının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda erken dönemden Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî'nin (öl. 161/778); klasik dönemden Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin (öl. 638/1240); günümüzden de Fazlurrahman'ın (1919-1988) isimlerine yer verilebilir.

1.2.1. Süfyân es-Sevrî

Süfyân es-Sevrî'ye göre vahiy dili özünde Arapça'dır. Her peygamber kendisine nâzil olan vahyi, kavminin diline göre tercüme etmiştir.¹⁰ Bu görüşe göre Kur'ân öncesi kutsal kitaplarının lafızlarını oluşturan, kendilerine mana itibarıyla ilâhî buyrukların verildiği peygamberler

⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229-230; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/292-293; Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, ed. 'Abdullatif Hasan 'Abdurrahmân (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 322; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'ati'l-'ulûm* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/354; el-Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs* (Kâhire: Matbaa-i 'Osman 'Abdurrâzık, 1302), 1/9-10; Hacı Halîfe Mustafa b. 'Abdullâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütübî ve'l-fünûn*, ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Ankara: TTK Yayınevi, 2014), 2/1525-1526; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. 'Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 19/120-121; İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*, ed. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007), 272-273.

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229-230; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/292-293; Süyûtî, *el-Hâvî*, 322; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/354; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/9-10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1525-1526; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/120-121; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 272-273.

⁷ el-Bakara 2/97.

⁸ eş-Şu'arâ 26/193-194.

⁹ İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* adlı eserinde Kur'ân bağlamında lafız ve mana bütünlüğünün ayrıştırma çabalarına dair eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Bu konuda detaylı mülahazalar için bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 210-213.

¹⁰ “Lem yünzel vahyun illâ bi'l-arabiyye sümme yütercimü küllü nebiyyin li-kavmihi” (bk. Ebü Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm: müsneden 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, ed. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 7/2234; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/355).

olmaktadır. Dolayısıyla Tevrât'ın manaları Allah'a, lafızları Hz. Mûsâ'ya aittir. Ayrıca Süfyân es-Sevrî'den nakledilen bu görüş Kur'ân bağlamında da mananın Allah'a, lafzın Hz. Peygamber'e ait olabileceğini ihsâs ettirmektedir.

1.2.2. Bâtıniyye

İslâm düşünce ekollerine bütüncül bakıldığında bir ekol düzeyinde sadece Bâtıniyye'nin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine bir bütün olarak mana itibarıyla indirildiğini ileri sürdüğü müşâhede edilmektedir.¹¹ Kur'ân'ı Arapça'ya Hz. Peygamber'in dönüştürdüğünü ileri süren Bâtıniyye'nin temel argümanı "Nezele bihi'r-Rûhu'l-Emin 'alâ kalbike li-tekûne mine'l-münzerîn/Onu Güvenilir Ruh indirmekte senin kalbine, uyarıcılardan olasin diye."¹² âyetleridir. Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) ifadeleriyle Bâtınîler şöyle diyorlardı: "Allah Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'e süratli bir şekilde mana olarak, herhangi bir dile aidiyeti olmadan indirdi. Sonra Hz. Peygamber Kur'ân'ı zihninde tasvir etti ve kendi dili olan, apaçık Arapça ile te'lif etti. Öyle bir te'lif yaptı ki başkaları benzerini yapmaktan âciz kaldılar."¹³ Bu görüşe varmalarının temel sâikin ve dolayısıyla istinbât ve istidlâllerinin bu âyetlerin zâhiri anlamı olduğu açıktır. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirilmiş olmasından hareketle bu yargıya varmaktadırlar. Hâlbuki bir sonraki âyette Cebrâil'in onu Hz. Peygamber'e "bi-lisânin 'arabiyyin mübinin/açık seçik Arap lisânıyla" indirdiği ifade edilmektedir.¹⁴ Mâtürîdî, Bâtınîlerin söz konusu görüşünü şu şekilde tenkit etmektedir: "Kur'ân, Hz. Peygamber'e te'lif edilmiş (müellef) olarak ve cümleler halinde (manzûm) indirilmiştir. Kur'ân'ın te'lifi, Hz. Peygamber'in filinin bir sonucu değildir. Vahyi tam alma telâşi yüzünden dilini kımlatmanın konu olduğu 'lâ tuharrik bihi lisânek'¹⁵ âyeti görüşümüzün doğruluğuna dair bir delildir. Kur'ân'ın te'lifi, Hz. Peygamber'in te'lifi olsaydı, indirilirken telâşla dilini kımlatmazdı. Çünkü Kur'ân vehim (hayâl) gibi olsaydı onu zihninde tasvir etme ihtiyacı duyardı. Sonra da düşünmenin ardından te'life ulaşır ve dil ile ifade edilmesi mümkün olurdu. Dili kıpırdatmak ancak te'lif ve tanzîm edilmiş metinlerde söz konusu olur."¹⁶

1.2.3. Gazzâlî

Gazzâlî *el-Me'ârifu'l-'akliyye* adlı risâlesinde kelâmullâhın mâhiyetine değinmektedir. Ona göre Kur'ân, Hz. Muhammed'in kalbine hem lafız hem mana birlikteliğiyle değil de 'doğrudan ve mana olarak' nâzil olmuştur. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

"İkinci mertebe, hikmet latifelerini ve kelimenin anlamlarının peygamberlerin kalplerine vahiyle, evliyânın kalplerine ilhâmla bırakmasıdır (*ilkâu latâifi'l-hikmeti ve me'âni'l-kelime fi kulûbi'l-enbiyâi*)

¹¹ İmâmiyye Şîa'sının Kur'ân âyetlerine yüklediği birtakım bâtinî yorumlara dair detaylı izahât için bk. Abdülalim Demir, "İmâmiyye Şîası Rivâyet Kaynaklarına Göre İmâmın Masumluğu Meselesi", *İslam Düşüncesini Araştırmaları III -Yaşadığımız Çağ* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 175-176. Bâtıniyye fırkasının bir alt kolu olan Dürzî mezhebi, Kur'ân'ın aidiyeti konusunda onun hem lafız hem mana yönünden ilâhî bir kelâm olmadığı ve kır'âat âlimleri tarafından değiştirildiği görüşüne sahiptir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mehmet Beşir Ergin, *Dürzilikte Kur'ân Tasavvuru ve Tefsir Yöntemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28-37.

¹² eş-Şu'arâ 26/193-194.

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân (Te'vilâtu ehli's-sünne)*, ed. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 10/337, 16/297.

¹⁴ Bursevî'nin, Bâtıniyye'nin bu konuda ortaya koyduğu argümana dair değerlendirmeleri için bk. İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbi, ts.), 6/306-307.

¹⁵ el-Kıyâme 75/16.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/297.

bi'l-vahyi). ‘Vahiy ve ilhâm’, anlatma ve öğretmeyle olur. Hikmet latifelerini ve kelimenin anlamlarını, mü’minlerin kalplerine; nurla, açmakla, başarılı kılmakla, yol göstermekle ve destek olmakla bırakmasıdır... Peygamberin özü/zâtı, mertebe ve şeref itibarıyla kadîm, yani ümmetten daha iyi olduğuna göre, onun konuşması ve sözü de öteki insanların sözlerinden, şeref itibarıyla daha önceliklidir. Kur’ân’daki harfler, Allah’ı tenzîh amacıyla Allah’a nispet edilmez (*fe’l-hurûfu’l-vâki’atu fî’l-Kur’âni lem tünseb ilâllâhi tenzihen lehu*). Kur’ân’daki harflerin, Şâri olarak Hz. Muhammed’in nefsinden doğduklarından, onun değerli ve temiz sözüne (lafzına) girdiklerinden ve Hz. Peygamber’in her şeyinin Hayy, Kayyum ve Kadîm’in nuruyla aydınlatılmış olduğundan kuşku duymayız.”¹⁷

Gazzâlî’ye göre bu yaklaşımının dayanağını çok sayıda Kur’ân âyetlerinde ve sahîh hadîslerde bulmak mümkündür. Bu konuda, “*er-Rahmânu ‘allemeh’l-Kur’âne halaka’l-insâne ‘allemeh’l-beyân/Rahmân öğretti Kur’ân’ı... Yarattı da insanı; öğreterek ona beyânı*.”¹⁸; “*Keteballâhu le-eqlibenne ene ve rusûli/Allah, ‘ben ve peygamberlerim mutlaka gâlip geliriz’ diye hükme bağlamıştır*.”¹⁹; “*Ûlâike ketebe fî kulûbihimu’l-imân/Allah, imânı bunların kalbine yazmıştır*.”²⁰ âyetleri ve “*Ennellâhe ketebe’t-Tevrâte li-Mûsâ bi-hattihî/Allah Mûsâ’ya Tevrât’ı(n manalarını onun kalbine) eliyle yazmıştır*.”²¹ hadîsi ile istidlâlde bulunduğu görülmektedir.²²

Gazzâlî’ye göre “*er-Rahmânu ‘allemeh’l-Kur’âne halaka’l-insâne ‘allemeh’l-beyân*.”²³ pasajında geçen “insan” kelimesi ile kastedilenin, insan türü olması mümkündür. Buna göre Allah insana bilgiyi, dil ve kalemlle öğretti. Söz konusu âyette geçen “insan” kelimesi ile Hz. Muhammed’in kastedilmesi de muhtemeldir. Zira Allah, Kur’ân’ı ona öğretti, anlamlarını kalbine yazdı. Allah, Cibrîl vasıtasıyla ona vahyetti ve kendi diliyle ümmeti ve arkadaşları için iştirilip bilinen bir beyânda bulunmasını emretti.²⁴

“Allah’ın konuşması (*kelânullâh*), ibâre sıralaması ve harf kaynaşması olmaksızın, onun özünün vasfıdır. Çünkü bunlar, zaman içinde olurlar ve süre tekrarlarıyla ortaya çıkarlar. Hâlbuki Allah, zamanın arazlarından, boğazla ve dille konuşmaktan münezzehtir. Onun konuşması/kelâmı, özünün vasfıdır (*sıfat*) ve vasıf, hiçbir şekilde ve hiçbir vakit vasıflanandan (*mevsûf*) ayrılmaz. Allah konuşmak istediği zaman konuşmasının anlamlarını peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve *Rûhu’l-Kudûs* vasıtasıyla vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki Şâri (Hz. Peygamber), kendi diliyle Allah’ın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyânıyla ondan söz etsin.”²⁵

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Me’ârifu’l-‘akliyye*, ed. ‘Abdulkerim el-‘Osmân (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1963), 81, 105. Bu eser Ahmet Kamil Cihan tarafından “Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine” adıyla Türkçe’ye de çevrilmiştir (bk. İnsan Yay., İstanbul 2002).

¹⁸ *er-Rahmân* 55/1-4.

¹⁹ *el-Mücâdile* 58/21.

²⁰ *el-Mücâdile* 58/22.

²¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 1/281; 2/248; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Enbiyâ”, 3.

²² Gazzâlî, *el-Me’ârifu’l-‘akliyye*, 81.

²³ *er-Rahmân* 55/1-3.

²⁴ Gazzâlî, *el-Me’ârifu’l-‘akliyye*, 82.

²⁵ Gazzâlî, *el-Me’ârifu’l-‘akliyye*, 90-91.

1.2.4. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî

Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine bir bütün olarak mana itibariyle indirildiğini ileri süren zevâttan biri de Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'dir. Onun terminolojisinde "Kur'an", 'Kur'an vahyinin inzâlini yani bir bütün olarak iniş hali' anlamına gelirken; "el-Furkân" ise 'Kur'an'ın tenzîl boyutunu yani vahyin sindire sindire iniş hali' manasındadır. Ona göre "İnnâ enzelnâhu fî leyletin mübâreketin/Biz onu mübârek bir gecede indirdik."²⁶ âyetinde, 'Kur'an'ın bir kısmını indirdik" denilmemesi Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e bir bütün halinde indirildiğini göstermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in kalbine toptan inen Kur'an vahyinde, âyetler ve sûreler belirginleştirilmemiş mücmel bir şekilde yer almıştır. Vahyin "Kur'an" aşamasını, *el-vahyu'l-evvel* şeklinde isimlendirmektedir.²⁷ Bununla birlikte İbnü'l-'Arabî'ye göre lafızların inşâsında ne Hz. Peygamber'in ne de Cebrâil'in bir dahli bulunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, lafızların her birini nasıl aldıysa, o şekilde insanlara tebliğ etmiştir.

"Kur'an'ın indirildiği kul, onu yükümlülere ulaştırmak ve indirilene insanlara açıklamakla yükümlüdür. Eşyanın bir kısmı onlara görünürken, bir kısmı gizlidir. Peygambere kelimeleri, yerlerinin dışına çıkartmak emredilmemiştir. Aksine peygamber, Allah konuşanların sözlerini aktardığı gibi, Allah'tan aktarır. Onların sözleri, hem üçüncü şahıs hem ikinci şahıs zamirlerini içerir ve Allah onlardan aktarıırken onların sözlerine bir şey eklemeyiz. Peygambere şöyle denilir: "Yâ eyyüha'r-resûlü bellîğ mâ üzile ileyke min Rabbike/Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilen neyse onu ilet."²⁸ Bu durumda peygamber, kendisine indirilen şeyin suretinden yüz çevirmez ve söyleneni söyler. Çünkü manalar onun kalbine, harfleri terkip edilmeden, kelimeler düzenlenmeden, âyetler sıralanmadan ve sûreler belirlenmeden indirilmemiştir. Bütün bunlar, 'Kur'an' denilen şeydir. Allah 'Kur'an'ı onun nefesine bir 'suret' olarak yerleştirdiğinde, kendisini gördüğü gibi izhâr etmiştir. Ardından gözler Mushaflarda onu görür, kulaklar okuyuculardan onu dinler. Bu duyulan ve işitilen, Allah'ın kelâmından başkası değildir... Peygamber kendisine indirilenin Allah'ın sözü olduğunu bilir ve kendisine indirildiği tarzda suretini korur. Herhangi bir şeyi değiştirir veya yapısını başkalaştırırsa, hiç kuşkusuz, bize kendi anlayışının suretini ulaştırmış olurdu, yoksa kendisine indirilene değil. Çünkü Kur'an'ın indirildiği insanlardan her birinin ona bir bakışı vardır. Hz. Peygamber, Kur'an'ı bize anlayışına göre aktarsaydı, o 'Kuran', yani kendisine indirilen Kur'an olmazdı. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tüm anlamlarını bildiğini ve anlamlarından hiçbir şeyin sözlerinin dışında kalmadığını farz edebiliriz. Buna karşılık biz şöyle deriz: Peygamber bunu biliyor ise onun (anlam yoluyla aktarıırken söylediği) kelimeler o anlamları gösteriyorsa, niçin başka kelimeler kullanmaya kalksın ki? Bütün bu anlamları aktarıırken onlara denk gelecek eşit anlamlı kelimeleri kullansaydı, kullandığı kelimelerin -kendileri bakımından kendisine indirilmiş olan ve onun ise yüz çevirdiği kelimelerden başka varlıklarının olması gerekir. Böyle bir durumda peygamberin kullandığı bu kelimeler, peygambere indirilen kelimelerin taşıdığı anlamların aynısını vermiş olsalar bile, varlıklar yönünden (kendisine indirilmiş olan) kelimelerden farklı olacaktır."²⁹

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere İbnü'l-'Arabî, bir taraftan vahyin manalarının bir bütün olarak bir defada Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğini ileri sürerken öte taraftan manaların söz

²⁶ ed-Duhân 44/3.

²⁷ Muhyiddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, ed. Ahmed Şemsuddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/130, 6/277.

²⁸ el-Mâide 5/67.

²⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/234-235.

kalıplarına dökülmesini ve dolayısıyla vahyin lafzî boyutunda beşerî unsurların söz konusu olmadığını belirtmektedir. İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerini büyük ölçüde benimseyen ve hakkında ileri sürülen iddiaları mütâlaa eden Şa'rânî (öl. 973/1565) de *el-Yevâkît ve'l-cevâhir* isimli eserinde “Herhangi bir kimsenin, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın bir kısmını bize mana cihetiyle aktardığına inanması câiz midir?” şeklinde bir soru sormakta ve bu konuda bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre bir müslümanın bu konuda böyle inanması câiz değildir. Zira Hz. Peygamber’in kendisine nâzil olan lafızlarda onun tasarrufla bulunarak mana ile rivâyet ettiği varsayılırsa, bu durumda nâzil olan sûreti, yani lafız ve mana bütünlüğünü değil, kendisinin anladığı sûreti bize açıkladığı anlaşılır. Oysa Allah, “Li-tübeyyine li’n-nâsi mâ nüzze ileyhim/Kendilerine indirileni insanlara açıklaması için.”³⁰ buyurmuştur. Bu durumda Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın kelime ve harflerinde değişiklik yapması imkânsızdır. Ona göre Kur’ân’ın nâzil olan harf ve lafızların sûretinde Hz. Peygamber herhangi bir şekilde tasarrufla bulunsaydı, onun insanlara indirileni ve inmemiş olanı tebliğ ettiği de söylenirdi ki hiç kimse bunu söylememiştir.³¹

1.2.5. Fazlurrahman

Ömrünün çok büyük bir kısmını İngiltere, Kanada ve Amerika’da geçiren Pakistan asıllı ilim adamı Fazlurrahman’a göre hicrî II. ve III. asırlarda teessüs halinde bulunan Ehl-i Sünnet, vahyin mâhiyeti konusunda kısmen Hıristiyan akîdenin de etkisiyle ortaya çıkan tartışmalarda vahyin ‘başkahlığı’, ‘objektifliğini’ ve ‘sözlü niteliğini’ korumak için, savunmacı bir tavırla vahyin hârici hakikatine ve lafzî vasfına odaklanmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber’in vahiy karşısındaki konumunu gerektiği kadar vurgulamamıştır. Hâlbuki hârici hakikati ve lafzî vasfı mevcut olmakla birlikte vahiy, Hz. Peygamber’den bağımsız ve ayrı düşünülemez. Ona göre bu gerçeğin izini, Kur’ân’da “İşte bu (Kur’ân) da böyle peyderpey âlemlerin Rabbi tarafından indirilmektedir. Onu güvenilir Ruh indirmekte senin kalbine, uyarıcılardan olasin diye”³²; “Cibrîl’e düşman olan kimselere söyle: Cibrîl, Kur’ân’ı senin kalbine Allah’ın izniyle indirmektedir.”³³ âyetlerinde sürmek mümkündür. Onun ifadeleriyle, “Sünnelik, ‘Kur’ân hem tamamıyla Allah kelâmıdır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed’in kelâmıdır’ diyecek fikri yeterlilikte değildi. Kur’ân açık bir şekilde her iki hususu da kabul etmektedir. Çünkü vahyin Hz. Peygamber’in kalbine geldiği üzerinde ısrar ettiğine göre, vahiy nasıl onun dışında olabilir?”³⁴ Netice olarak Fazlurrahman’a göre Kur’ân vahyi, Hz. Peygamber’in kalbinden süzülerek dışarı akmıştır. Dolayısıyla Fazlurrahman’ın, ‘vahyin mana olarak Hz. Peygamber’e verildiği ve onun da Arap dili kalıplarına aktardığı’ görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

³⁰ en-Nahl 16/44.

³¹ Ebû'l-Mevâhib ‘Abdülvehhâb b. Ahmed b. ‘Alî el-Mısırî Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fi beyâni ‘akâ’idi'l-ekâbir* (Bejrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/170.

³² eş-Şu'arâ 26/192.

³³ el-Bakara 2/97.

³⁴ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2016), 82-83. Ayrıca bk. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2018), 142, 161-162, 167. Fazlurrahman’ın bir başka çalışmasında Ehl-i Sünnet’in önemli bir kolu olan Eş’ariyye kelâmını “bin yıllık kutsal ahmaklık (thousand-year-old sacred folly)” olarak nitelediği ve bu çerçevede pejoratif (aşağılayıcı/yerici) bir üslûp kullandığı görülmektedir (bk. Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (London: University of Chicago Press, 1984), 152.).

Fazlurrahman söz konusu âyetlerden çıkarımlarında bulunarak kendi içinde tutarlı gözükmele birlikte, Ehl-i Sünnet'e yönelik eleştirilerinde haklı ve ispat edici bir konumda görülmemektedir. Aslında lafız ve mana meselesi, Ehl-i Sünnet'ten de önce bazı ipuçlarıyla erken dönem İslâm düşünce tarihinde izleri bulunuyordu. Sünnet, hadîs ve kudsî hadîs terimlerine yüklenen anlamlarda, kırâ'atlerin aidiyeti ve halku'l-Kur'an düşüncesine dair tartışmalarda ve Ebû Hanife'nin lafız ve anlamı, asıl ve fer' şeklinde tefrik etmesinde bunun izleri sürülebilir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in bu konuda bir paradigma ortaya koymak için Hıristiyan akidesinden etkilenmesine gerek yoktur. Öte yandan Fazlurrahman'ın da işaret ettiği üzere Kur'ân'da lafızların aidiyetine dair birtakım izler bulunabilir.

Sonuç olarak mananın Allah'a lafzın Hz. Peygamber'e ait oluşu şeklindeki bu ikinci görüşü ileri süren zevâta göre vahyin dilsel biçimlenmesini, Cebrâil değil de bizzat Hz. Peygamber gerçekleştirmiştir. Muhtemelen 'ilâhî vahyin manalarının Allah'a, elfâzın Hz. Peygamber'e ait oluşu' görüşünü ortaya koyanların çıkış noktası, Kur'ân'ın dikkate değer bir bölümünde kelâm-ı beşere dair iktibâsların yer alması olmuştur. Kelâm-ı beşere dair yoğun atıfların muhtevi olduğu bir kitabın dilsel biçimlenmesini Hz. Muhammed'in yapmış olması gerektiğini düşünmüş olabilirler.

1.3. Mananın Allah'a Lafzın Cibrîl'e Ait Oluşu

Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda ortaya konulan üçüncü yaklaşıma göre mana Allah'a, lafız Cibrîl'e ait olmaktadır. Bu görüşe göre Cebrâil'e yalnız mana ilkâ edildi. O, bu manaları Arapça ifade kalıplarına aktararak Hz. Peygamber'e indirmiştir. Bu görüşte olanlara göre semâ ehli de bunu, Arap diliyle okumuştur. Sonra bu haliyle Cebrâil bunları, olduğu gibi Hz. Peygamber'e indirmiştir.³⁵ Mananın Allah'a lafzın Cibrîl'e ait oluşu telakkisinin İslâm düşünce tarihinde birtakım savunucularının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda klasik dönemden Cüveynî (öl. 478/1085) ve Kâdî 'Abdülcebâr'ın (öl. 415/1025); çağdaş dönemden Süleyman Ateş'in isimlerine yer verilebilir.

1.3.1. Cüveynî

Cüveynî'nin (öl. 478/1085) ilâhî kelâmın indirilmesine dair bir değerlendirmede bulunurken lafzın Cibrîl'e isnâd edilmesinin imkânı konusunda kapı araladığı anlaşılmaktadır. Ona göre "Yedi kat semânın üstündeki makâmında bulunan Cibrîl, Allah'ın kelâmını idrâk etmiş, Sidretü'l-Müntehâ'da onu, - kelâmın bizzat kendisini nakletmeksizin- (min gayri naklin li-zâti'l-kelâm) Hz. Peygamber'e fehmettirmiştir."³⁶ Onun bu izâhından hareketle Kur'ân lafızlarının Cibrîl'e isnâd edilmesinin mümkün olabileceği kanaatini taşıdığı düşünülebilir.³⁷

³⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229-230; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/292-293; Süyûtî, *el-Hâvî*, 322; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/354; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/9-10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1525-1526; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/120-121; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 272-273.

³⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Rüküddîn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, ed. Ahmed 'Abdurrahim es-Sâyc - Tefvîk 'Alî Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2009), 120-121.

³⁷ Cibrîl'in Kur'ân'ı nereden ve nasıl aldığıyla ilgili detaylı mülâhazalar için bk. Altundağ, "Kelâmulâh Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", 174-175; Ömer Çelik, *Kur'an'ın Muhatapları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 37-39.

1.3.2. Kâdî ‘Abdülcebbâr

Kur’ân lafızlarının Cibrîl’e isnâd edilmesinin imkânı konusunda kapı aralayan bir diğer müellif Kâdî ‘Abdülcebbâr’dır (öl. 415/1025). Ona göre Kur’ân lafızlarını inşâ edenin Hz. Peygamber veya Cibrîl olması Kur’ân’ın mu’cize oluşuna engel değildir. Bir başka ifadeyle Hz. Muhammed’in Kur’ân’ı vahiy meleği Cibrîl’in lafızlarıyla ve kendi lafızlarıyla nakletmesi, bu anlatım tarzının Allah adına bir mu’cize sayılamayacağı anlamına gelmez. Çünkü Allah, Hz. Peygamber’e bu konuda fesâhat ve belâgat üstatlarında bulunmayan olağanüstü bir tarzda icraatta bulunacak ölçüde bir ilim vermiş ve o da bu ilimle fesâhatin en yüksek derecesine ulaşma imkânı bulmuştur. Buna göre her iki durumda da Kur’ân, Allah’ın bir mu’cizesi olmalıdır. Kâdî ‘Abdülcebbâr bu durumu Allah’ın gâipten haberleri Hz. Peygamber’in diliyle aktarmasına benzetmektedir. Ona göre bu tür haberleri bildirenin Allah olması ve muhataplara aktaranın Hz. Muhammed olması kelâmın mu’ciz oluşuna nasıl engel teşkil etmiyorsa, Kur’ân’ın da bir bütün olarak onun lafızlarıyla oluşması veya kelâm-ı Cibrîl olması da aynı şekildedir.³⁸

1.3.3. Süleyman Ateş

Çağdaş dönem müfessirlerinden Süleyman Ateş, “*İnnehu le-kavlu rasûlin kerîmin/O, gerçekten değerli bir elçinin sözüdür.*”³⁹ ve “*İnnehu le-kavlu rasûlin kerîmin zî kuvvetin ‘inde zîl-‘arşi mekinin/Gerçekten, bu değerli, kuvvetli, Arş Sahibi’nin katında itibarlı bir elçinin sözüdür.*”⁴⁰ âyetlerinde geçen “resûl” ifadesini mesnet edinmek suretiyle lafzın Cebrâil’e; mananın Allah’a ait olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Cibrîl, Kur’ân’ın manalarını kendi lafız kalıplarına aktararak Hz. Peygamber’e indirmiştir. Onun ifadeleriyle, “*Değerli elçi hakkında iki ihtimal vardır: Birine göre bu değerli elçi, Cibrîl iken diğerine göre de Hz. Muhammed’dir. Fakat birinci mana daha kuvvetlidir. Bununla Kur’ân’ın değerli bir elçi tarafından Hz. Muhammed’e vahyedildiği anlatılmaktadır... Allah’tan gelen manalar, melek tarafından söz kalıplarına dökülerek insan düzeyine indirildiğinden ‘kerim elçinin sözü’ diye nitelendirilmiştir.*”⁴¹

Sonuç olarak mananın Allah’a lafzın Cibrîl’e ait oluşu şeklindeki bu üçüncü görüşe göre vahyin dilsel formülasyonunu, Hz. Peygamber değil de Cebrâil gerçekleştirmiştir. Muhtemelen ‘ilâhî vahyin manalarının Allah’a, elfâzın Hz. Cebrâil’e ait oluşu’ görüşünü ortaya koyanların çıkış noktası, Kur’ân’ın anlatım üslûbunda *kâle*, *kelleme* ve *evhâ* gibi dolaylı anlatım sîgalarının yoğun olarak kullanılması olmuştur. Dolayısıyla Kur’ân’da dolaylı aktarım içeren fiillerin kullanılmış olması, vahyin dilsel biçimlenmesini Cebrâil’in yapmış olması gerektiğini düşündürmüş olabilirler.

³⁸ “Lâ farka beyne en yekûne’l-Kur’ânu min kibeli’r-rasûl ev min kibalillâhi fi kevnihî mu’cizen” (bk. Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi evbâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, ed. Emîn el-Hûlî (Kâhire: eş-Şirketü’l-‘Arabiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1960), 16/231.

³⁹ el-Hâkka 69/40.

⁴⁰ et-Tekvîr 81/19-20.

⁴¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 10/47-48, 50, 349-350. Ateş’in bu değerlendirmesini Murat Sülün şu şekilde eleştirmektedir: “*İlâhî manaları Cebrâil Arapçalaştırmışsa; her şey Cebrâil’de bitmişse, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in kalbine değil, kulağına (işitme organına) indirilmiş olması gerekirdi; duygu, düşünce, korku ve endişesiyle, deha derecesindeki zihin ve gönül âlemiyle eksiksiz bir insan olan Hz. Peygamber de ‘zihin ekranına yazılmış, her şeyi ile hazır vaziyetteki’ âyetleri; cansız, duygusuz, akılsız, şuarsuz bir araç misali mekanik olarak iletmış olurdu.*” (bk. Murat Sülün, *Kur’ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2013), 57.)

2. Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tartışmaların Kritiği

Semerkandî, Zerkeşî, Süyûtî, Taşkoprizâde, Kâdî Hüseyin ed-Diyârbekrî, Kâtib Çelebi, Âlûsî ve Bâcûrî'nin kelâmullâhın tabiatına dair yer verdikleri görüşlerin, kelâmın mahlûk veya gayr-ı mahkî oluşu konusunda bir değerlendirmenin muhtevi olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte kelâmı anlamlandırmak konusunda serdedilen yaklaşımların, kelâmullâhın tabiatına dair ufuk açıcı görüşler olduğu söylenebilir. Yukarıda ilk sırada yer verdiğimiz Kur'ân'ın hem lafız hem de mana itibarıyla kelâmullâh olduğu anlayışının İslâm düşünce tarihinde hâkim kanaat olduğu müşâhede edilmektedir. Diğer iki maddede yer verilen görüşlerinin de savunucularının olduğu görülmektedir. Buraya kadar söz konusu edilen üç yaklaşım, aşağıda Kur'ân'ın bütünlüğü ve klasik dönem Tefsir merviyâtı açısından değerlendirmeye ve kritiğe tabi tutulacaktır.

2.1. Cibrîl'in Vahiy Karşısındaki Konumu

Kur'ân'ın bir bütün olarak mana bakımından Hz. Peygamber'in kalbine ve oradan da Cibrîl aracılığıyla tekrar ona nâzil olduğu görüşü problem noktasını teşkil etmektedir. Klasik ve son dönem kaynaklarda aktarılan bu görüş, şu açılardan eleştirilebilir: Yirmi üç yıl gibi uzun bir süre zarfından, Cibrîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'in kalbinden, lafız ve nazma dönüşüp Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e tekrar aktarılmasının hikmeti nedir? Hz. Peygamber'in kalbine tüm vahiyler toplu olarak inmiş olduğuna göre Cibrîl'in işlevi ve önemi anlaşılır değildir.⁴² Özetle bu yaklaşıma göre Cibrîl işlevsiz bir konumda olmaktadır. Bununla birlikte Bakara (2/97), Meryem (19/64), Şu'arâ (26/192-196) ve Necm (53/4-6) sûrelerinde geçen çok sayıda âyette vahyin nâzil olmasında, Cibrîl'in aktif görevi olduğu sarîh bir şekilde açıklanmaktadır. Dolayısıyla Cibrîl'in rolünü, manevî bir ruh olarak kabul etmekle işlevsizleştirilemeyeceği açıktır.

Hz. Peygamber'in kalbinde var olan manayı Allah, Cibrîl aracılığı olmadan da lafza dönüştürebilirdi. Dolayısıyla bu görüşe göre Cibrîl işlevsiz bir özne veya hârici bir varlık konumunda olmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın yirmi üç yıl boyunca peyderpey Hz. Peygamber'e Cibrîl vasıtasıyla nâzil olduğu genel telakkisi ile mana olarak tüm vahyin Hz. Peygamber'in kalbine nâzil olduğu görüşü, te'lîf edilemez görülmektedir. Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kalbine bir bütün olarak mana itibarıyla indiği telakkisi ile "Kul men kâne 'aduvven li-Cibrîle feinnehu nezzelehu 'alâ kalbike bi-iznillâh/Cibrîl'e düşman olan kimselere söyle: Cibrîl, Kur'ân'ı senin kalbine Allah'ın izniyle indirmektedir."⁴³; "Ve innehu le-tenzîlu Rabbi'l-âlemîn. Nezele bihi'r-Rûhu'l-emin. 'Alâ kalbike li-tekûne mine'l-münzirîn/İşte bu (Kur'ân) da böyle peyderpey âlemlerin Rabbi tarafından indirilmekte. Onu güvenilir Ruh senin kalbine indirmekte, uyarıcılardan olasin diye."⁴⁴; "Ve mâ yentiku 'ani'l-hevâ. İn hüve illâ vahyün yûhâ. 'Allemehu şedîdu'l-kuvâ. Zu-mirretin festevâ. Ve-huve bi'l-ufuki'l-a'lâ/O, Kur'ân'ı size bildirirken kendi arzu ve ihtirasıyla konuşmaz. (Onun size bildirdiği), vahyedilen bir vahiyden ibarettir. Kuvveleri son derece sağlam olan (Cebrâil) öğretmiştir ona."⁴⁵ âyetleri arasında açık bir şekilde tezâd bulunmaktadır.

⁴² Levh-i mahfûz ve Kur'ân terimlerinin mefhûmları, kelâmullâhın Cibrîl'e intikali ve Hz. Peygamber'e vahyin inzâline dair detaylı malumat için bk. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/584; Muhammed 'Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Fevâz Ahmed Zemrelî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 1/37-54; Zeki Duman, *Hakk'tan Halka Kelâmullâh (Levh-i Mahfûz'dan Mushaf-ı Şerife)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2016), 21-147.

⁴³ el-Bakara 2/97.

⁴⁴ eş-Şu'arâ 26/192-194.

⁴⁵ en-Necm 53/3-5.

Kur'ân'ın inşâ ve tertibinde Hz. Peygamber veya Cibrîl'in rolünün olduğu telakkileri, A'râf (7/203), Yûnus (10/15), Neml (27/6) ve Hâkka (69/44-67) sûrelerinde geçen âyetlerle de çelişmektedir.

“*Ve in ehadün mine'l-müşrikîne'stecâreke fe-ecirhu hattâ yesme'a kelâmellâh/Müşriklerden biri senden emân dileyecek olursa, ona emân ver ki Allah'ın kelâmını dinleyebilsin.*”⁴⁶; “*Yurîdûne en yübeddilû kelâmellâhi/Allah'ın sözünü değiştirmek isterler.*”⁴⁷ âyetlerinde açık ve net bir şekilde Kur'ân'ın kelâmullâh olduğu belirtilmektedir. Lafzın aidiyeti sadedinde söz konusu âyetlere bakıldığında Kur'ân için kelâm-ı Muhammed veya kelâm-ı Cebrâil denilmediği müşâhede edilmektedir. Bütün bu âyetler dikkate alındığında Cebrâil'in, Kur'ân vahyini Hz. Peygamber'e iletmek dışında başka bir rolünün olmadığı görülmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in de kendisine tebliğ edilen vahyi, 'ezberlemek, bellemek, anlatmak, açıklamak ve uygulamak' dışında herhangi bir işlevinin veya tasarrufunun olmadığı anlaşılmaktadır.

2.2. Kur'ân'ın Tehaddî Olgusu

Vahyin nüzûlü sırasında çok defa mu'ârizlara tehadîde bulunulması ve bu çağrıya cevap verememelerinin gerisinde, Kur'ân'ın, kelâm-ı Muhammed veya kelâm-ı Cibrîl değil de lafız ile mana itibariyle kelâmullâh olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Bir başka ifadeyle tehadîye davetin yapıldığı Bakara (2/23), Yûnus (10/38), Hûd (11/13), İsrâ (17/88) ve Kasas (28/49) sûrelerinde geçen âyetler dikkate alındığında Kur'ân lafızlarının -tehadîye çağrının yapıldığı asgari oran olan sûre- miktarının mu'ciz olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu durumda Kur'ân lafızlarının kelâm-ı Cebrâil veya kelâm-ı Muhammed olduğunu ileri sürmek, Kur'ân'ın lafızlarının mu'ciz olmadığı anlamına gelecektir. Zira ifade kalıpları genellikle dillere göre değişiklik arz etse de manalar öz itibariyle değişmez. Bu çerçevede tehadînin yalnızca manada veya lafızda olduğundan ziyade lafız ve mana bütünlüğünde olduğunu ileri sürmenin daha isabetli olduğu söylenebilir. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) de işaret ettiği gibi Kur'ân'ın lafız itibariyle Cebrâil'in sözü olmasını ileri sürmek Kur'ân'ın i'câzını bütünüyle ta'tîl edecektir. Ona göre Kur'ân'ın kelâm-ı Cebrâil olduğunun savunulması durumunda Kur'ân'ın mu'ciz oluşu ancak sarfe ile açıklanabilir. Râzî, Kur'ân'ın lafız itibariyle kelâm-ı Cebrâil oluşunun Kur'ân'ın mu'cize ve tehadî anlayışına uyumlu olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah, Kur'ân'ın, Cebrâil'in sözü olduğuna yemin etmiştir. Bizim bu şekilde Allah'ı tasdik etmemiz gerekmektedir. Şimdi biz eğer, âyetin bu lafızlarını zâhiri manaya hamletmenin vâcip olduğuna kesin olarak hükmetmesek bile, en azından, böyle bir ihtimal vardır. Durum böyle olunca da bu Kur'ân'ın, Allah'ın kelâmı değil de kelâm-ı Cebrâil olması ihtimali de sabit olur. Kelâm-ı Cebrâil olması durumunda ise Cebrâil'in onu, Hz. Muhammed'e, idlâl yoluyla ilkâ etme ihtimali söz konusu olur. Bu durumda Kur'ân mu'ciz olmaktan çıkar. Bu soruya 'Cebrâil, saptırmaz ve masumdur' diye cevap da verilemez. Çünkü onun masum olduğunun bilgisi, Hz. Peygamber'in doğruluğundan elde edilir. Hz. Peygamber'in doğruluğu da Kur'ân'ın mu'ciz olduğuna dayanır. Kur'ân'ın mu'ciz olduğu da Cebrâil'in masum oluşuna dayanır. Böylelikle de devir meydana gelir ki bu da muhâldir. Kur'ân'ın, sarfe ile mu'ciz olduğunu söyleyenler, işte bu sorudan kaçmak için, yani böyle bir soru sorulmasını diye, bu fikri benimsemişlerdir. Çünkü sarfe nazariyesine göre, Kur'ân'ın mu'cizliği, fesâhatinde değil, aksine o ilimlerin ve o ilimleri çağrıştıran şeylerin, insanın kalbinden

⁴⁶ et-Tevbe 9/6.

⁴⁷ el-Feth 48/15.

alınmasında yatmaktadır. Selb ise Allah'tan başka hiç kimsenin kâdir olamayacağı türden bir şeydir.”⁴⁸

Kur'ân'ın kelâm-ı Cebrâil olmasının Kur'ân'ın i'câzıyla ilişkili olamayacağını ileri sürenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda daha önce ifade edildiği üzere Kâdî 'Abdülcebbâr'a göre Kur'ân lafızlarını inşâ edenin Hz. Peygamber veya Cibrîl olması Kur'ân'ın mu'cize oluşuna engel değildir.⁴⁹ Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) lafızların aidiyetiyle ilgili tartışmalar bağlamında Kur'ân'ın mu'cize oluşunu ifade etmek için şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“Eğer Kur'ân, Hz Peygamber'in doğumundan önce yaratılmış olsaydı, yine de Kur'ân onun nübüvvetini kanıtlardı. Ancak bu takdirde o, daha önce onun peygamber olacağını, sonra peygamber olduğunda ise bizzat peygamber olduğunu kanıtlardı. Nitekim biz, Hz Peygamber'in doğumundan önce, onun peygamberliğine kanıt teşkil eden diğer deliller hakkında da aynı şeyi düşünürüz. Bunlar daha önceden bir işaret ve mu'cize olarak nitelendirilmez. Çünkü bunlar Hz Peygamber'in varlığından dolayı onunla ilgili olağanüstü hâdiseler olarak ifade edilmiş ve bu ancak onun peygamber olarak gönderilmesinden sonra mümkün olmuştur.”⁵⁰

Kur'ân lafızlarını ortaya koyan “*İzâ tütlâ 'aleyhi âyâtünâ kâle esâtîrû'l-evvelîn/Âyetlerimiz kendisine okunduğunda, 'öncekilerin masalları' dediler.*”⁵¹ âyetinden de açıkça anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber değil bizzat Allah'tır. Bununla birlikte denilebilir ki kelâmın, Allah'ın kadîm bir sıfatı ya da hâdis bir fiili olduğu mevzusu ile 'insanın fiili ve kelâmı' arasındaki ilişkiyi açıklamak pürüz teşkil etmektedir. Bu sorun hikâye-mahkî bağlamında tartışıldığı gibi kırâat-makrû ilişkisi sadedinde de mütâlaa edilmektedir. Mu'tezile kelâmcıları aksine Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, ilâhî kelâmın bir yerden başka bir yere intikali konusunu hikâye ile mahkî tartışması bağlamından ziyade, kırâat-makrû ilişkisi bağlamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. En genel ifadelerle onlara göre, kelâm-ı lafzî yani kırâat mahlûk; ilâhî kelâmın özü olarak adlandırdıkları kelâm-ı nefsî yani makrû' ise ezeli kelâm sayılmaktadır. Kırâat'ı, makrû'un gayrı sayan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, hikâye ile mahkîyi özdeşleştirdikleri görülmektedir. Zira kırâat'in 'makrû'un gayrı olması, hikâye'nin mahkînin aynı olması sonucunu doğurmaktadır.⁵² Dolayısıyla kırâat ve tilâvet ifadeleri dil ve lafızla ilgili bir husus iken makrû ve metlûv ise manayla ilgili bir durumdur. Bir başka ifadeyle “tilâvet” mana ile ilgili değildir, yani lafız olmadan tilâvet olmaz. Söz konusu edilen âyette Allah âyetleri, tilâvet edilen şeylerden saymış ve kendisine isnâd etmiştir. Bu durumda tilâvet edilen şeylerin Kur'ân'ın yalnız manaları değil onun elfâzı da olduğu anlaşılır.

2.3. Yedi Harf Meselesi

Tefsir tarihinde yedi harf (*el-ahrufü's-seb'a*) meselesinin tartışılmasından hareketle Kur'ân lafızlarının inşâsında Hz. Peygamber'in bir rolünün olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte bu konuda aktarılan rivâyetler bütüncül incelendiğinde, Kur'ân lafızlarının inşâsında doğrudan Hz.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiriü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 31/73-74.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/231.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/231.

⁵¹ el-Kalem 68/15.

⁵² Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, ed. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990), 2/267, 270-272; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn 'Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, ed. 'Alî Kemâl (Beyrût: Dâru İhiyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2014), 71.

Peygamber'in bir müdahalesinin olmadığı görülmektedir.⁵³ Hz. Peygamber'in yedi harf konusundaki tasarruflarının Kur'ân metninin manalarının korunmak suretiyle lafız itibariyle okunuşunda yeni Müslüman olanlara nüzûl devriyle sınırlı tanınan geçici bir ruhsat olduğu anlaşılmaktadır (*el-kirâatü bi'l-ma'nâ*). Nitekim yedi harf konusunda Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), İbn Vehb (ö. 197/813), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Tahâvî (ö. 321/933) gibi Tefsir, Fıkıh ve Hadis âlimlerinin çoğunun benimsediği görüş *el-kirâatü bi'l-ma'nâ* şeklindedir. Yani, yedi harften maksat, muhtelif kelimelerle tek bir mana ifade eden yedi vecihtir. Bir başka ifadeyle yedi harf, telaffuzları farklı, anlamları bir olan kelimelerdir (*elfâzⁱⁿ mühtelifⁱⁿ lafzühâ, müttefik^{um} ma'nâhâ*). Örneğin "gel!" anlamına gelen "أَقْبِلْ", "تَعَال", "هَلُمَّ", "عَجَلْ", "أَسْرِعْ" kelimeleri bu kabildendir.⁵⁴ Ayrıca bu ruhsatın Kur'ân'ın bütün sûrelerini ve âyetlerini kapsamadığı, aksine çok az sayıda âyetteki birtakım kelimelerin okunuşuyla ilgili olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu okuyuşlar Hz. Muhammed'in ağzından çıkmadığı için de ona nispet edilemez. Bu ruhsattan hareketle Kur'ân'ın bütünüyle lafız itibariyle kelâm-ı Muhammed olduğunun ileri sürülemeyeceği açıktır.⁵⁵

2.4. Arza/Mukâbele'nin Tarihsel Gerçekliği

Tefsir ve Hadis metinlerinde yer alan ve Cibrîl'in Ramazan aylarında her gece Hz. Muhammed'e gelerek o ana kadar nâzil olan âyet ve sûreleri karşılıklı okuma faaliyeti⁵⁶ (*arza/mukâbele*) de Kur'ân'ın mana ve mefhûmlarının Allah'a; nazım ve lafızlarının Hz. Peygamber'e isnâd etme iddiası ile çelişmektedir. Her yıl bir defa yapılan bu karşılıklı okuma işi, Hz. Peygamber'in vefat edeceği yıl (*arza-i ahîra*) iki defa olmuştu. İddia edildiği gibi Kur'ân'ın nazmı ve lafızları Hz. Peygamber'e ait olsaydı, Hz. Peygamber vefat edene kadar her yıl nâzil olan Kur'ân pasajlarını Ramazan ayında karşılıklı okumalarına gerek olmazdı. Arza veya mukâbele faaliyeti ile hâsıl olabilecek hataların önüne geçilmeye çalışılması lafızların ilâhîliğini ortaya koymaktadır.

2.5. Kavlu'r-Resûl Terkîbinin Mefhûmu

Hâkka (69/40) ve Tekvîr (81/19-20) sûrelerinde geçen "resûl" ifadesini mesnet edinmek suretiyle lafzın Cebrâil veya Hz. Muhammed'e; mananın Allah'a ait olduğunu ileri sürmenin de isabetli bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz. Öncelikle Kur'ân'da *kavlu'r-resûl* terkîbi⁵⁷, 'Kur'ân metninin

⁵³ Yedi harfe dair rivâyetlerden bazılarını burada aktarmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. (i) Buhârî ve Müslim'in İbn Abbâs'tan naklettiklerine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Cebrâil bana bir harf üzere Kur'ân'ı okuttu. Ona dönüp bunu arttırmasını istedim. Ben arttırma isteğimi yenileyip durdum. O da arttırdı. Nihayet yedi harfle tamamlandı." (bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270). (ii) Müslim'in *es-Sahih*'inde yer verdiği Übey b. Ka'b'in hadîsine göre ise Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah Cebrâil'i bana Kur'ân'ı tek bir harf üzere okumam için gönderdi. Ben de, "Ya Rabbi ümmetime kolaylaştı" şeklinde bir talepte bulundum. Bunun üzerine iki harf üzere okumam için bana Cebrâil'i gönderdi. Ben tekrar, "Ya Rabbi ümmetime kolaylaştı" şeklinde bir talepte bulundum. Bunun üzerine Allah Cebrâil'i Kur'ân'ı yedi harf üzere okumam için gönderdi." (bk. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270)

⁵⁴ Yedi harf meselesine dair detaylı mülahazalar için bk. Muhammed b. Ahmed İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 1/471-497.

⁵⁵ Tefsir geleneğinde yedi harf ile ilgili rivâyetler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/211-227; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/306-335; İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/471-497; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/130-158.

⁵⁶ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 5, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 7, "Bed'ü'l-halk", 6, "Menâkıb", 25. Ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/94.

⁵⁷ *Kavlu'r-resûl* terkîbinde yer alan "resûl" kelimesi, etimolojik olarak r-s-l kökünden türemiştir. Aynı kökten türeyen risâlet ve resûl kelimeleri, "göndermek, elçilik, mektup, mesaj" gibi anlamlara gelmektedir. Resûl ve mürsel

şeytân, kâhin veya şâir' sözü olmayıp Allah katından indirilen saygın, değerli, itibarlı, güçlü ve güvenilir bir elçi olan Cebrâil'in tebliğ ettiği bir kelâm olduğunun bildirildiği bağlamda kullanılmaktadır.⁵⁸ Buna göre *kavlu'r-resûl* terkîbi bir tür, *izâfet-i tebliğ* olup *izâfet-i inşâ* değildir. Yani elçi, sahibinin sözünü nakletmekle sözü inşâ etmiş olmaz, yalnızca Allah'ın sözünü aktarmış olur. Ancak bunu yaparken de mecâzen söz ona nispet edilebilir.

Kavlu'r-resûl izâfeti, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân'ın senedini ve şeceresini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Kur'ân'da bu terkîp iki yerde zikredilmekte ve Kur'ân bütünselliği nazar-ı itibare alındığında, Hâkka sûresinin 40. âyetinde geçen *kavlu resûlin kerîmin* terkîbinde yer alan "resûl" kelimesinden maksadın, 'Hz. Muhammed'; Tekvîr sûresinin 19. âyetinde geçen "resûl" kelimesinden maksadın, 'Cebrâil' olduğu söylenebilir. En yaygın olan bu görüşün savunucuları arasında İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Muhyissünne el-Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122), İbn 'Atiyye el-Endelüsî (öl. 541/1147), Fahrreddin er-Râzî, Şerefeddin Hüseyin b. Süleymân b. Reyân (öl. 770/1368), Cemâleddîn el-Kâsimî (1866-1914), Muhammed Tâhir b. Âşûr (1879-1973), Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942) ve Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) yer almaktadır.⁵⁹

Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ve Kâdî 'Abdülcebbar'a göre ise her iki sûredeki *kavlu'r-resûl* terkîbiyle kastedilen yalnız Cebrâil'dir.⁶⁰ Kâdî 'Abdülcebbar'a göre Allah, Kur'ân'ı Cebrâil

kelimeleri de "gönderilmiş kişi" manasındadır. İbn Manzûr'a göre "resûl" kelimesi, etimolojik olarak "develer peş peşe grup grup halinde geldiler" anlamındaki "*câeti'l İbilu rasel*" ifadesinden türetilmiştir. Buna göre "resûl" kelimesinin sözlük anlamı "kendisini gönderenin haberlerini peş peşe ulaştıran kişi" olmaktadır. Kur'ân'da r-s-l kökünden türeyen kelimeler 513 yerde geçmektedir. Kur'ân bütünlüğüne bakıldığında peygamber kelimesinin eşdeğeri olarak nebî, resûl ve mürsel kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bk. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 11/281-285. Gerek nebî, gerekse de resûl ifadeleri Kur'ân'da, "Allah'ın buyruklarını ve öğütlerini muhataplara bildirmek üzere seçtiği elçi" (bk. Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Alî Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, ed. Muhammed Siddik el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 95-96; Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/257-262.) anlamına gelmektedir.

⁵⁸ Kur'ân'da *kavlu'r-resûl* terkîbi, Hâkka (69/40-43) ve Tekvîr (81/19-25) olmak üzere iki sûrede geçmektedir. Menzioğlu Ahmed Efendi'ye (1888-1953) göre Tekvîr sûresinin 19. âyetinde Cibrîl'in "kerîm" vasfıyla nitelenmesinin sebebi, onun Allah'ın kullarına ma'rifet, hidâyet ve irşâd gibi atayanın en büyüğü ile ikrâm etmesi sebebiyledir. Bk. Ahmed Efendi Menzioğlu, *Sûre Tefsirleri*, ed. Durmuş Arslan (İstanbul: Dila Filmcilik Yayınevi, 2012), 273.

⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, ed. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 23/242, 24/163; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, ed. Safvân 'Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 353, 689; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Me'âlimü't-tenzil/Tefsiru'l-Begavî*, ed. Muhammed 'Abdullâh en-Nemr vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1993), 8/214, 349; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, ed. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/362, 444; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/117; 31/73-74; Şerefeddin Hüseyin b. Süleymân. İbn Reyân, *er-Ravdu'r-Reyyân fi es'ileti'l-Kur'ân*, ed. 'Abdulhalim b. Muhammed Nassâr es-Selefi (Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1994), 2/516-517; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, ed. Muhammed Fûâd 'Abdulbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1957), 16/5919, 6078; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 29/141, 30/154-155; Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayınevi, ts.), 8/245, 447; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005), 6/451.

⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, ed. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 4/425, 602; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 432, 452.

bünyesinde yaratmıştır. ‘Kavlü Cibrîl’in, kelâmullâh olarak ifade edilmesi, nasıl mümkün olabilir’ sorusuna şu şekilde cevap vermektedir: “*Cebrâil, kelâmı Allah’tan işittiği için kelâmı ona nispet/izâfe etmek mümkündür. Çünkü Kur’ân’ı, Cebrâil tanıtmış olup onun sayesinde bilinmiştir. Ayrıca kelâmı ortaya koyan/açığa çıkararak da bizzat Cebrâil’dir. Cebrâil olmasaydı Kur’ân bilinmeyeceği için kelâmı ona isnâd etmek câizdir. Arap dilinde buna benzer kullanım çok sayıdadır.*”⁶¹

Dâvûd-i Kayserî’ye (öl. 751/1350) göre Kur’ân-ı Kerim’de kelâmullâhın *kavlü’r-resûl* olarak elçiye nispet edilmesi, peygamberin kelâmı lafzen oluşturması değil kelâmullâhı insanlara iletmesi ve insanların kelâmı Hz. Peygamber’in ağzından duyuyor olmaları bakımından “aracı” olması yönüyledir.⁶² Buna göre *kavlü’r-resûl* terkibinde bir izâfet-i ma’neviyye (anlam boyutlu nispet) söz konusu olup bu terkibin takdiri de “*kavlun mahsûsun li-resûlin*” yani “peygambere özel bir söz” olmaktadır.⁶³ Bu bakımdan bu terkîp, “kavl”ın (sözün) bütünüyle “resûl”e ait olduğunu ihsâs ettirmektedir.

Râgıb el-İsfahânî Kur’ân’da *kavl* terimini açıklarken, *kavlü resûlin* bağlamında “şiiir” ve “hutbe”nin sânilerine nispet edildiği gibi râvile isnâdlarının mâhiyetine değinerek sözün Hz. Peygamber veya Cibrîl’e isnâd edilmesinin de aynı minvalde olduğunu ima etmektedir. Ona göre bir şiiir veya hutbe için *kavlü’r-râvi* demek doğru iken “nakledenin kendi şiiiri veya hutbesi” demek doğru değildir. Zira şiiir özel bir tarz üzere gerçekleşmiş söz türü olduğu için nakilde bulunanın bu tarzla ilgili sahipleneceği bir durumu söz konusu değildir.⁶⁴ Dolayısıyla Râgıb el-İsfahânî kelâmullâhın “nakletme” ve “aktarma” bakımından, râvi konumunda olan Hz. Peygamber ve Cibrîl’e isnâdının da bu kabilden olduğunu ihsâs ettirmektedir. Benzer bir değerlendirme Fahreddin er-Râzî ve Emîr es-San’ânî’nin (öl. 1182/1768) de ifadelerinde görülmektedir. Râzî bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “*Kur’ân’ı levh-i mahfûz’dan dercedip izhâr eden zat, Allah olduğu için kelâmullâh; gökten yere indirilen olması münasebetiyle, kelâm-ı Cebrâil; insanlara açıklayıp, ona îmâna davet ettiği ve onu peygamberliğinin delili kıldığı için de kelâm-ı Muhammed olabilir.*”⁶⁵ San’ânî’ye göre ise kelâm, mübellige, yani Cibrîl veya Hz. Muhammed’e de mecâzen isnâd edilebilir.⁶⁶

2.6. Kur’ân’ın Tercümesi Meselesi

İslâm ilim-düşünce tarihinde Ebû Hanîfe’nin (öl. 150/767) Kur’ân bağlamında lafız ve anlamı, asıl ve fer’ şeklinde bir ayrıma tabi tutması, bunların aidiyetlerinin de farklı olduğunu anlama imkânına neden olduğu düşünülebilir. Ona göre Kur’ân’ın manası asıl, lafzı fer’î bir nitelik taşıdığı için diğer dillere de nakledildiğinde “okunan şeye” Kur’ân denilebilir. Bir başka ifadeyle, Allah’ın kelâmı belirli bir dilin elfâzıyla ilgili olmayıp anlam ile ilgili bir mâhiyete sahiptir. Bu sebeple Kur’ân’ın Arapça ile ya da ondan başka dillerde ifade edilmesi arasında bir fark olmamalıdır. Ebû

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân ‘ani’l-metân*, 432, 452.

⁶² Şerefüddin Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed Kayserî, “Keşfu’l-hicâb ‘an kelâmi rabbi’l-erbâb”, *Mecmû’atu resâil ma’rifîyye: Resâilü’l-Kayserî*, ed. ‘Âsım b. İbrâhîm el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkavî (Beyrût: Books Publisher, 2015), 25. Dâvûd-i Kayserî’nin Kur’ân vahyi anlayışına dair detaylı mülâhazalar için bk. Hasan Şahin, “Davud el Kayserî’ye Göre Allah’ın Kelamı”, *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 30-43.

⁶³ Necdet Çağır, *İlahi Kelâmın Tabiatı [Sözden Yazıya]* (İstanbul: İnsan Yayınevi, 2003), 71.

⁶⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 689.

⁶⁵ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30/117.

⁶⁶ Ebû İbrâhîm ‘İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-‘Alellâh İsmâ’îl Emîr es-San’ânî, *el-İzâh ve’l-beyân fî tahkîki ‘ibârâti kasasî’l-Kur’ân*, ed. ‘Abdüvehhab Lutf Deylemî (San’â: Mektebetü’l-İrşâd, 1992), 31-33.

Hanîfe bu görüşünü temellendirmek için Allah'ın Kur'ân'da yaptığı nakillere atıfta bulunmaktadır. Ona göre "mana" esas olduğu için Allah diğer peygamberlerin kavimleri ile olan diyalogları ve duaları olmak üzere iktibâsta bulunduğu her şeyi Arapça'ya aktarmıştır. Dolayısıyla Allah'ın önceki ümmetlerden iktibâsta bulunurken ifadeleri Arapça'ya aktardığı gibi Kur'ân'ın da Arap dili dışına nakledilmesi câizdir.⁶⁷ Buna göre Ebû Hanîfe, namaz esnasında Kur'ân'ın Farsça gibi Arapça dışında başka bir dile tercüme edilmesine cevâz verirken, Kur'ân'ın lafız itibariyle değıl lafızların delâlet ettiğı mana itibariyle kelâmullâh olduğuna hükmetmiştir.⁶⁸

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (öl. 483/1090) *el-Mebsût* adlı hacimli eserinde, 'namazda Tevrât, İncil veya Zebûr'dan pasajların okunmasının, namazın sıhhatini ifsâd edip etmediğı' konusunda Ebû Hanîfe'den iktibâsta bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân, mana itibariyle önceki kutsal kitaplarda bulunması nedeniyle Kur'ân'a muvâfık olan pasajları namazda okumak, namazı fâsid kılmaz. Bununla birlikte namazda Kur'ân dışı pasajlar okunduğunda ve okunanlar Kur'ân'a muhâlif olan pasajlardan ise namaz sahîh olmaz. Kur'ân'ı Farsça veya diğer dillerden herhangi biriyle kırâat etmek câiz olduğuna göre Kur'ân'a muvâfık pasajların, Süryanice ya da İbranice olan manalarını namazda okumakta da bir beis olmamalıdır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân'ın i'câzı, nazımla/lafızla değıl, mana ile ilgilidir. Onun bu yaklaşımına göre de Kur'ân'ın tehadîsi lafızla değıl nazmın manasıyla olmaktadır.⁶⁹

Burhâneddin el-Merginânî (öl. 593/1197) ve Bedreddîn el-'Aynî'nin (öl. 855/1451) belirttiklerine göre Ebû Hanîfe'nin bu konuda temel dayanağı, "Ve innehu lefi zübürî'l-evvelîn/Onun (ana içeriğı) öncekilerin kitaplarında mevcuttur."⁷⁰ ve "İnne hâzâ lefi's-suhûfi'l-ûlâ suhûfi İbrâhîme ve Mûsâ/Süphefiz bu, ilk sahifelerde de geçmektedir. Yani, İbrâhîm'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde..."⁷¹ âyetleridir. Söz konusu âyetlerde Kur'ân'ın bir kısmının veya çoğunun daha önceki kitaplarda mevcûd olduğu haber verilmektedir. Kur'ân'ın o sahifelerde Arapça lafızlarla mevcûd olmadığı herkesin malumudur. Kur'ân'ın dili Arapça olmasına rağmen önceki nesillere nâzil olan kitapların dili Arapça değıldir. Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulan bu formülasyona göre geçmiş peygamberlerin kitaplarındaki ifadeler Arapça olmadıkları halde, söz konusu âyetlerde onlara "Kur'ân" denilmiştir. Bir başka ifadeyle Hz. Mûsâ'ya nâzil olan Tevrât, lafız itibariyle Arapça olmadığı halde buna Kur'ân denilmektedir. Benzer şekilde Hz. İsâ'ya nâzil olan İncil ve Hz. Dâvûd'a indirilen Zebûr Arapça olmadıkları halde bu metinler, Kur'ân olarak adlandırılmıştır. Bu da demektir ki Kur'ân, lâfızlardan çok, lâfızların ihtiva ettiğı "mana"lardır. Bu sebeple kişi, Kur'ân'dan hiçbir şey bilemediğı zaman onu, Farsça olarak okuyabilir. Zira mana, dillerin değışmesiyle değışmez.⁷² Ebû

⁶⁷ Ebû Hafs Sirâciiddîn 'Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih fi şerhi'l-Câmi'i's-Sahih* (Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 33/543-544.

⁶⁸ 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i' fi tertibi's-serâ'i'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/527-528.

⁶⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1989), 1/37, 234.

⁷⁰ eş-Şu'arâ 26/196.

⁷¹ el-A'lâ 87/18-19.

⁷² Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdîcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, ed. Na'im Eşref Nûr Ahmed (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye, 1997), 1/312-313; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed 'Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, ed. 'Abdullâh Muhammed Mahmûd 'Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 6/29.

Hanîfe'ye isnâd edilen bu yaklaşıma göre Fâtîha ile başlayıp Nâs ile biten iki kapak arasındaki lafızların ifade ettiği manalara “Kur’ân” denilmektedir. Dolayısıyla “Kur’ân” olarak isimlendirilen şey, lafızlar veya nazım değil manalardır.

Ebû Hanîfe'nin söz konusu fetvâsında istidlâlde bulunduğu “*Ve innehu lefi zübürî'l-evvelîn/Kaldı ki o, öncekilerin kitaplarında da mevcuttur.*”⁷³; “*Hâzâ lefi's-suhûfi'l-ûlâ suhûf-i İbrâhime ve Mûsâ/Şüphesiz bu, ilk sahifelerde de geçmektedir. Yani İbrâhim'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde...*”⁷⁴ âyetlere göre Kur’ân'ın ana umdelerinin Kur’ân öncesi nâzil olan kitaplarda da bulunduğu bilgisi yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu âyetleri mesnet edinerek Kur’ân vahyinin Hz. Peygamber'e mana olarak nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in bunu kendi lafız ve kalıplarına döktüğünü ileri sürmek, isabetli bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Zira Kur’ân Hz. Muhammed'e de bir beşer olması cihetiyle tehaddîde bulunmaktadır. Kur’ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi⁷⁵ dikkate alındığında çok sayıda pasajda aktarım, mesafe, astlık ve üstlük bildiren “ey nebî!”, “ey Resûl!”, “sana vahy ediyoruz”, “seni gönderdik”, “bunu tebliğ et”, “bunu oku”, “de ki”, “şunu yapma”, “sana soracaklar”, “onlara cevap ver” gibi öğretici üslûplarının olması, Hz. Muhammed'in vahyin oluşumuna bir etkisinin ve bir beşerden öte bir işleve sahip olmadığını göstermektedir.⁷⁶

Ebû Hanîfe söz konusu fetvâsında Kur’ân lafızlarının inşâsında ne Hz. Peygamber'in ne de Cebrâil'in rol oynadığına değinmemekle birlikte lafızla anlamı asıl ve fer' olarak ayırması Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusunda farklı ihtimallerin ortaya konulmasına neden olmuş olabilir. Bununla birlikte böylesi bir ayrımın yaygın olarak kabul edilen bir anlayış olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla lafızla anlamın özdeşleştirilmesi gerektiğini ve bu ikilinin öznesini birbirinden ayrılmaz kılan çok sayıda âlimin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Muhammed ‘Abdülazîm ez-Zürkânî'nin (öl. 1367/1948) isimlerine yer verilebilir. İbn Teymiyye'nin kelâmullâhı tanımlarken lafız ile anlamı özdeşleştirdiği ve bu çerçevede Kur’ân'ın anlamdan ibaret olduğu görüşleri eleştirdiği anlaşılmaktadır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

“Kur’ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu konusunda bütün müslümanlar ittifak etmiştir. *Kelâmullâh* ifadesi ise yalnızca Kur’ân'ın manasını değil nazımını da kapsamaktadır. Mana Allah'a, nazım başka varlıklara isnâd edilemez. Arapça nâzil olan kelâmın Allah'a ait olduğu müsellemler olduğuna göre Arapça nazımın mahlûk olduğu söylenemez. Hâsılı Allah'ın kelâmı hiçbir şekilde yaratılmış değildir. ‘Kur’ân’ kelimesi, hem manaları hem de lafızları kapsamaktadır. Bunların toplamı Allah'ın sözü olup müslümanların icmâsına göre Allah'tan başkasına ait değildir. Kur’ân'ın kelâm-ı Cebrâil'in veya kelâm-ı Muhammed'in yahut başka bir yaratılmış varlığın sözü olduğunu ileri sürmek küfürdür. Müslüman âlimlerden kimse de böyle bir iddiayı ileri sürmemiştir. Hz. Peygamber Kur’ân'ın hem lafız hem de manasını tebliğ etmiş olup kendisine yalnızca mana indirilmiş değildir.”⁷⁷

⁷³ eş-Şu'arâ 26/196.

⁷⁴ el-A'lâ 87/18-19.

⁷⁵ Kur’ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasına dair mülahazalar için bk. Halis Albayrak, *Kur’ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur’ân'ın Kur’ân'la Tefsiri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011), 43-92.

⁷⁶ en-Nisâ 4/113; Yûnus 10/15-16; el-İsrâ 17/88; el-'Ankebût 29/47-49; eş-Şûrâ 42/52-53.

⁷⁷ Ebû'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecciddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, ed. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Mücemma'ül-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, 2004), 6/534; 12/535-538, 555-556.

Zürkânî'ye göre ise Cebrâil'in Hz. Peygamber'e indirdiği, Fâtîha'dan başlayıp Nâs sûresiyle sona eren ve mu'cizevi lafızlardan ibaret olan Kur'ân, yalnızca Allah'ın sözüdür. Ona göre bu lafızların inşasında ve tertibinde ne Cebrâil'in ne de Hz. Peygamber'in bir rolü bulunmaktadır. Ona göre hem (i) 'Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın manalarını indirdiği ve onun da bunları Arap diliyle ifade ettiği' görüşü hem de (ii) 'Kur'ân lafızlarının Cebrâil'e ait olduğunu ve Allah'ın ona sadece manayı vahyettiği' telakkisi Kur'ân'a, sahîh hadîslere ve icmâ'ya aykırıdır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Bu görüşlerin, Müslümanların kitaplarına hile ile sokuşturulmuş olduğuna inanmaktayım. Eğer (Kur'ân) laf(ı)z(lar)ı Hz. Peygamber'e veya melek Cebrâil'e ait olsaydı, Kur'ân mu'cize olabilir miydi? Onun lafızları Allah'a ait olmasaydı, O'na nispet edilmesi doğru olur muydu?"⁷⁸ Lafız ve mananın her ikisini Kur'ân'ın mâhiyet-i şer'iyyesinin iki rûknü kabul etme konusunda 'Abdullâh Dirâz (1894-1958) ve Yusuf Ziyaeddin Ersal (1879-1961) da Zürkânî ile aynı kanaati taşımakta ve bu konuda benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁷⁹

Sonuç

İslâm ilim-düşünce geleneğinde Kur'ân metninin bir bütün olarak lafız ve mana ile birlikte Allah'a ait olduğu telakkisi, hâkim ve râcih yaklaşımdır. Bununla birlikte Süfyân es-Sevrî, Cüveynî, Kâdî 'Abdülcebâr, Gazzâlî ve Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî gibi klasik dönem âlimlerin, Fazlurrahman ve Süleyman Ateş gibi modern dönem zevâtın ifadelerinde bu görüşün aksi yönünde birtakım izâhatın bulunduğu müşâhede edilmektedir. Kur'ân'ın mana yönüyle Allah'a ait olduğu konusunda ise ilim adamları arasında herhangi bir ihtilâfın bulunmadığı görülmektedir. Temel ihtilâf Kur'ân lafızlarının Allah'a mı Cebrâil'e mi yoksa Hz. Muhammed'e mi ait olduğu hususudur. Kanaatimize göre Kur'ân lafızları âyet veya âyet parçacıkları gibi eczâ yönüyle değil de Hz. Muhammed'in ağzından çıktığı haliyle Allah'a aittir. İki kapak arasında toplanan ve Mushaf olarak isimlendirilen, yani bir kitap haline getirilmiş yönüyle Kur'ân nazmı, Hz. Peygamber'den duyulduğu ve yazıldığı şekliyle tekrar sahifelere kaydedildiği için hem lafız hem de mana yönüyle Allah'a ait olmalıdır. Mananın Allah'a; lafzın Hz. Peygamber veya Cebrâil'e ait olduğu telakkisi, Kur'ân'ın bütünlüğüne, tefsir ilmi verilerine ve çeşitli merviyâyâta uymamaktadır. Esasında lafız-mana ayrımı üzerinden bir vahiy anlayışını bina etmenin İslam ilim-fikir tarihinin başlangıç zamanlarında aslî bir mesele olmadığı görülmektedir.

Son tahlilde denilebilir ki, Kur'ân'ın lafız ve mana olarak kelâmullâh olması, Kur'ân'ın en temel hâssalarından ve erkânından biridir. Dolayısıyla lafız/nazım ve mana birbirinin lâzım-ı gayrı müfârıkı durumundadır. Bir başka ifadeyle ne lafzın ne de mananın müstakil bir değeri vardır. Bununla birlikte lafız ve anlam bütünlüğüyle Kur'ân'ın, levh-i mahfûzda Allah'ın izhâr buyurduğu şekilde olması cihetiyle *kelâmullâh*, levh-i mahfûzdan semâya ve semâdan yeryüzüne indirmesi cihetiyle mecâzen *kelâm-ı Cibrîl* ve insanlığa tebliğ etmesi ve onlara hitaben okuması cihetiyle de yine mecâzen *kelâm-ı Muhammed* olduğunu ifade etmek mümkündür.

⁷⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/43-44.

⁷⁹ Muhammed 'Abdullâh Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtun cedîdetün fî'l-Kur'ân* (Devha: Dâru's-Sekâfe, 1405), 19-23; Mustafa Bektaşoğlu, *Düzceli Âlim Yusuf Ziyaeddin Ersal: Hayatı Ve Eserleri* (Ankara: İmaj A.Ş., 2005), 93-94.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullâh Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. 'Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- 'Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. ed. 'Abdullâh Muhammed Mahmûd 'Ömer. 35 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*. ed. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsiru'l-Begavî*. ed. Muhammed 'Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1993.
- Bektaşoğlu, Mustafa. *Düzceli Âlim Yusuf Ziyaeddin Ersal: Hayatı Ve Eserleri*. Ankara: İmaj A.Ş., 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâ'îl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn 'Abdülmelik b. Yûsuf. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-'itikâd*. ed. Ahmed 'Abdurrahim es-Sâyic - Tevfik 'Alî Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Çağlı, Necdet. *İlahi Kelâmın Tabiatı [Sözden Yazıya]*. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2003.
- Çelik, Ömer. *Kur'an'ın Muhatapları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Demir, Abdulalim. "İmâmiyye Şîası Rivâyet Kaynaklarına Göre İmâmların Masumluluğu Meselesi". *İslam Düşüncesi Araştırmaları III -Yaşadığımız Çağ*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Dirâz, Muhammed 'Abdullâh. *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtun cedîdetün fi'l-Kur'ân*. Devha: Dâru's-Sekâfe, 1405.
- Diyârbekrî, el-Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaa-i 'Osman 'Abdurrâzık, 1302.
- Duman, Zeki. *Hakk'tan Halka Kelâmullâh (Levh-i Mahfûz'dan Mushaf-ı Şerif'e)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2016.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: OTTO Yayınevi, 2013.

- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınevi, ts.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm 'İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-'Alellâh İsmâ'îl. *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*. ed. 'Abdüvehhab Lutf Deylemî. San'â: Mektebetü'l-İrşâd, 1992.
- Ergin, Mehmet Beşir. *Dürzilikte Kur'ân Tasavvuru ve Tefsîr Yöntemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. ed. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2018.
- Fazlurrahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. London: University of Chicago Press, 1984.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Me'ârifü'l-'akliyye*. ed. 'Abdulkerim el-'Osmân. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1963.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.
- İbn 'Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. ed. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm: müsened 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*. ed. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Reyyân, Şerefuddîn Hüseyin b. Süleymân. *er-Ravdu'r-Reyyân fî es'ileti'l-Kur'ân*. ed. 'Abdulhalim b. Muhammed Nassâr es-Selefi. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u Fetâvâ*. ed. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim. 37 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 2004.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. ed. Ahmed Şemsuddin. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafı Sirâcüddîn 'Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *et-Tavzîh fî şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. 36 Cilt. Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. ed. Safvân 'Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. ed. Emîn el-Hûlî. Kâhire: eş-Şirketü'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1960.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.
- Kâsânî, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım. *Mehâsinü't-te'vîl*. ed. Muhammed Fûâd 'Abdulbâkî. 17 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. 'Abdullâh. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınevi, 2014.
- Kayserî, Şerefüddin Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed. "Keşfu'l-hicâb 'an kelâmi rabbi'l-erbâb". *Mecmû'atu resâil ma'rifiyye: Resâilü'l-Kayserî*. ed. 'Âsım b. İbrâhîm el-Keyyali el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkavî. Beyrût: Books Publisher, 2015.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*. ed. Ahmed Vanhoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Menzioglu, Ahmed Efendi. *Sûre Tefsirleri*. ed. Durmuş Arslan. İstanbul: Dila Filmcilik Yayınevi, 2012.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. ed. Na'im Eşref Nûr Ahmed. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye, 1997.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. ed. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbü'l-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1989.

Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Alî. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. ed. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.

Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğın Sesi*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2013.

Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*. ed. 'Abdullatif Hasan 'Abdurrahmân. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.

Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, ts.

Şahin, Hasan. "Davud el Kayseri'ye Göre Allah'ın Kelamı". *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 30-43.

Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib 'Abdülvehhâb b. Ahmed b. 'Alî el-Mısrî. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fi beyâni 'akâidi'l-ekâbir*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. ed. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn 'Ömer. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. ed. 'Alî Kemâl. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1984.

Zürkânî, Muhammed 'Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Fevâz Ahmed Zemrelî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.



Kādî Abdülcebâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri

The Role of Language in Qādî 'Abd al- Jabbâr's Thought

Mesut ERZİ

Dr., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hakkari/Türkiye
PhD., Hakkari University, Faculty of Theology, Hakkari/Türkiye

erzi.mesutt@gmail.com | orcid.org/0000-0001-5222-6392 | ror.org/00nddb461

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

31 Ocak 2022

Kabul Tarihi

18 Mayıs 2022

Yayın Tarihi

30 Haziran 2022

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 (Mesut Erzi).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

31 January 2022

Date Accepted

18 May 2022

Date Published

30 June 2022

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 (Mesut Erzi).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Erzi, Mesut. “Kādî Abdülcebâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 369-397. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1065833> ”

Öz

Kādî Abdülcebbar'ın düşünce dünyası incelendiğinde bunun, Tanrı'nın insanı sorumlu kılabilmesinin imkânı üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Eş deyişle o, teklif merkezli inşa edilen bir düşünce evreni ve düzenine sahiptir. Bu yüzden de onun *usûlü'd-dîn* şeklinde adlandırıldığı düşüncesinin içeriğini insanın sorumlulukları oluşturmaktadır. İnsanın bu sorumlulukları ise akıl yoluyla kendisine bildirilen yükümlülükler anlamında *akliyyât* ve akıl tarafından tayin edilmesinin olanak dışı olmasından ötürü ancak vahyin gönderilmesiyle mesul tutulacağı hususlar mânâsında *nübüvvât* (*sem'îyyât*) olmak üzere iki temel başlık altında toplanmaktadır. *Akliyyât*, akıldan teklif sahasını; *nübüvvât* ise sem'î (*şer'î*) teklif alanını tanımlar. *Akliyyât*'ın kapsamında tevhid ile adalet ilkeleri ve bu ilkelerle bağlantılı mevzular bulunmaktadır. Teklifin bu kısmında Kādî Abdülcebbar'ın sistemi tamamen akıl tarafından kurulmaktadır. Öyle ki akıl hem öğrenmekle mükellef olduğu ilimleri öğrenir hem de yapması gereken amelleri tespit eder. Bu nedenle Kādî'ye ait sistemde bu noktaya kadar vahye gereksinim duyulmamaktadır. *Nübüvvât*'ın içeriğini oluşturan sem'î teklif ise akıldan teklifle yükümlü tutulan şeylerin yapılmasından sonra söz konusu olup sisteme dahil olmaktadır. Öyle ki sem'î teklif, akıldan teklifin dışında kalan ve ancak sem'î (vahiy) vasıtasıyla bilinebilen hususlara ihtiyaç duyulduğunda gündeme gelmektedir. Adı geçen bu hususlara örnek vermek gerekirse zinanın ahlaki çöküntüye sebep olduğu bilgisi, namaz ve oruç gibi şer'î ibadetlerle maslahatlar zikredilebilir. Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesinin içeriğini oluşturan söz konusu *akliyyât* ve *nübüvvât* (*sem'îyyât*) ispat edilmesi, temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesi amacıyla üç farklı delil türünün kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bunlar sırasıyla *aklî*, *sem'î* ve *lugavî* (dil) delillerdir. Bu delillerden her birinin kendine ait, yetkili tek mercii addedildiği bir etkinlik alanı bulunmaktadır. Nitekim *akliyyât* bahislerinde akıldan delil, şer'îyyât meselelerinde sem'î delil ve dil mevzularında da *lugavî* delil esas alınmaktadır. Bu araştırma *lugavî* delilin, yani dilin Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesinde söz sahibi kabul edildiği alanı detaylandırıp kapsamlı hale getirmeyi hedeflemektedir. Eş deyişle bu makalede telif edici rol oynayan etken, dilin bir istidlâl yöntemi olarak Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesindeki yerinin ve etki sahasının ne ölçüde olduğu sorusunun en yalın cevapla açıklanıp ortaya konulmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Kādî Abdülcebbar, Düşünce, Dil, Akıl, Teklif.

Abstract

The thought system of Qādî 'Abd al-Jabbâr, who is a productive intellectual worker in the Mu'tazilî school, is established on the contingency (*imkân*) of obligation (*taklîf*) of the God upon people. In other words he has a universe and order of thought which is built around the term obligation. Therefore, the content of Qādî's aforementioned thought which has a very significant place in Mu'tazilî thought is constituted of responsibilities of human beings. These responsibilities of the human beings are gathered under the title of rational ones (*aqliyyât*) in terms of being held responsible by reason and the title *sem'îyyât* which covers the things that fall under the category of responsibilities that can be only known by revelation (*wahy*) due to the impossibility of being assigned by the sole reason. In short, *aqliyyât* corresponds to the rational field of obligation whereas *sem'îyyât* corresponds to the legal (*shar'î*) field of responsibility. The responsibilities under the title *aqliyyât* are such as tawhîd, justice, and other non-primary premises that serve as instruments for comprehending these two terms. The content of *sem'îyyât*, on the other hand, is constituted of the issues that fall outside of the rational obligation (*taklîf al-aqlî*) and can only be known by means of sam' (revelation) such as the knowledge that adultery leads to moral corruption or the knowledge of juristic worships. We can observe that Qādî 'Abd al-Jabbâr, did make use of three different kinds of proofs in order to prove, found, and justify the aforementioned issues which lay the foundations for his thought. These are rational (*aqlî*), revelational (*sem'î*) and linguistic (*lugawî*) proofs, respectively. For each of these kinds of proofs there is an idiosyncratic domain of coverage on which that kind of proof is considered as the unique authority. This research aims to elaborate the domain the only authority of which is the linguistic proofs and also aims to render it comprehensive. So to speak, the motivating factor of this research is to clarify the question of to what extent the language plays a role in Qādî's thought and its domain of influence in the simplest way.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Qādî 'Abd al-Jabbâr, Thought, Language, Reason, Obligation.

Giriş*

Belirli ve tikel bir konunun bir düşünce sisteminin bütününe içerisindeki yerini saptayabilmek, öncelikle o sistemin temel mevzularına ve bunların uzantılarına yönelik sahip olunan genel düzeyde bir bilgi birikimi gerektirmektedir. Kādî Abdülcebâr'ın düşünce sisteminde dil gibi spesifik bir başlığın ele alınması, dile getirilen söz konusu gerçekliğe binaen evvelâ onun sisteminin tümüne yönelik ana hatlarıyla bir inceleme ihtiyacı doğurmaktadır. Bu nedenle bu araştırmada öncelikle Kādî'nin düşünce sistemi, temel bölümler şeklinde tasnife tâbi tutulmaktadır. Bu tasnif, sistemin zemininde teklifin bulunduğu kabulü üzerinden inşa edilir. O yüzden *usûlü'd-dîn* şeklinde tanımlanan Kādî'ye ait düşünce sistemi, Allah tarafından insana yüklenen tüm sorumluluklar anlamındaki *teklif* üzerinden ilk olarak iki ana bölüme taksim edilmektedir. Bu bölümlerden biri, Allah'ın insana sadece akıl verdiği için onu kendileriyle yükümlü kıldığı hususlardan müteşekkildir. Adı geçen bu yükümlülükler aklî teklifin içeriğini oluşturan ve akılla bilindiği kabul edilen şeyler mânâsında *akliyyât* diye adlandırılır. Diğer bölümün içeriğini ise insan aklının "*benim bilemediğim ama benim için maslahat barındıran hususların olabileceği*" şeklindeki itirafının¹ sonucu olarak ancak vahiy yoluyla öğrenilen mükellefiyetler doldurmaktadır. Bunlara da *nübüvvât* (sem'iyât) denilir.

İşte "*Kādî Abdülcebâr'ın düşüncesinde dilin yeri*" başlığını taşıyan bu çalışma, adı geçen temel bölümler olan *akliyyât* ve *nübüvvât* başta olmak üzere bunların uzantıları sayılan diğer konuların bütünlüğü bağlamında dilin yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu yapılırken Kādî'nin sisteminde kullanılan bir delil olması hasebiyle dilin sistemdeki kullanım alanının kesinleştirilebilmesi adına onunla birlikte Kādî'nin sisteminde kullanılan diğer delillerin kullanım sahalarıyla delâlet dayanaklarını da değinilir. Bunun yanı sıra dilin, sistemde kullanılan diğer delillere karşı konumu, yani akıl ve sem' karşısındaki durumu da netleştirilmeye çalışılmaktadır. Bütün bunların nihayetinde ise bir delil olarak dilin gücü ve deliller arası güç odaklı ilişkiler incelenerek dilin sistemdeki yerinin objektif bir tarzda tespit edilmesine gayret gösterilmiştir.

Hedeflenen söz konusu amaca ulaşmaya çalışırken temel kaynak kabul edilip kullanılan eserler, elbette öncelikle sistemin sahibi Kādî Abdülcebâr tarafından kaleme alınanlardır. Bu bağlamda ilk ve en temel ana kaynak Kādî'nin sistemini geniş şekilde sunan *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl* adlı eserdir. Diğer önemli bir kaynak ise üç ciltlik *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf* adlı kitaptır. Bu nedenle bahse konu iki esere çalışma boyunca sık sık başvurulur. Bununla beraber konunun gerekli kıldığı ölçüde Kādî'nin diğer eserlerine de yer yer atıflar yapılır. Bir araştırmamanın ikinci en önemli kaynağı olan, araştırma konusuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalardan da istifade etmek gerektiği bilinciyle bu araştırmadan önce yapılan tez, kitap ve makale türü çalışmalardan da istifade edilmiştir. Bu anlamda yeri gelip bağlamı oluştuğunda ilgili ikinci literatüre gidilmekte ve araştırmacıların fikirleriyle yaklaşımlarından yararlanılmaktadır. Takip edilen bu yöntemle bundan önce çeşitli çalışmaların dilin Kādî'nin düşüncesindeki durumuyla ilgili vardıkları

* Bu makale Prof. Dr. Hülya Alper danışmanlığında hazırladığım *Kādî Abdülcebâr'da Akıl ve Dil* (İstanbul: MÜSBE, 2022) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Bunun için bk. Kādî Abdülcebâr, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. Jan Peters (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1999), 3/418.

birtakım sonuçların değerlendirilmesi hedefledir. Ardından değerlendirmeye alınan adı geçen sonuçlarla birlikte konunun tüm boyutlarıyla gözler önüne serilmesine çaba gösterilir.

1. Dilin Yerinin Tespit Zemini: Teklif ve Bildirimi/İ'lâmı

Kādî Abdülcebâr teklifi, ilâhî bir nizam olarak dinin, mükellef tutulan insandan yapılmasını veya uzak durup kaçınılmasını istediği tüm hususlar anlamında geniş yelpazeli bir şemsiye kavram şeklinde tasavvur etmektedir. Diğer bir ifadeyle, kelâm ilminin de içerisinde bulunduğu ilâhî bir sistem olarak din, Kādî Abdülcebâr tarafından teklif merkezli temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle onun düşünce dünyasının giriş katının teklif olduğu söylenebilir. Teklif, Kādî tarafından hakikati, mükellef tutanın (*mükellif*) sıfatları, mükellef tutulacak olan kişinin durumu ve bu mükellefiyetinin hasen sayılmasının şartları, yapmak veya uzak durmak şeklinde teklifin iliştiği hükümler ve teklifin faydası gibi farklı açılardan konu edinilmektedir.²

Kādî, kelâm ilminin içeriğini oluşturan mevzuların da dahil olduğu din olgusunu bir bütün olarak teklif üzerinden açıklar. Bu durum aynı zamanda usûlü'd-dînin teklif teorisi bağlamında bir düzene oturtulması anlamına gelmektedir. Şöyle ki teklif, hakikatının ne olduğu bakımından ele alındığında teklif edilmesinin bildirilmesi (*i'lâm*) zarurî tarzda veya aklî delâletin tayini şeklinde olan *akliyyât* ve *nübüvvâtın* (sem'iyâtın) tümünü kapsar. Teklifin bu açıdan kapsam alanı, *akliyyât* ve *sem'iyâtla* birlikte şer'î emir yoluyla bildirilen mükellefiyetleri de (*şer'iyât*) içerecek genişliktedir.³ Teklifin bir tarafı olarak mükellef sayanın (*mükellif*) sıfatları işlendiği vakit ise *tevhid* ve *adaletle* ilgili bütün detaylar buraya dahil edilmektedir. Zira ancak tevhid ve adaletle birlikte teklifin hasen oluşu kanıtlanabilmekte ve mükafatlara dair güvence sağlanabilmektedir. Bu yüzden de yararlı işlere yönelik mükafatın şüphe götürmeyecek kesinlikte vuku bulacağı, teklifin hasen biçimde oluştuğunun bilinmesi ve bunların sonucunda da mükellefi itaate yönlendirecek *devâilerin*⁴ (güdü, motiv) husule gelmesi bakımından Allah'ın hikmetinin, tevhid ve adalet

² Teklifin bütün bu açılardan ele alınmasının nedenini Kādî şöyle açıklamaktadır: "Zira hakikatının ne olduğundan başka mükellef tutan biri ile mükellef tutulacak kişinin bulunması teklifin gerekliliğindedir. Teklifin tarafları olan *mükellif* ve *mükellefin* yanı sıra, teklif edicinin, mükellef sayılacak kişiye yüklediği fiillerin ve bu fiillerle mükellef sayılmanın faydasının da bilinmesi teklif için olmazsa olmaz şartlardandır". Teklifin kavramsal çerçevesi için bk. Kādî Abdülcebâr, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif*, nşr. Daniel Gimaret- J. J. Hoube (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 2/169.

³ Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, 2/169.

⁴ *Devâî* (*dâî*) denilen şey, bir fiilde fayda veya zararın olabileceğine yönelik ilim, itikad veya zan şeklindeki bilgimizdir. Bu bilgimiz, bir fiili yapıp yapmayacağımızı etkilemektedir. Bir yemekte zehir olduğunu bildiğimizde onu yemekten geri durmamız, zehirin olmadığından emin olduğumuzda ise gönül rahatlığıyla yememiz devâî yoluyla gerçekleşen eylemlerimize örnek olarak verilebilir. Devâînin tespit edilmesinin yolu, onun kişiye bir şeyi yapmayı veya o şeyden vazgeçip başkasını gerçekleştirmeyi câiz ve mümkün kılmasının gözlemlenmesi şeklindedir. Böylece kişi, kendisinde bulunan devâîlerden dolayı eylemlerden birini terk edip diğerini tercih etmektedir. Devâîlerle ilgili dikkat edilmesi gereken husus, devâînin kudret olmadığıdır. Zira şayet devâîlerle birlikte kudret bulunmayacak olsa fiilin vuku bulması geçerlilik kazanmaz. Kudret bulunduğu takdirde ise fiilin meydana gelmesi geçerlilik kazanır. Bu nedenle de fiilin vukuunu mümkün ve sahih kılanın devâîler değil, kudret sıfatı olduğu öne sürülmekte ve bunun devâîlerin dahilyle gerçekleşebileceği şeklindeki tez reddedilmektedir. Devâîlerle ilgili belirtilmeden geçilmemesi gereken hususlardan biri de onların fiili zorunlu kılmayıp sadece kudret sahibi kişinin, bir fiili diğerine tercih edebilmesi sonucunu doğurduklarıdır. Başka bir ifadeyle fâilin, fiilin hasen olduğuna yönelik bilgisi, onun mutlaka ve zorunlu bir biçimde o fiili işleyeceği anlamına gelmemektedir. Aksine devâînin gerektirdiği şey, fâilin, söz konusu bilgisinden dolayı fiili tercih ettiği ve bu nedenle de onun fiili tercih etmesinin hasen olduğu hususudur. Bu yüzden de devâînin, fiili zorunlu kıldığı değil, fâilin, o fiili tercih etmesini diğer fiilerden daha evlâ kıldığı söylenebilir.

temelinde “teklif” kavramıyla birlikte işlenmesi zorunluluk arz ettiğinden bu başlık altına alınmaktadır.⁵

Teklifin bir diğer tarafı olan *mükellef* söz konusu olduğunda ise akıl sahibi canlı sıfatıyla mükellef sayılacak insanın mahiyetinin ne olduğu ve ona sorumluluk yüklemenin hasen kabul edilebilmesinin şartları gündeme gelir. Bu şartlar *akıl*, *kudret* ve *lutuftur*.⁶ Lutuftan söz açılınca *elem*lere dair bahis de işlenir. Yine lutufla bağlantılı şekilde vâcip mi yoksa tafaddül türünden mi kabul edileceği açısından *aslah* tartışması mevzubahis olur. Aslah olanın vâcip olmadığı sonucuna varılınca yüce Allah’ın teklifle insanlara nimette bulunduğu mevzusu ele alınır. İtaate sevk eden ve mâsiyetten uzaklaştıran etmenler olarak *rağbet* ve *haşyetin* ancak *va’d* ve *va’id* ilkesiyle sabit olabilmesi cihetiyle bu ilkenin teklifle alakası kurulur. Bu nedenle bahse konu ilke burada tartışılıp incelenir. Mükellefin sıfatları ve onun yükümlü kılınmasının hasen olmasının şartları bağlamında *temkin* ve *lutuf* kabilinden olması itibariyle *bi’set* (peygamberlikle görevlendirme) de burada konumlanır. Kezâ *bi’set* sonucunda peygamberlerin getirdikleri şeriatlar da bu başlık altında yerini alır.⁷

Yapılması veya uzak durulması yollarından biriyle teklifin iliştiği hükümler hakkında konuşulduğu vakit, *akıl* veya *sem’* vasıtasıyla bilinen *vâcip*, *hasen* ve *kabihin* bütün türleri ihata edilip ele alınır. Bu bağlamda *sem’* iyyâtla ilişkili olan başlıklardan biri de *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* ilkesine dair bahislerdir. Bu ilke kendi içinde farklı alt dallara ayrılmakta ve *imâmet* meselesi bu dallardan birini oluşturmaktadır. Teklifin bu anlamda iliştiği diğer hükümler ise *akitler*, *ibadetler* vb. *şer’î hükümler*den (*şer’iyyât*) oluşmaktadır. Söz konusu *şer’î* ahkam, *Kur’ân*, *sünnet* ve bu ikisinden istinbat edilen *şer’î deliller* olmaksızın bilinemeyeceğine göre mükellefin yükümlü olduğu şeyleri yerine getirebilmesi için bunları da bilmesi gerektiği söylenir. *Usulü fıkıhın*, *şer’î delillerin tertibine dair bir ilim dalı* olması münasebetiyle sisteme bu noktada dahil edildiği görülür.⁸

Devâilerle ilgili açıklanması gereken bir diğer husus ise onların, diri olan bütüne (cümletü'l-hayy), yani fâile mahsus olduklarında onun haline tesir etmeleri ve tercih edeceği seçeneklerinde etkili olmalarıdır. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, nşr. İbrâhim Medkûr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 12/209, 128; a.mlf., *el-Mecmû'*, 2/119; a.mlf., *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, nşr. Tefvik Tavil-Saîd Zâyid (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 8/47, 52, 54-55; a.mlf., *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 11/98; a.mlf., *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhit bi't-teklif*, nşr. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965), 1/44. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar’ın devâiler konusundaki yaklaşımıyla ilgili geniş bilgi için bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013). Kâdî Abdülcebbar’ın, kıyasta kullanılan illeti, dâî şeklinde nitelendirdiğini söyleyen çalışmalar da bulunmaktadır. Bunun için bk. Ali Butur, *Cessas ve Kâdî Abdülcebbar’ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 79, 82-83.

⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 2/169-170; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 510.

⁶ Lutuf teorisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, nşr. Ebü'l- Alâ Afîfi (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 13/4-189; Mahsum AYTEPE, *ilahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*, (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018).

⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 2/170; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 412, 424, 454. İnsanın mahiyetiyle ilgili tartışmalar için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/309-368.

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 2/170. Mu'tezile'nin fıkıh usulü anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bk. Yüksel Macit, *Mu'tezilenin Fıkıh Usulü Anlayışı*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

Teklifle bağlantılı olarak konuşulan son husus ise onun gayesidir. Teklif bu açıdan söz konusu edildiğinde amacının *sevaba* nail kılma veya *ikâbtan* sakındırma olması cihetiyle *va'd* ve *va'id* ilkesiyle ilgili tüm aklî ve sem'î hükümler teklifin gayesi başlığı altında konumlanır. Meselâ *tövbe*, hak edene mükafatının sağlanmasının ancak teklifin sona ermesi durumunda mümkün olması cihetiyle *fenâ*⁹ ve *tekrar dirilme* konularıyla bunlara bağlı bulunan *âhret halleri* ve âhirette *sevaba* nâil olacak kişilerle kâfir ve fâsiklardan cezaya çarptırılacak olanların halleri de burada ele alınır.¹⁰

Yukarıda ortaya konulduğu haliyle teklif, esasında bir tek Kādî Abdülcebbar'ın düşünce uzayını değil, uzmanlık sahası ister genel anlamda din isterse de özel biçimde usûlü'd-dîn olsun, her düşünür ve fikir insanının da düşünce dünyasını şekillendiren bir kuramdır. Nitekim Kādî'nin de belirttiği üzere, insanlar arasındaki görüş ayrılıklarının, ilgili olup etrafında döndüğü konular teklifle bağlantılı olarak açıklanan söz konusu hususlardan meydana gelmektedir.¹¹ Ancak bu anlamda usûlü'd-dîn'in konusu etrafında oluşan, düşüncede yakınlık ve fikriyat benzerliğine rağmen kelâm düşünce tarihinin hemen her kertesini farklı ekol ve düşünce akımlarına sahne olmuştur. Bunun nedeni ise teklifin içeriğini oluşturan temel ilkelerin bilinmesi, ispatı ve gerekçelendirilmesi noktasında ortaya çıkan farklı yaklaşımlardır. Bu yaklaşım sahiplerince kullanılan farklı metotlar ve takip edilen birbirinden ayrı eğilimler, dini düşüncede çeşitliliğe neden olmuştur. Düşüncede zenginlik demek olan, birbirinden farklı ve özgün düşünce akımlarının doğmasını sağlayan itici güç olması bakımından merkezi bir öneme sahip bulunan noktalardan birinin de bahse konu temel ilkelerin, mükellef tarafından hangi yolla bilineceği problemi olduğu anlaşılmaktadır. Tam anlamıyla söyleyecek olursak, Tanrı'nın insanları kendileriyle yükümlü kılıp adına din dediği ana ilkelerin, mükellef tarafından ne şekilde öğrenileceği sorunu, dinî düşüncede ayrışmanın başladığı ana üslerden biridir. Teklife konu olan temel ilkelerin bilinmesi noktasında ortaya çıkan farklı yaklaşım tarzları, dinî düşüncede fırkalara ayrılmanın neşvünema bulmaya başladığı ana kavşaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Bunun nedeni, insanın Tanrı karşısındaki mesuliyetinin, yalnızca seçilen bir peygamberin getirdiği vahiy mi yoksa vahiy olmasa bile bunun akılla da bildirilmesinin (*i'lâm*) mümkün olup olmayacağı sorunsalıdır. İşte bu noktada, kimileri teklif ilanının sadece vahiyyle mümkün olduğunu iddia ederken, kimileri de onun ancak akılla olabileceği iddiasında bulunmuştur. İlk iddiayı öne sürenler Kādî tarafından *Haşvî* şeklinde adlandırılmaktadır. Son iddia sahiplerinin ise *Berâhime* adında ayrı bir düşünce kolunu oluşturdukları belirtilmektedir. Bu iki iddiaya karşın,

⁹ Fenâ ve teklifin ilişkisi için bk. Orhan Şener Koloğlu "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklîfin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2009), 425-468.

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 2/170-171. Kādî Abdülcebbar'ın teklif anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bk. *el-Muğnî*, 11/58-531. *el-Muğnî*'nin bu cildi Kādî tarafından teklife ayrılmıştır. Ayrıca bk. Abdülkerim Osman, *Nazarîyyetü't-teklîf: Ârau'l-Kādî Abdülcebbar el-ke'lâmîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1971); Hüseyin Maraz, "Kādî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Teklîfin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Bahar, 2015), 239-275. Mu'tezile'nin teklif anlayışıyla ilgili geniş bilgi için ise bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 331-368; Özlem Yılmaz, *Mu'tezile Kelâmında Teklîf Anlayışı*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 10-96.

¹¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 2/171.

Kādî'nin de bağlı bulunduğu i'tizâl düşüncesi ise teklifin hem akılla hem de vahiyle (sem', şer') bildirilmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır.¹²

Teklifin nasıl bilineceği ve i'lâmı, düşünce ekollerinin yapısını belirleyen önemli faktörlerden biridir. Zira şayet i'lâmın tek yolunun vahiy olduğu iddia ediliyorsa sistem daha baştan nakli esas alarak akli devre dışı bırakmış demektir. Diğer yandan mümkün tek yolun, akıl olduğu iddia edilip bu zeminden hareketle bir sistem inşa edildiğinde böyle bir sistemde de nakle yer olmayacağı açıktır. Kādî'nin bağlı bulunduğu çizgide olduğu üzere hem akıl hem de nakil dikkate alındığı vakit ise adı geçen diğer iki yaklaşımdan farklı üçüncü bir duruş ortaya çıkmaktadır. Burada önem arz eden nokta, teklifin i'lâmıyla ilgili takınılan tavrın, bir sistemin bütün konularına sirayet ettiği gerçeğidir. Bu konulardan biri de dilin bir sistemdeki yerinin belirlenmesidir. Çünkü bir sistemde dilin yerinin belirlendiği ilk zemin aslında teklifin bildirim meselesinde benimsenen yaklaşımdır. Nitekim bildirim tek yolunun vahiy olduğunu iddia eden yaklaşımda dilin oldukça merkezi bir yere sahip olması gibi, yegâne yolunun akıl olduğunu öne sürenlerin sisteminde ise dilin bir kıymetinin bulunmayacağı açıktır. Diğer yandan, bildirim için hem akli hem de vahiy mümkün görenlerin yaklaşımında ise akıl ve dilin ikisinin de önemli görüleceği ortadadır. Kādî

¹² Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 3/417; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 31-33. Burada Haşviye'nin bağlam itibarıyla, teklifin ancak sem'î yolla mümkün olabileceğini iddia eden tüm kesimleri kapsadığını unutmamak lazım ki bu, adı geçen niteliğin Mu'tezile dışındaki birçok ekole teşmil edildiği anlamına gelmektedir. Nitekim Kādî'nin sadece burada değil, diğer bazı bağlamlarda da benimsediği görüş muhalif olanların tümünü topyekûn şekilde Haşvî diye nitelendirdiği görülmektedir. (Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ Ganîmî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 4/139; a.mlf., *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Emîn el-Hülî (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabî li't-tibâa ve'n-neşr, 1960), 16/153). Buna göre Haşviye, Ehl-i Sünnet de dahil ashâbü'l-hadîs çizgisiyle bu çizgiye yakınlığı bilinen tüm dinî düşünce guruplarını içermektedir. (Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4/139; 16/153; Metin Yürdagür, "Haşviye" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997), 16/426-427). Diğer yandan, teklifin tek mümkün yolunun akıl olduğunu iddia eden cenah için her ne kadar örnek kabilinden Berâhime'nin ismi verilmiş olsa da esasında tavrı olarak bunun da genel ve kapsayıcı olabileceği hatırdan çıkartılmamalıdır. Nitekim Kādî Abdülcebbar, Berâhime'nin yanına Gâliyye ve Bâtınî-Karmatî hareketi gibi başka gurupları da ekler. (Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâli'n-nübüvve*, nşr. Abdülkerim Osman (Beirut: Dârü'l-Arabiyye, 1966), 1/50-51, 90, 126 vd.). Ayrıca Berâhime'nin sem'î teklifle akli olanın arasında var olduğunu iddia ettiği çelişkiler ve konuyla ilgili dile getirdiği tüm şüpheler, Kādî tarafından müstakil bir başlık altında uzun uzun tartışılıp çürütülmektedir nübüvvet konusu işlenirken. Yapılan bu tartışmalarda sık sık yinelenen husus, teklifin hem akli hem de sem'î olabileceğine yönelik açıklanabilir mâkul argümanlar olduğu gözlemlenmektedir. (Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 15/109-146). Teklifin tek mümkün yolunun akıl olduğunu öne sürenlerin sadece Berâhime'den ibaret olmadığı ve gerek geçmişte gerekse de günümüzde bu yaklaşım tarzının altında kabul edilen düşünce akımlarının var olduğu hususu, kaynaklar tarafından aktarılan bir husustur. Nitekim nübüvvet yoluyla teklif imkânına karşı çıkan modern hareketlerin de bulunduğu biliyoruz. (Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2007), 33/279-285). Ayrıca Berâhime'nin kendi içinde ayrıldığı kolların sem'î teklife bakışlarının birbirinden farklı olduğu da bilinmektedir. (Günay Tümer, "Brahmanizm" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992), 6/329-333). Kādî'nin Haşvî diye nitelendirdiği cenahın kendi yaklaşımlarına dayanak kıldıkları tezlere bir örnek olması ve aynı zamanda karşı eleştiri teşkil etmesi bakımından İbn Teymiyye'nin açıklamaları önemlidir. Bunun için bk. İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 1/87-113, 138-192, 194-208 vd. Teklifin kabih olduğu iddiasından yola çıkarak nübüvvetin gerçekleşme imkânının bulunmadığı yönünde fikir beyan eden başta Berâhime olmak üzere diğer grupların söz konusu iddialarına mesnet kıldıkları temel argümanlar ve bunlara verilen cevaplarla ilgili bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, nşr. Said Abdüllatif Fude (Beirut: Darü'z-Zehair, 2015), 3/431-443.

Abdülcebbar'ın, kendi sistemini Allah'ın insanı usûlü'd-dînin içerdiği ana ilkelerle yükümlü kılabilmesinin imkânı mânasında teklif üzerine inşa etmesi ve buradan başlayarak bildirim noktasındaki tavrını net şekilde ortaya koyması bu yüzdendir. Çünkü yukarıda açıklanan anlamıyla teklif, din demektir ve imkânı da bir sistem olarak dinin mümkün oluşu anlamına gelmektedir. Bu yüzden de dinin içeriği olup aynı zamanda onun kendi bağlılarından talep ettiği sorumluluklar (fiil ve terke ilişkin konular) veya diğer ifadeyle din tarafından yapılması ya da uzak durulması istenilen temel ilkelerin bildirim anlamındaki teklif, Kādî tarafından öncelikle aklî evrensel ilkeler şeklinde vazedilen *vâcip*, *hasen* ve *kabih*¹³ kategorileri üzerinden açıklanmaktadır. Bu ise *akli teklif* demektir. Daha sonra ise sisteme vahiy ve nakil dahil edilerek *sem'î teklifin* gerekliliği vurgulanmaktadır.¹⁴

Allah'ın akıl sahibi canlılara, din adına yükümlü kıldıkları temel hususları bildirmesi ve onları usûlü'd-dîn ile mükellef tutması anlamındaki teklif, dinin tümünü kapsamaktadır. Teklif bu derece etraflı olunca onun hangi yolla gerçekleştirildiğine yönelik kabul de düşünce akımlarının karakteristik özelliğini yansıtır hale gelmesi bakımından ehemmiyet taşır duruma gelmektedir. Öyle ki ma'rifetullah noktasında yapılan nazar ve istidlâl başta olmak üzere din namına her ne varsa hepsinin yükümlülük bilgisinin sadece vahiy olduğunu iddia eden ekol ile söz konusu hususların tümüne yönelik teklif bilgisinin ancak ve ancak akılla gerçekleştirildiğini öne süren akımın dinî düşüncesi veya kısaca usûlü'd-dîn anlayışı tabîî olarak taban tabana zıt uçlarda konumlanmak durumundadır. Bunun yanı sıra Kādî Abdülcebbar ve onun takip ettiği düşünce okulunun yaklaşımında ise mesele şöyle temellendirilmektedir: Teklifin vuku bulması hem akıl hem de sem'î yoluyla mümkündür. Şer'î teklif olmazsa bile sadece aklî olanın gerçekleşmesi câizdir. İmkânsız olan ise şer'î teklifin aslı konumunda bulunmasından dolayı aklî teklif bulunmaksızın sadece şer'î teklifin meydana gelmesidir. Bu kabuller üzerine kurulan dinî düşünce sisteminin karakteristik özellikleri itibarıyla adı geçen diğer iki yaklaşımdan daha da farklı olacağı kaçınılmazdır.¹⁵

Konumuz açısından önemli olan, düşünce sistemlerinin yukarıda işaret edilen karakteristik özellikleridir. Zira her birinin söz konusu özellikleri, onların dile bakışıyla dilin akıl karşısındaki konumunu belirlemede oldukça önemli bir kritere dönüşmektedir. Nitekim din adına her ne varsa hepsinin mükellefiyetinin tek yolunun vahiy olduğunu iddia edenlerin bakışında aklın herhangi bir öneminin olmayacağı ve dilin sistem inşasında belirleyici konumda olacağı aşikardır. Diğer yandan bu tavrın tam karşıtı olarak her şeyin teklifinin yalnızca akılla gerçekleştirildiğini söyleyenlerin katında da dilin -araç oluşu bir yana- hiçbir kıymetinin bulunmayacağını ve aklın sistemi belirleyen faktör olacağını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Bu iki tavrın alternatifi ise Kādî Abdülcebbar'ın mensup olduğu Mu'tezilî yaklaşımdır. Bu yaklaşımda dil ve akıl ikilisinin birbirini dışlamadığı, aksine her birinin etkin olduğu alanların bulunduğu şeklinde bir tavır ve

¹³ Hüsün-kubuhla ilgili geniş bilgi için bk. Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabih in al-Qady Abd al-Jabbar al-Hamdan's Thought*, (Canada: Mc Gill University,1992); Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021).

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 6(1)/7-36, 43-86; a.mlf., *el-Mecmû'*, 1/1-16; *el-Mecmû'*, 3/176-177; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 39-43.

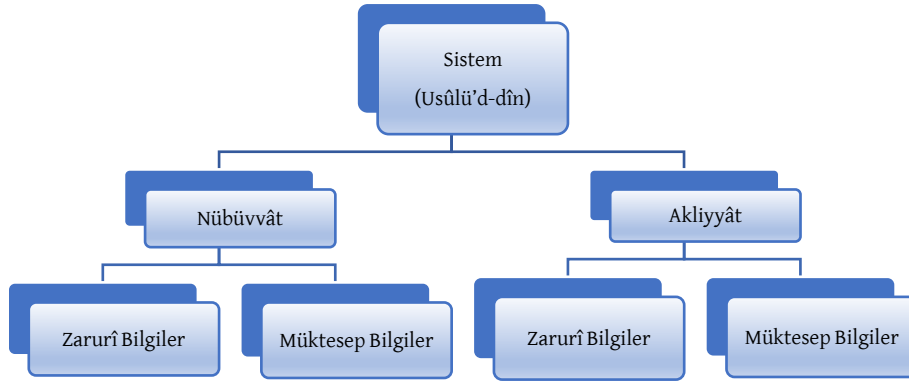
¹⁵ İbn Fûrek, *Müccerred*, 31-33; Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 3/417.

kabul söz konusudur. Nitekim araştırmanın nihayetinde de açıklığa kavuşacağı üzere Kādî'de dilin yerini belirleyen etken, teklifle ilgili takip edilen yaklaşım tarzıdır.¹⁶

2. Dilin Yerinin Belirlenmesinde Sistem Tasnifinin Etki ve Katkısı

En geniş alandan bakıldığında bir sistem olarak usûlü'd-dîn adına insana yüklenen sorumlulukların Kādî Abdülcebâr'ın görüş çanağında *akliyyât* ve *nübüvvât* şeklinde iki temel kategoriye sınıflandığı görülmektedir. Akıl sahibi canlı bireyin, din adına sorumlu tutulacağı bütün her şeyin toplamı demek olan bu kategorilerin mükellefe bildiriminin ise zarurî ve müktesep bilgi kanallarıyla yapıldığı belirtilmektedir. Bunun somut hali aşağıdaki tabloda bulunduğu şekliyledir:

¹⁶ Söz Konusu bu yaklaşımlarla ilgili bilgi ve onların nasları anlama metotlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, (Ankara: Ankara Okulu, 2016). Ayrıca Kādî Abdülcebâr'ın sistemine aşına, dikkatli bir okurun karşısına tam bu noktada kulağa mantıklı gelmeyen ve paradoks gibi görünen bir sorun çıkmaktadır. Şöyle ki, teklif Allah'ın fiillerinden bir fiildir. Bu itibarla usûlü'd-dîn'in içeriğinin bildirim anlamındaki teklif fiilinden önce şer'in ve dinin vâzı'ı olan şâri'in yani fâilin varlığının ispat edilmesi lazım gelmektedir. Zira fiil ancak bir fâilden sadır olur. Bunun anlamı, evvelâ bir fâilin mevcudiyeti var sayılmadığı takdirde herhangi bir fiilden de söz edilemeyeceğidir. Kaldı ki Mu'tezile'nin tevhid merkezli usûlü'd-dîn sisteminin, bayraklaştırılan ilkeleri olan tevhid ve adaletin, bir fiil olduğu halde teklifin kapsamında kabul edilmesi esasında sistemin tutarlılığı açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir. Nitekim bu sistemde Allah'ın tüm fiilleri, adalet-zulüm çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bir fiil olarak teklifin en nihayetinde varıp dayanacağı son menzil ta'dîl ve tecvîr (adalet-zulüm) muvazenesindeki arka plandır. Buna göre bir fâil olarak Allah'ın, tevhid ve adaletiyle bilinmesi gerekir ki sonrasında teklif fiilinin hasen bir vecih üzere O'ndan sadır olduğu açıklanabilir mâkul bir sebebe bağlanabilsin. Oysa yukarıdaki teklif anlatımında bu sayılanların henüz hiçbir yapılp temellendirilmemişken usûlü'd-dîn'in tümü bir fiil olarak teklif üzerinden açıklanıp gerekçelendirilmeye çalışılıyor gibi bir görünüm oluşmaktadır. Bu ise fiilden önce bir fâilin varlığının lüzumu koşulunu görmezden gelmek olup fiil üzerinden fâili tanımlamak olduğundan kabul edilebilir bir tanımlama ve sınırlandırma gibi görünmemektedir. Kādî'nin sisteminde paradoks gibi görünen bu ve buna benzer yerler için getirilen çözüm, ilimle malûm arasındaki ilişkiyi düzenlediği var sayılan "ilmin malûma mutabakatının tertip üzere olmasının zorunlu olmadığı ilkesi" yoluyla gerçekleşmektedir. Bu ilke gereğince ilmin malûmla mutabakatının, önce diri olmanın sonra idrak etmenin mümkün oluşu örneğinde görüldüğü üzere bazen tertiple meydana gelmekte; âlemin hudûsunun Allah'ın var ve kâdir olduğunun fer'i olmasına rağmen âlemin hudûsundan yola çıkarak Allah'ın varlığına istidlâlde bulunulması örneğinde olduğu gibi bazen de tertip olmaksızın hâsıl olmaktadır. Buna göre bir fiil olarak teklifle onun fâili arasındaki ilişki de âlemin hudûsuyla Allah'ın varlığı ve kudret sahibi olduğu arasında kurulan ilişkinin benzeridir. Bu durumda teklif bir fiil olarak her ne kadar esas itibarıyla Allah'ın tevhid ve adalet üzere varlığına bağlı olup onun fer'i olsa da tıpkı âlemin hudûsu ile muhdisi örneğinde olduğu üzere ilmin malûma mutabakatı burada da tertip üzere vuku bulmamaktadır. O yüzden de tevhid ve adalet süzgecinden geçirilmesi gereken bir fiil olmasına rağmen önce tekliften yola çıkılarak insanın aklı yükümlülükleri arasında bulunan tevhid ve adaletin bilinmesi gerektiği söylenir, ardından da tüm fiiller gibi teklifin hasen oluşu tevhid ve adaletle temellendirilir. Kādî, paradoks gibi görünen bu tür yerlerin tek çözümünün adı geçen şekilde olduğuna işaret ederek kelâm ilminde bunun çokça örneğinin bulunduğunu da hatırlatmaktadır. (Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 15/152-154; 12/13, 25, 30, 36-40; a.mlf., *el-Mecmû'*, 3/205-201; *el-Mecmû'*, 1/103-104).



Şekil 1: Sistemin Genel Taksimi

Aklîyyât: Buradaki zarurî bilgiler, akli oluşturan mübtede' (vasıtasız) temel kategorik ilkeler şeklindeki ilimlerdir. Kādî, aklın kendilerinden müteşekkil olduğu bu bilgilere belli bazı ilimlerin toplamı (*cümletün mine'l ulûmi'l-mahsûsa*) demektedir.¹⁷ Müktesep bilgiler ise akli oluşturan mübtede' bilgilerin oluşumundan sonra nazar ve istidlâl yoluyla akıl sahibi kişi tarafından elde edilenlere verilen addır. Kişi, bu her iki tür bilgiye sahip olduğu vakit artık kemâl-i akıl seviyesine ulaştığından aklî teklifle mükellef olunan hususlarla yükümlü kabul edilmektedir. Aklî teklif yoluyla yükümlü olunan mükellefiyetler ise tevhid-adalet ve bunlara dair vesâil kabilinden olan sair hususlardır. Buna göre aklîyyât kategorisinde bulunan tevhid ve adaletle ilgili teklif-i lââmî, yani bildirim zarurî ve iktisabî bilgi yollarıyla vuku bulmaktadır. Eş deyişle tevhid ve adalet, ikili taksime tâbi bu bilgi vasıtalarıyla öğrenilmektedir. Nitekim tevhid, cevher ve araz demek olan fiillere dair bilgi üzerine bina edilmektedir. Öyle ki kişi cevherleri, onların halleri ve onlar hakkında câiz olanla olmayanı ıztırârî tarzda bilmektedir. Bu ıztırârî bilgilere daha sonra iktisabî olanlar da eklenir. Nihayetinde tevhidin bilinmesi, Allah'ın mükellef kılınan bireyde yarattığı ve aynı zamanda akli oluşturan zarurî kategorik bilgilerle bu zarurî bilgilerden meydana gelen aklın, üzerinde düşüneceği delillerin Allah tarafından tayininden (nasb) sonra mümkün hale gelmektedir. Aklın nazar ve istidlâlde bulunması sonucunda elde edilen iktisabî bilgiler, kemâl-i akıl yapısının bileşenine dönüşmektedir. Böylece tevhid ilkesinin öğrenilmesine dair yükümlülük her iki bilgi türüyle (ıztırârî-iktisabî) sağlanmaktadır.¹⁸

Adaletin bilinmesi tevhidin bilindiği yöntemle gerçekleşmektedir. Diğer ifadesiyle adaleti bilme mükellefiyetinin gerçekleşebilmesi için bazı zarurî bilgilerin yanı sıra müktesep olanlara da ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü adaletin anlaşılması için akli oluşturan zarurî bilgiler içerisinde

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/375. Kādî, akli meydana getiren bu temel kategorik bilgilerin sayısından çok icra ettikleri fonksiyonun mühim olduğunu belirterek net bir sayı vermekten kaçınır. Ancak Zeydî ulemânın Mu'tezile'den yaptıkları aktarımlardan, Mu'tezile âlimlerinin genel görüşünün böyle olmadığını ve Kādî'nin akli oluşturduğunu söylediği zarurî ilimlerin on tane olduğunu öğrenmekteyiz. Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed b. Salah eş-Şerkî el-Kâsımî, *İddetü'l-ekyâs fi şerhi maâni'l-esâs* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995), 1/ 43-44; Hasan Alkhattaf, "Mu'tezilî Aklın Mahiyeti", *Artuklu Akademi*, 12/12, (2015), 122-131. Kādî'nin mübtede' bilgiler teorisi ve akıl anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bk. Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile -Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kādî Abdilcebbar-* (Beyrut: Dâru'l Âfâki'l-Cedîde, 1978), 31-54; Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 47-147; Mehri Hasan Ebû Sa'de', *el-İtticahü'l-aklî fi müşkileti'l-ma'rife inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993), 80-189.

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/143.

bulunan *devâîlerin* birçoğunun bilinmesi gerekir. Bunun yanı sıra söz konusu devâîlerin, tercihini iktiza ettiği veya kendisinden uzak durulmasını sağladığı filleri de kavramak gerekmektedir. Ayrıca devâîlerin, yapılmasına veya kendisinden kaçınılmasına sebep olduğu söz konusu fiillerin hangilerinde bu durumun süreklilik arz edip etmediğinin farkında olmak icap etmektedir. Bunların yanında fiillerin halleriyle hükümlerine dair bilginin de bu cümleden olduğunu anmak gerekir. İşte bütün bu bilgilerin neticesinde ancak mükellef kişi, âlim ve ganî (ihtiyaçtan müstağni olan) zâttan, yani Allah'tan hangi tür fiillerin vukuunun câiz olduğu ve hangi fiillerin ise ondan sadır olmasının imkânsız olacağını akıl yürütme yoluyla tespit etme şansına kavuşabilmektedir.¹⁹

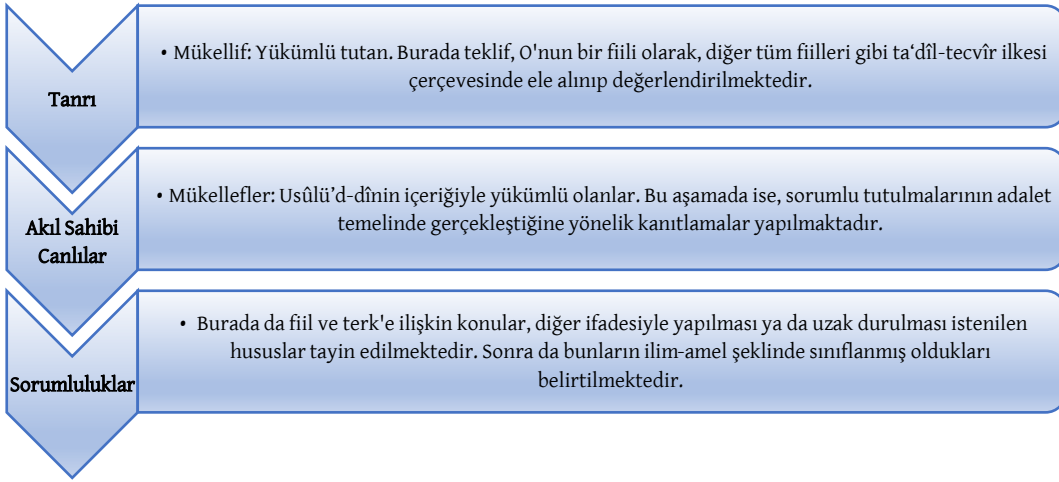
Nübüvvât: Nübüvvâtın bilinme yöntemi de akliyyâtla aynıdır. Çünkü burada da öncelikle bazı zarurî bilgilerin elde bulunması gerekmektedir. Meselâ müşahede veya haber yoluyla peygamberin kendisini ve peygamberlik vasfına sahip olmayanlardan ayırt edilmesini bilmek gerekir. Bu, haberle gerçekleşecekse haberin, haber yoluyla peygamberin durumunu öğrenecek kişi için peygamberi, açık tarzda beyan ettiği bir formda olması şarttır.²⁰ Bunların yanı sıra peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasını, bu iddiasında doğru sözlü olduğuna dair akıl yürütmeye davetini ve getirdiği şeriata çağrısını zarurî bilgi yollarından olan hitap ve ilan yoluyla bilmek gerekir. Ayrıca kendileri sayesinde peygamberin nübüvvetine yönelik nazarda bulunmanın gerçekleştiği ve onun peygamber olmayandan ayrılıp temayüz ettiği hallerinin de bilinmesi lazımdır. Başka bir ifadeyle peygamber, peygamberliğine yönelik gerçekleştirilecek akıl yürütmeye engel teşkil edip kişiyi bundan alıkoyacak sıfatlara sahip olmadığı bir seviyede tanınmış olmalıdır. Bu bağlamda bilinmesi elzem olan hususlardan biri de peygamberin, peygamberliğine delil kıldığı mucizesi ve bu mucizenin onun nübüvvet iddiasında bulunduğu esnada zuhur etmesi gerekliliğidir. Peygamber gönderenin (mürsil) yani yüce Allah'ın, yalancı birisini tasdik etmeyeceğinden emin olunması için de O'nun (mürsilin) hikmeti bilinmelidir ki bu ancak tevhid ve adaletin daha önce öğrenilmiş olmasıyla mümkündür. Diğer bir ifadeyle mürsil ve O'na has olan sıfatlar bilinmeli ki O'nun neyi tercih edeceğinin câiz olduğu ve nelerin O'nun hakkında imkânsız olduğunun bilinebilmesi geçerli hale gelsin. Çünkü bütün bunların sonucunda O'nun ancak doğru olanı gösterdiği ve yalnız doğru sözlü olan kişiyi tasdik ettiğinin anlaşılması imkân dairesine girmektedir. Söz konusu tüm bu bilgilerden sonra mükellef artık mucizeden yola çıkarak peygamberin, peygamberliğine yönelik istidlâlde bulunabilmektedir. Bu ise nübüvvâtta istidlâlle bilme yolu demektir. Öyle ki şayet kişi bunları bilmeyecek olsa istidlâl etmeyi de terk edip ihmal edebilir.²¹

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/143. Ana hatlarıyla Tevhid ve adaletten müteşekkil olan akliyyât sahasında gâibi şâhide kıyas yönteminin son derece önemli bir yer tuttuğu ve mükellefiyetlerin bilinmesi noktasında merkezi bir işlev yerine getirdiği gerçeğini bu noktada vurgulamak gerekir. Bahse konu yöntemin akliyyât bahislerinde kapladığı önemli yerin anlaşılması için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1/165-169; Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", *İslam Düşüncesinde Teoriler* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/269-288.

²⁰ Kâdî'nin haber teorisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Abdulvasıf Eraslan, *Kâdî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019).

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/143-144. Kâdî Abdülcebbar'ın nübüvvet anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bk. Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bakillânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kiritiği* (Ankara: Ankara Okulu, 2015). Mu'tezile'nin nübüvvet algısıyla ilgili geniş bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 454-479.

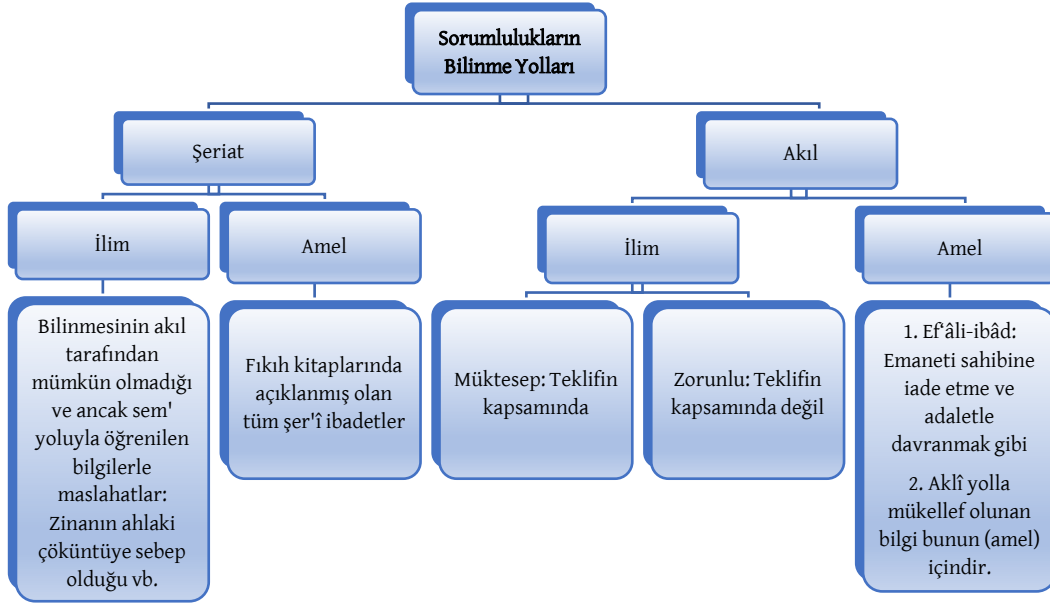
Gelinen noktada, dilin yerinin belirlenmesinde etki sahibi olduğu belirtilen sistemin, yukarıdan aşağıya doğru sistematik halinin verilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir. Böylece yukarıda kabaca *akliyyât* ve *nübüvvât* biçiminde taksim edilen, mükellef tutulma yollarının *ıztırarî* ve *iktisabî* bilgiler şeklinde olduğu söylenen ve sistemin iki ana bölümünü oluşturan temel başlıklarının da öncesi gösterilmiş olacaktır. Diğer bir ifadeyle teklif üzerinden açıklanan dinin, kanun koyucu kaynağı (şâri') ve asıl sahibi olan yüce Allah'tan başlayarak teklife ve onun içerdiği hususlara varacak tarzda sistemin ortaya konulması, dilin ondaki yerinin netleşmesine katkı sağlayacaktır. Bu amaçla meseleyi somut hale getirmeye çalıştığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız:



Şekil 2: Yukarıdan Aşağıya Doğru Sistem Çözümlemesi

Bu aşamadan sonra sistemin akışı, *akliyyât* ve *nübüvvât*ın içeriği demek olan ve ilim-amel tarzında bir taksime tâbi tutulan mükellefiyetlerin hangi yolla bilineceğiyle devam etmektedir. Bu bağlamda ilim-amel tarzında ikili bir ayrıma tâbi tutulan sorumlulukların ya akılla ya da vahiyle bilineceği söylenmektedir. Bununla amaçlanan şey ise daha evvel *akliyyât* ve *nübüvvât* tarzında ikili bir kategorizasyonla bölümlendirilen yükümlülüklerin içeriğiyle kapsamını intizamlı ve belirli bir mantık silsilesi içerisinde ortaya koymaktır.²² Bunun şema yoluyla somut kılınması ise aşağıdaki gibidir:

²² Tablolar ve anlatılanlarla ilgili bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmûʿ*, 3/ 176-177.

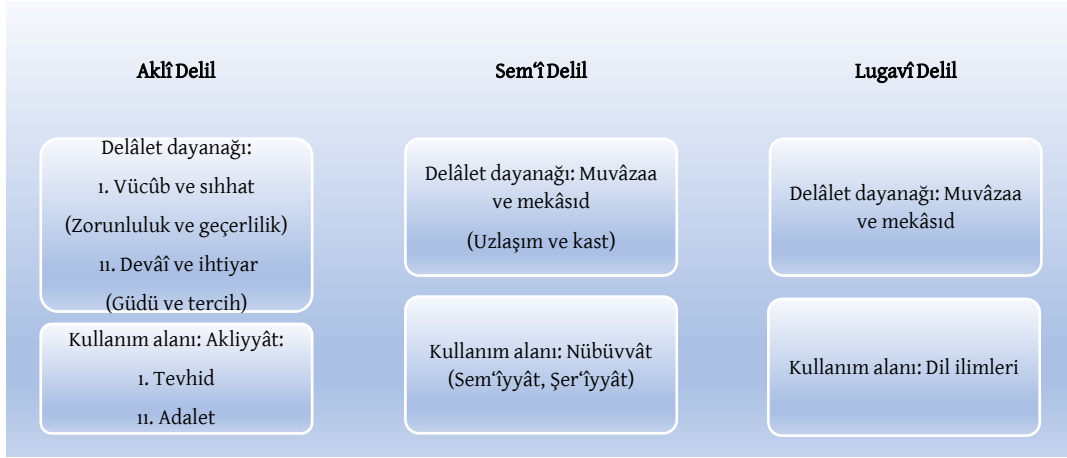


Şekil 3: Yükümlülük Bildirme Yolları ve Kapsamları

Kādî Abdülcebbar'ın düşünce sistemi, yukarıda ana hatlarıyla açıklandığı şekildedir. Onun bu düşüncesinde dilin yerinin tespiti, ancak yapılan sistem analizinden sonra mümkün olmaktadır. Zira dile yönelik söz konusu tespit yapabilmesinde arka plan olması bakımından sistem tasnifi etkiye sahip olup katkı sunmaktadır. Meselâ -ileride açıklanacağı üzere- "bilinme yolu akıl olan sorumluluklar alanında, yani akliyyâtta araç oluşu bir yana dilin herhangi bir etkinliğinden söz edilemez" şeklindeki yargının anlaşılabilmesinde ve temellendirilmesinde sistem tasnifinin biliniyor olması konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

3. Dilin Yanı Sıra Sistemde Kullanılan Delil Türleri ve Kullanım Alanları

Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesi en genel haliyle yukarıda ortaya konulduğu biçimdedir. Onun bu düşüncesini temellendirmek için kullandığı farklı delil türleri, bu delil türlerinin kullanım alanları ve delâlet dayanakları bulunmaktadır. Kādî'nin istidlâl maksadıyla kullanıp sisteminin temel sacayakları şeklinde addettiği deliller üç gruba ayrılır. Bunlar sırasıyla *aklî*, *sem'î* ve *lugavî* diye adlandırılan delillerdir. Esasen dil vasıtasıyla nâzil olmasından ötürü, *sem'î* delilin de -Allah'ın muradı olması bir yana- delil olarak dilin içerisinde sayılması mümkündür. Bu açıdan sistemin temelde akıl ve dil üzerinden inşa edildiği söylenebilir. Delillerle ilgili önemli bir husus da onların her birinin bir delâlet dayanağının bulunduğuudur. Bu delâlet dayanakları, delilin kullanım alanını da tayin etmektedir. Kādî'nin delillere dair paradigmasının detaylarına geçmeden önce konunun anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından aşağıdaki tablonun fayda barındıracağı düşünülmektedir.



Şekil 4: Sistemin Temel Sacayakları: Deliller, Delâlet Dayanakları ve Kullanım Sahaları

Burada dikkatleri tablonun bildirisi olan iki önemli hususa çekmek icap eder. Bunların ilki, delillerin tür bakımından üç, delâlet dayanağı açısından ise ikiye sınıflanmıştır. Bu, sem'in ancak dil yoluyla nüzul imkânı bulmasından kaynaklıdır. İkinci husus ise aklî delilin ikili bir delâlet dayanağına sahip oluşudur. Bu ise tevhid ve adaletin, kendileri sayesinde ispat edilmeye çalışıldığı delillerin delâlet dayanaklarının farklı oluşundan kaynaklıdır. Şöyle ki, tevhid delilinin delâlet dayanağı, vücûb üzere delilin delâletini sağlarken, adalet delilinin delâlet dayanağı ise devâî ve ihtiyar (tercih) üzere bunu gerçekleştirmektedir.²³ Kādî, delillerin delâlet dayanağı bakımından türlere ayrılması ve bu dayanaklara sahip her bir delille hangi alana dair bilgi kazanıldığıyla ilgili şunları kaydetmektedir:

"Delillerin birkaç türe ayrıldığını daha önce açıklamıştık. Buna göre delillerin bazıları sıhhat ve vücûb üzere delâlet etmektedir. Bazıları da devâî ve ihtiyar yoluyla delâlette bulunmaktadır. Diğer bir kısmı ise muvâzaa ve mekâsîd sebebiyle delâletini gerçekleştirmektedir... Ayrıca, sıhhat (ve vücûb) açısından delâlette bulunan delille elde edilenin, kendisiyle tevhidin bilinmesine ulaşıldığı şey (bilgi) olduğunu da açıkladık. Bu delilden sonra devâî (ve ihtiyar) yoluyla delâlet eden delil gelmektedir ki onunla da adalet bilinir. En sonunda da muvâzaa (ve mekâsîd) ile delâleti gerçekleşen delil bulunur. Bununla da nübüvvât ve şeriat öğrenilir..."²⁴

Bu pasaj, birkaç önemli hususu içermektedir. Birincisi; sistemde kullanılan delillerin, delâlet dayanakları bakımından üçe ayrıldığını göstermektedir. Bahse konu bu dayanaklar, vücûb üzere delilin delâletini sağlama, devâî yoluyla delilin delâletini gerçekleştirme ve muvâzaa sonucunda delilin delâlet etmesine neden olma şeklindedir. İkincisi ise; sistem inşası için kullanılan delillerden her birinin, delâlet dayanağı itibarıyla hangi mükellefiyetlerin bilinmesine vesile kılındığını gözler önüne sermektedir. Buna göre delâlet dayanağı sıhhat ve vücûb olan delille tevhid ilkesi ve onunla ilgili konular bilinmektedir. Dayanağı devâî ve ihtiyar olan delilin, öğrenilmesine vesile olduğu konu ise adalet ilkesi ve bu ilkeyle alakalı mevzulardır. Dikkat edilirse tevhid ile adaletin her ikisi de akliyyâtta sayılmasına rağmen kendisi sayesinde bilindikleri delillerin delâlet dayanakları farklı olduğundan ayrı türler olarak zikredilmişlerdir. Burası

²³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/349. Delillerin delâlet dayanaklarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/152-160; M. Emin Maşalı, "Kādî Abdülcebbar'da Dilsel Delâlet", *Marife*, 3/3 (Kış 2003), 154-162.

²⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/349.

önemlidir zira, tevhid söz konusu olduğunda delâlet dayanağı vücûb olduğu halde delilin delâlet etmemesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Oysa adaletle ilgili konularda dayanak devâi olduğundan delilin delâleti zorunluluk değil, tercihi iktiza etmektedir. Ancak sonuç olarak akliyyâtın altında konumlanan yükümlülüklerin tümünün bu her iki delille bilindiği neticesine ulaşılmaktadır. Daha doğrusu her iki ilke ve onlarla ilgili konuların dayanakları ayrı olsa da onların aklî delil yoluyla bilindiği ortaya çıkmaktadır. Delâlet dayanağı bakımından delillerin son türü ise muvâzaa yoluyla delâlet edendir. Bu delille de sistemin geri kalanı, yani nübüvvât ve şer'îyyât öğrenilmektedir. Delâlet dayanağı muvâzaa ve mekâsîd olan delil, esasında dildir. Çünkü dilin fayda sağlayabilmesi için, mütekellimin maksadını dil uzlaşısına, yani muvâzaaya uygun şekilde ifade etmesi lazımdır. Onun bu çabasına *kast* (mekâsîd, kast- mütekellim) denilir.²⁵ Fakat sem' ve vahiy ancak dil yoluyla gelebildiğinden sem'î delilin de delâlet dayanağı bu olmuştur.

Burada son bir hususa dikkat çekmek gerekir ki o da delillerin delâlet dayanağı bakımından temelde *akliyyât* ve *nübüvvâtı* öğretecek şekilde taksim edildiğidir. Nitekim delâlet dayanağı, "vücûb" ve "devâi" biçiminde belirlenen delillerin delâletiyle akliyyât başlığı altında bulunan tüm her şey öğrenilir. Diğer yandan delâlet dayanağı "muvâzaa ve mekâsîd" tarzında olan delillerin delâleti sayesinde ise nübüvvât kategorisi kapsamında bulunan mükellefiyetler bilinmektedir.

Kâdî Abdülcebbar'a ait sistemde dilin nerede durduğunun açıklığa kavuşması için, delillerin delâlet dayanakları ve bu dayanaklara göre kendileriyle öğrenilen mükellefiyetlerin netlik kazanması kadar, delâlet dayanaklarına bakılmaksızın aklî, sem'î ve lugavî delillerinden her birinin kendi etkinlik sahasının belirlenmesi de bir o kadar önemi haizdir. Hatta bu hususun, araştırma konusunun mihveri mahiyetinde olduğu ve sistemin özüne inmeyi mümkün kılan noktalardan biri konumunda bulunduğu bile söylenebilir. Söz konusu önemine binaen önce Kâdî'nin, -şekil 4'te sunulan- delil türleri ve her birinin kendisine has kullanım alanlarının tayinine dair ifadeleri aktarılacak daha sonra bunun üzerinden dilin yeri saptanmaya çalışacaktır. Kâdî'nin konuya dair ifadeleri şöyledir:

"Hakkında tevkîf bulunmasa bile isimlerle sıfatları kullanmanın dil bakımından hasen olduğunu daha önce açıkladık. Tevkîf bulunmasa bile kullanım sahih olduğuna göre dil, söz konusu isim ve sıfat kullanımında asıl kabul edilip esas alınmalıdır. İsim-sıfat kullanımında dilin esas alınması, sem' yoluyla bilinen konularda sem'in bir delil olarak esas alınıp asıl olarak kabul edilişi ile akıl vasıtasıyla bilinen meselelerde bir delil olarak aklın asıl kabul edilmesi gibidir. Buna göre, nasıl ki aklî bir hüküm söz konusu olduğunda bunu öğrenmek için aklî yola ve yönetime başvurmak gerekiyorsa ve yine aynı şekilde sem'î herhangi bir hükmün bilinmesinin yolu ve yöntemi sem'in kendisi ise işte tıpkı bunlar gibi, dil meselelerinde de herhangi bir iltibas ve karışıklık olduğunda bunu çözümenin yolu ve yöntemi lugavî delildir. Dille ilgili hususlarda lugavî delilin esas alındığının kanıtı, şer'î ahkâm noktasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muradının esas alınması gibi, dille alakalı konularda da dil ehlinin (ehlü'l-lüga) maksatlarının asıl kabul edilmesidir. Bu durumda şer'î

²⁵ Kast-ı mütekellim konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hülya Altunya, "*Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi - Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009).

hükümlerle ilgili Hz. Peygamber'e başvurmak gerektiği gibi haklarında ihtilafa düşülen isim ve sıfatlarla ilgili de dillere dönüp başvurmak gerekmektedir."²⁶

Bu açıklamasıyla Kādî, her bir delilin sistemdeki yerini ve kullanım alanını gayet net ve sade bir üslupla ortaya koymaktadır. Buna göre sistemin konu dağılımına bakıldığında temelde üç esas başlığın öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlar, akıl vasıtasıyla bilinen meseleler, sem' vesilesiyle bilinen konular ve ancak dil sayesinde anlaşılabilen hususlardır. İlkinde akla ve aklî yönleme, ikincisinde Hz. Peygamber'in muradına ve sem'î metoda, üçüncüsünde ise dile ve lugavî delile başvurmak gerekmektedir. Eş deyişle aklî hüküm akılla, şer'î hüküm sem'le ve dille ilgili problemlerin çözümü de dilin kendi verileriyle tahlil edilip karara bağlanmalıdır. Bu noktada delillerden her biriyle ilgili elbette söylenecek çok şey vardır. Ancak çalışmada gözlenen mantıksal tutarlılık ve çalışmanın konusu gereği detaylandırılıp kapsamlı hale getirilecek şekilde dakikleştirilmesi elzem olan husus, bir delil olarak dilin istidlâl değeri ve diğer delillerle olan ilişkisinin ne şekilde belirlendiğidir. Dolayısıyla sıklet merkezinin toplanması gereken yer, delil olması cihetiyle dil ve onunla alakalı mevzulardır.

Bu perspektifle yola çıkıldığında dilin (lugavî delilin) kendi otonom alanındaki gücünün ve yetkisinin, eş deyişle dili vazedenlerin muradının dil konularındaki belirleyiciliğinin, esas alınması bakımından Hz. Peygamber'in şer'iyâtındaki muradıyla eş tutulduğu görülmektedir. Bu nedenle Kādî Abdülcebbar, bu noktaya referansla, dil konularıyla ilgili şayet *ehlü'l-lügadan* bize ulaşan bir nas (ifade, kanıt) varsa o nassa mutlak surette tâbi olunacağını belirtmektedir. Olur da elde bu tür bir kanıt bulunmayıp bunun kesin olarak saptanması güç ise bu durumda dil ehlinin sözleriyle konuya yönelik istidlâlin gerçekleştirileceğini hatırlatmaktadır.²⁷ Görüldüğü üzere kelâmcının karşı karşıya bulunduğu mesele ve problem dille ilgili olduğunda yapılacak en doğru şey, dilin kendi verilerine başvurup problemin çözümünü dillere öğrenmektir. İleride geleceği üzere aklın ve sem'in dilin alanına müdahale edebildiği yerler hariç, dile ait kılınan bu alanda söz söyleme hakkı tek mercii olan dil ve dil ehline aittir.

Dili ilgilendiren meselelerde takınılacak olan doğru tavrın bu şekilde belirlenmesine rağmen, mevzubahis olan husus, kanıtlanması gereken bir şey için delil serdetmek olunca konunun epistemolojik oluşundan da kaynaklı olsa gerek akla hemen kesinlik problemi gelmektedir. Kādî de bunun farkında olduğundan kullanılan dil kanıtlarından bazısının kesinleşmiş kanıtlar olduğunu, diğer bazısının ise güvenilir kişilerin aktarımıyla gelmiş olsa bile aklî açıdan kesinlik ifade etmediğini belirterek konuya açıklık getirmektedir. Devamla o, buna rağmen her iki durumda da dilin delil olarak kullanımının hasen olduğunu ifade ederek, dilin kesin olmayan kanıtlarının fıkhîteki âhad haberlerden hüküm istinbat etme (çıkarma) mesabesinde olduğunu söyler. Zira ona göre isim icra edip kullanmakla hüküm istinbat etmenin her ikisi de amel (iş, eylem) olmak bakımından birbirinin koşutudur. Fıkhın âhad haberlerden hüküm istinbat etme şeklindeki ameli hasen kabul edildiğine göre, o zaman dilde de aklın yüzde yüz kesinliğine hükmetmediği dile ait kanıtların kullanımı anlamındaki amelin hasen olduğuna karşı çıkılmamalıdır. Kādî, bu nedenle de ilim ehlinin, her ne kadar akıl tarafından kesinleştirilmese bile

²⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mahmûd Muhammed Hudayrî (Kâhire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 5/197.

²⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/197.

dil konularında Arapların hikayeleriyle istidlâlde bulunup onların şiirlerini kanıt olarak kullandıklarına şahit olunduğunu söylemektedir.²⁸

Dilin delil olarak kullanıldığı sahayla ilgili dikkatlerden kaçmaması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Şöyle ki, isim ve sıfatların kullanımında dili vazedenden muradının esas alınması, dil konularında karşılaşılan herhangi bir problemin çözümü ve ortaya çıkan bir karışıklığın giderilmesi noktasında lugavî delilin tek yetkili merci ve makam oluşu, dille istidlâlin veçhelerinden sadece birini oluşturmaktadır. Daha doğrusu buralar, dilin en güçlü ve birincil delil olduğu, sayılı ve belirli yerleri göstermektedir.²⁹ Çünkü buraların tam aksine konunun kavranıp anlaşılmasında dilin tâli ve ikincil argüman kabul edildiği yerler de bulunmaktadır. Hatta dille istidlâl söz konusu olduğunda bu son durumun daha yoğunlukta olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim kelâm konularının birçoğunda mesele akli yönüyle vazedildikten sonra konuyu teyit ve perçinleme maksadıyla dilin de kullanıldığı gözlemlenmektedir.³⁰ Bu bağlamda hatırlatılmadan geçilmemesi gereken hususlardan biri de sem'ın dil yoluyla gelmiş olması nedeniyle kelâm ilminin konularına dair öne sürülen âyetlerin dilsel tahlillerinin, dille istidlâlin ikincil kabul edildiği yerlere örnek teşkil ettiği gerçeğidir. Diğer bir ifadeyle dil, dini aktaran temel araç olduğundan dilde ifadesini bulan ilâhî murad, kendi yaklaşımını perçinlemek amacıyla kelâmcı tarafından kullanılmakta ve o bu maksatla naslara başvurmaktadır. Ayrıca bazen de yapılan tartışmalarda hasım kendi görüşünün doğruluğu için birtakım nasları öne sürebilmektedir. Kelâm ilminin konularıyla ilgili ortaya konulan bu türden naslar gerek içerdikleri lafızların mânaları bakımından gerekse de gramer kuralları açısından tahlile tâbi tutulmaktadır. İşte söz konusu bu tahliller, her ne kadar görünürde sem'î bir delile yönelik olsa da sem'ın ancak dil vasıtasıyla bizlere ulaşabiliyor olmasından ötürü aslında bunlar aynı zamanda dille istidlâl altına da girmektedir. Ne var ki bu tahlillerde kelâmcı dili, meseleyi belirleyen ana etmen olarak değil, ikincil ve tâli bir yan argüman olarak kullanmaktadır. Bu ayrımın farkına varılmadığında dilin birçok kelâmî meselede esas belirleyici güçte olduğu gibi yanlış bir kanaate varılabilmektedir.³¹

4. Dilin, Akıl ve Sem' Karşısındaki Konumu

Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesinde dilin yerini ve konumunu problem edinen bir çalışmanın amacına ulaşabilmesi için, bir delil olması cihetiyle dilin, sistemde kullanılan diğer delillere karşı konumunu da ele alması gerekmektedir. Bu gaye ile Kādî'nin düşünce sistemi incelendiğinde onun, akliyyât konularında -araç olması dışında- dilin herhangi bir belirleyiciliğinin ve

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/197.

²⁹ Bu türden yerlerin klasik dönem kelâmındaki döküm sayımı niteliğindeki bir çalışma için bk. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Nisan 2019), 37-58; a.mlf., *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 219-228.

³⁰ Dilin ikincil ve tâli argüman olarak kullanımına örnek adına kelâmın (söz) mahluk olması gerektiğiyle rü'yetullahın imkânsızlığı problemlerine bakılabilir. Buralarda konu önce akli şekilde vazedilir daha sonra ise dile dayalı istidlâle uzunca yer verilir. Bunun için *el-Muğni*'nin dördüncü cildine bakılabileceği gibi, yedinci cildine de [*el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrâhim Ebyârî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 7.] bakılabilir. Bu iki cilt konuyla ilgili örnekler açısından zengindir.

³¹ Kādî Abdülcebbar'ın eserleri bahse konu türden tahliller bakımından çokça örnek barındırmaktadır. Bunun için bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 212-213, 459-460, 464-465. Ayrıca bu amaçla *el-Muğni*'nin kelâmın mahluk oluşu (Halku'l-Kur'ân) ile Allah'ın görülmesinin imkânsızlığı (Rü'yetü'l-Bârî) başlıklarını taşıyan ciltlerini de bakılabilir.

bağlayıcılığının olamayacağı hususunu sıklıkla ve önemle vurguladığı görülmektedir. Ona göre, kelâm ilminin aklî bahislerinde, bilme yolları olan aklî ve hissî idrakin dış dünyayı algılama sonucunda meydana gelen ve mâna olarak itikat cinsinin altına giren aklî bilgi (mâna)³² esastır. Dil ise söz konusu bilgiyi ifade etme ve taşımada aracı görevi görmektedir. Bu hususla ilgili Kādî Abdülcebbar'da çokça referans bulmak mümkündür.³³ Biz bunlardan konuyu en yalın tarzda anlattığımızı düşündüğümüz bazı temel ifadeleri aktarıp yorumlamakla yetineceğiz. Söz konusu nitelikte olan ifadelerden biri aşağıdakidir:

“Siz aklî bir konuda dil ehlinin kullandığı lafızlardan birine dayanmaktasınız. Oysa akliyyâta (aklî konulara) lafızla ulaşmaya çalışmak sahih değildir. Bu yüzden şayet dil ehli, mütekelim ismini mahal için kullansa bile sırf bunun için (yani dil ehlinin bu kullanımı nedeniyle) aklın kendisine delâlet ettiği husustan geri dönmek gerekmez. Çünkü dil ehlinin hata yapması mümkündür.”³⁴

Kādî burada kendi hasmına, aklî bir meselede dile başvurduğunu ve kelâmcının aklî istidlâl sonucunda elde ettiği hakikatten dil ehlinin kullanımı nedeniyle vazgeçemeyeceğini hatırlatmaktadır. Bundan da önemlisi, kelâm ilminin akliyyât diye bilinen mevzularında dilin bir istidlâl yöntemi olarak kullanılmasının doğru olmadığını vurgulamaktadır. Kısacası, bu ifadelerin taşıdığı alt metnin, gayet saydam bir şekilde söylediği şey, dilin aklî konularda -araç ve destekleyici yan malzeme oluşu haricinde- herhangi bir belirleyiciliğinin bulunmadığıdır.

Esasen aklî mâna şeklindeki kelâmî bilgi ile dil arasındaki ilişkiye yönelik ortaya konulan bu yaklaşım tarzı, Kādî'nin öncelikle epistemolojik yönteminin ve sonra da genel kelâm yönteminin bir gereğidir.³⁵ Zira Kādî'nin epistemolojik yaklaşımına göre, zarurî veya istidlâlî yollardan biriyle bilinmesi olanaklı olmayan bir şeyin ispatı doğru değildir. Çünkü bu yollarla bilinmeyen şey, mâkul olmanın dairesi dışındadır. Akledilmeyen (hakikati anlaşılmayan) ve itikat edilmesi (hakkında bir kaniya varılması) geçerli olmayanın ispatı ise doğru değildir. Bunun sebebi, bir şeyi ispat iddiasında bulunanın, ispat etmek istediği şeyi malûm hale getirecek bir yol ve yönteminin bulunup buna sahip oluşunun zorunluluğudur. Buna göre bir şeyin, bilginin bahse konu yollarından biriyle ispatına yol bulunmadığında o şeyin ispatı mâkul olmayanın ispatı gibi olacağından, vâcip olan onun reddedilmesidir. Kādî'ye göre bu durum bu şekilde kabul edilmediği takdirde herkesin iddia ettiği mânaları³⁶ -ispatlarına dair bir yol bulunmasa dahi- câiz görmemiz kaçınılmaz olacaktır. Bunu câiz görmek ise cehalete kapı aralayacaktır. Öyle ki bu durum, aklî oluşturan kategorik bilgilerin inkarına kadar, yani usûl-i edillenin reddedilmesi derecesine kadar, varacaktır. Böyle bir sonuç ise bizim isimlerin hakikatlerine dair güvenimizi ortadan kaldıracaktır.

³² Kādî mâna kavramını, zâtla kâim olan hal, bir şeyin illeti ve bizim burada kullandığımız üzere, kendisine karşılık herhangi bir sözcüğün henüz dilde tayin edilmediği, ontik varlıkla (sâbit, müsbet) ilgili akılda tasavvur olunan bilgi anlamlarında kullanmaktadır. Bunun için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/253; a.mlf., *el-Muğni*, 6(1)/57-58; İbrahim Aslan, “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdülcebbar Örneği-“, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1, (2010), 160-163.

³³ Bunun için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/158, 162-163; a.mlf., *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, 1/ 120, 353, 318; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 533-534.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1/353.

³⁵ Kādî'nin kelâm yöntemine dair geniş bilgi için bk. İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbar'da Kelâm Yöntemi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007).

³⁶ Burada mânanı tüm anlamlarıyla düşünebiliriz. Yani hal, illet ve bilgi anlamlarına alınması bağlam itibarıyla uygundur.

gibi, bu konuda delilsiz iddialarda bulunmayı da mazur gösterir hale getirecektir. Bunun yanı sıra, böyle bir netice hem isimler hem de mânalar noktasında bilmezlikten gelmeye (tecâhül) neden olacaktır. Buna sebep olanın fesadına (yanlışlığına) hükmetmek ise vâciptir.³⁷

Kādî, kendi epistemolojik yöntemine dair yaptığı bu açıklamaların devamında söz (dil) ve aklî bilgi (mâna) ilişkisine dair net konuşarak aynı yöntemi burada da uyguladığını belirtmektedir. Nitekim o, mânanın söz ve isimlerle ispatının sahih olmayacağını açıkça belirtmektedir. Çünkü ona göre vâcip olan, mânanın önce ispat edildiği yolla (zarurî veya istidlâlî) ispat edilmesi ve bilâhare onun sözle ifade edilmişidir. Başka bir ifadeyle şayet aklî bilgi anlamındaki mânanın bilinme yolu akıl ise kalkıp bunu dille temellendirmeye çalışmak yöntemsel bir hata olacaktır. Mâna ilkin bilinmesi gereken yolla bilinmediğinde söz sahibinin onu ifade etmesi, ibarelerle başkalarına anlatması mümkün değildir. Dolayısıyla da mâna asıldır ve ibare asıl maksat değildir. Mâna akledilip kavrandığında onun anlaşılması için -ifade edilmesi için değil- ayrıca ibareye herhangi bir ihtiyaç duyulmaz.³⁸ Nitekim Kādî, bu epistemolojik gerçekliği, aşağıdaki ifadelerinde çok yalın bir biçimde dile getirmektedir.

“Mânaların sözler ve isimlerle ispatı elbette doğru değildir. Çünkü vâcip olan mânaların ispat edildikleri yolla önce ispat edilmeleri ve bilâhare onların (söz ve isimle) ifade edilmeleridir. Bu yüzden de şayet öncelikle mânalar bilinmeyecek olsa onların mütekellim tarafından (dil yoluyla) ifade edilmeleri de sahih olamaz. Bunun yanı sıra, konuşan mütekellimin söz konusu mânaları başkalarına ibarelerle aktarma olanağı da ortadan kalkar. Şimdi bütün bunlara rağmen nasıl olup da iddia ettikleri hususların ispatına ibarelerle ulaşmak mümkün olsun?”³⁹

“Mânalar, lafızlarla onaylatılıp doğrulanmaz. Aksine mâna önce delilleriyle birlikte ispat edilmeli, bilâhare söz sahibinin tercih edeceği bir ifadeyle de dile getirilmelidir.”⁴⁰

Dilin, akla karşı ikincil konumda bulunmasının, Kādî'nin genel kelâm yöntemiyle ilgili olan yönü ise şöyledir: Aklî mâna şeklindeki bilgi, kelâm ilminin akliyyât bahislerinde asıl ve esas olmalıdır. Çünkü akıl evrensel, dil ise yereldir. Bu bakımdan onlar, birbirilerinden ayrı yerlerde konumlandırılmaktadırlar. Şöyle ki, daha önce delillerin delâlet dayanakları bahsinde geçtiği üzere aklî delâlet, “vücûb” yoluyla gerçekleştiğinden zaman ve mekân koordinatlarına bağlı değildir. Başka bir ifadeyle zorunlu tarzda gerçekleşen delâletin zamana ve mekâna göre değişmesi imkânsızdır. Buna göre bu tür bir delâlette “dâl” ile “medlûl” arasındaki taallukun (alaka) dayanağı aklîdir. Aklî olduğundan da zorunludur. Aklîdir, zira -örneğin- mevcûdun hudûsundan bir muhdisin varlığına ulaşmak ile onun fiillerinden yola çıkarak kâdir ve âlim oluşu gibi zâtî sıfatlarının olduğuna karar vermek, akıl vasıtasıyla gerçekleşen bir istidlâl biçimidir. Aklî ve zorunlu olanın ise evrensel olacağı aşikardır. Akıl ve onun delâleti, bu bakımdan “dâl” ile

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/14-15. Kādî Abdülcebbâr'ın epistemolojik yöntemine dair geniş bilgi için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 47-245.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/17, 158; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Muhammed Zerzur (Kahire: Dârü't-Tüuras, 1969), 2/793; a.mlf., *el-Mecmû'*, 1/120.

³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/17.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 14/37.

“medlûl” arasındaki gerekliliğinin zemini, toplumların ve milletlerin uzlaşısıyla maksatlarına bağlı bulunan dil ve dilin delâletinden ayrılmaktadır.⁴¹

Aklî delâlet ile dilin delâletinin ait olduğu vaz'î delâlet arasındaki söz konusu bu fark, Kādî'nin sisteminde akıl ile dilin yerinin tespiti ve tayini açısından son derece merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü kolektif akıl ve onunla bilinen hususlar, zaman ve toplum üstü olmaları hasebiyle evrensel olup belli bir çağ ve o çağda yaşayan bir toplumun diliyle sınırlı tutulamaz. Bu durum, yukarıda ortaya konulduğu üzere akliyyât sahasındaki verilerin neden dil ile sınırlandırılmayacağına da nedenini gösterip anlatmaktadır. Çünkü dil, yerel ve sınırlı iken; aklın verileri evrensel, zaman, toplum ve çağlar üstü kümülatif gerçekliklerdir. Bu nedenle de akliyyât alanındaki mevzularla dilin ilişkisi, sadece dilin uzlaşısına uyularak bunların dil ile ifade edilmesi cihetiyledir. Kısa ve net biçimde söylemek gerekirse dil, akliyyât sahasında yalnızca araç ve vesile olma görevi görmektedir. Eş deyişle bu alan, akliyyât biçimindeki isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere tamamen aklın etkin olduğu bir sahadır. Çünkü sistem tasnifinde de anlatıldığı üzere akliyyât başlığında tevhid ve adalet gibi teklif edilme yollarının akıl yoluyla olduğu hususlar bulunmaktadır. Dolayısıyla da sistemin akliyyât sahasında bulunan tevhid ve adaletin temellendirilmesi ve korunması için öne sürülecek kanıtların, aklın ürettiği, denetlenebilir, toplum ve mekân üstü argümanlardan oluşması zorunluluk arz etmektedir. Bu nedenle de bu sahada evrensel olan aklî kanıtlar tercih edilmekte, toplum ile uzlaşının değişmesiyle farklılaşan ve bu farklılığın sonucunda da yerellik vasfı kazanan dil, bir akıl yürütme biçimi ve argüman olarak bu alanda kullanılmamaktadır. Dil burada ifade aracı olması dışında en fazla ikincil argüman ve destekleyici yan malzeme olabilir. Dilin araç olma durumu ve işlevi ise sadece akliyyât bahislerinde değil, hatta yalnızca bir ilim dalı olarak kelâm ilminde değil; ilim, sanat ve diğer tüm sahalarıyla gündelik hayatın tümünde görülüp karşılaşılan bir durumdur.

Dil ile aklî konular arasında bulunulan durum ve vaziyetin bir benzeri de onunla sem'î delil arasında bulunmaktadır. Şöyle ki, dil olmadan sem'in nüzulünün imkânından bahsedilememesine rağmen yine de dilin Allah'ın muradı ve maksadı demek olan vahyin (sem'in) içeriğini belirlediği gibi bir husustan asla bahsedilemez. Bu itibarla da dil, sem'in ve vahyin nüzülü ile ifade aracı konumunda kalmaktadır. Kādî'nin sem'in dile bağlı oluşunu anlatan ifadesi şöyledir:

“Zira dillerin sem'e taallukları bulunmaz (diller sem'e bağlı değildir). Aksine sem', diller vasıtasıyla gelir (sem'in nüzülü dillere bağlıdır). Çünkü şayet sem'in öncesinde dil bulunmazsa sem'i anlamamız elbette mümkün olamaz.”⁴²

Kādî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, dil olmadan sem'in ve vahyin muhataplarına ulaştırılmasının başka bir yolunun bulunmadığını düşünmektedir. Ancak buna rağmen dilin, kast-ı mütekellimi şekillendirip belirlemesinden de bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Nitekim o, umum (âm) ve husus (has) meselesinde sadece dildeki sîganın bu anlamlar için vazedilmesinin yeterli olmadığını ayrıca bunların hangi yöne hamledileceğinin mütekellimin kastına bağlı

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/349; 15/152-157; Maşalı, “Kādî Abdülcebbar'da Dilsel Delâlet”, 155; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-krâe ve âliyyâtü't-te'vîl* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1996), 61-62.

⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/159.

bulduğunu söylemektedir.⁴³ Dilin, sem‘ ve akılla ilişkisi ve onlara kıyasla konumuna dair Kādî’ye ait aşağıdaki ifadeler, meseleyi özetlemesi bakımından kayda değerdir.

“Bütün bu anlatılanlara dayanarak şer‘î hitaptan muradın anlaşılmasının sıhhati için, daha önce üzerinde uzlaşım sağlanan bir dilin bulunması gerektiğini söyledik. Akli teklife gelince onun için dillerin daha önce bulunmasına gerek yoktur.”⁴⁴

Burada sem‘in anlaşılacak için dile muhtaç olduğuna ve bu bakımdan dilin, sem‘i belirleyip sınırlandırdığına işaret edilmektedir. Bunun anlamı her mütekellim gibi Allah Teâlâ’nın da kastını ve meramını bize ancak dil vasıtasıyla aktarabildiğidir. Ancak buradan, taşıyıcısı olması dışında dilin, sem‘in içeriği olan Allah’ın kastını tayin ettiği gibi bir yanı sıra gidilmemelidir. Akli teklif konularına gelince açıkça aktarıldığı gibi burada dile ihtiyaç bulunmamaktadır. Yani insanın akıl yoluyla mükellef olduğu hususları öğrenmesi için dile ihtiyacı yoktur. Aksine kendisine aklın verilmiş olması buna yetmektedir. Dilin, akliyyâtta devreye girmesi ancak aktarım ihtiyacı nedeniyle gerçekleşmektedir.

5. Dilin Gücü ve Delillerin Güç Bakımından İlişkileri

Dilin Kādî Abdülcebâr’daki yerinin tam olarak kavranabilmesi için başta dil olmak üzere sistemde kullanılan delillerin güç seviyelerinin ne düzeyde olduğunun tespiti ve bu açıdan onların birbirleriyle ilişkilerinin de netleştirilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle dilin yerinin tespit edilebilmesi için delillerin, başka bir delilin alanına karışma yetkilerinin olup olmadığına bakmak gerekir. Şayet varsa böyle bir hakları, bunun nereye kadar mümkün olduğunun açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. Ayrıca her üç delilin kullanım alanlarını ve birbirilerine nazaran konumlarını belirlediğimize göre, onların güç dengesi bakımından kendi sahalarnın dışına çıkıp başka bir delile etki edip edemediklerini de açıklığa kavuşturmak, meseleyi tüm boyutlarıyla kavramak adına yararlı olacaktır. Bu istekle delillerin güçlülük-zayıflık bakımından birbirlerinin alanlarına müdahaleleri incelendiğinde bu açıdan sahip olduğu alana dışardan başka bir delil tarafından müdahaleye maruz kalma durumunun en fazla lugavî delilde gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Zira lugavî delilin, araç olması dışında akli sahaya, yani kelâm ilminin akliyyât mevzularına müdahalesi mümkün değildir. Öte yandan dil, Allah’ın muradını kullarına aktarmasının yegâne yolu olması bakımından her ne kadar bu anlamda Allah için de iletişim kurmanın tek seçeneği olsa da dilin sem‘î delile etki edip ilâhî meram ile muradın içeriğini belirlediği şeklindeki bir sanı mevzubahis bile değildir. Dolayısıyla da deliller arası güç ilişkisi bağlamında bir müdahaleden bahsedilecekse bu daha ziyade aklın ve sem‘in dile müdahalesi için söz konusu olmaktadır. Aklın müdahalesi, ıstılah oluşturma ve toplumun teâ’rufu (örf) yollarıyla gerçekleşmektedir. İstılah, bütün ilim, meslek ve sanat dalları tarafından dilde üretilen yeni terimler iken, teâ’ruf ise toplumun bir sözcüğün anlamına, anlamı genişletme veya daraltma şeklindeki müdahalesidir. Sem‘in müdahalesinden kasıt ise şârî’in (kanun koyucu, Allah) şer‘î vaz‘ yaparak yeni anlamlar üretmesidir.⁴⁵

⁴³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, nşr. Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1963), 17/9-38 vd.

⁴⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 5/166, 170; a.mlf., *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1963), 6(2)/10.

⁴⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 709.

Bahsi edilen bütün bu durumlar, evvelce vurgulanan bütün önemine rağmen dil ehlinin maksadına ve lugavî delilin alanına müdahale anlamı taşımaktadır. Zira bahse konu durumların hepsinde ya dil ehlinin asıl maksadı değiştirilip yeni anlamlar üretilmekte ya da dil ehlinin vaz' eyleminde bulunmadığı bir hususta bir gurubun konvansiyonel biçimde yeni bir vaz' gerçekleştirmesi söz konusu olmaktadır. İstilah, teâ'rif ve yeni vaz' durumlarından her birinin dilde vuku bulduğuna yönelik Kādî'nin ifadelerinden kanıtlar bulunmaktadır. Araştırmanın seyri, bu kanıtların aktarılıp analiz edilmesiyle devam edecektir. Toplumun örf (teâ'rif), şâri'in ise sem' yoluyla dile müdahale edebildiğinin kanıtı Kādî'nin aşağıdaki ifadeleridir:

“Muhakkak ki isimler şer'î, örfî ve lugavî şeklinde üçe ayrılmaktadır. Lugavî isimlere örnek, dilcilerin şu mahsus organlardan birini el, diğerini ise ayak diye adlandırmalarıdır. Örfî ismin örneği de toplumun belirli canlıya dâbbe (binek hayvanı) diye isim koymasındadır. Oysa bir isim olarak dâbbe, gerçekte yani dilin vaz'ı itibariyle yeryüzünde yürüyen bütün her şeyi ifade edecek anlam genişliğine sahiptir. Toplumun bilinen şu muayyen kabı kârûre (testi) olarak adlandırması da örfî ismin başka bir örneğidir. Kârûre de aslında bir isim olarak “içerisinde başka bir şeyin karar kılabilirdiği, durduğu” mânasında olduğundan bu mânayı taşıyan her araç gerece teşmil edilebilecek anlam enginliğindedir. (Ancak her ikisinin de anlamlarına toplum tarafından müdahale edilerek bir daralmaya gidilmiştir.) Şer'î isimler ise medh-zemm (övgü-yergi) ve tazim-istihfaf (yüceltme-küçümseme) bildirenler ile bildirmeyenler anlamında dinî ve lâdinî (dinî olmayan) diye ikiye ayrılmaktadır. Dinî olanlar, yani övgü-yergi veya yüceltme-küçümseme ifade eden isimler, fâil kişiler için icra edilen mümin, fâsık ve kâfir gibi isimlerdir. Adı geçen anlamları taşımadığından “dinî olmayan” yani lâdinî şeklinde nitelenen isimlere örnek ise asıl itibariyle dua anlamında kullanılırken sonradan şeriatla bildiğimiz mahsus ibadete isim olan salât (namaz) verilmektedir. Ayrıca dildeki vaz'ı hasebiyle büyüme ve temizlik mânasında olmasına rağmen yine sonradan şeriat yoluyla malın belli bir miktarını çıkartıp vermeye isim olan zekât da dinî olmayan isimlere başka bir örnektir. Salât ve zekât dışındaki benzer isimler de böyledir. Oruç (savm) ve hac gibi.”⁴⁶

Örfün dile müdahalesi için verilen örneklerden anlaşıldığı üzere, aslında dildeki ilk vaz'ı itibariyle geniş bir anlam yelpazesine sahip olan sözcüklere toplum tarafından, anlamda daraltma operasyonu gerçekleştirilmektedir. Her ne kadar burada örneği verilmemiş olsa da esasında toplumun sözcüğün anlamını genişletme biçiminde de dile karışabildiğini bilmekteyiz. Nitekim dil ilimlerinde bunun çokça örnekleri bulunmaktadır. Meselâ “be's” kelimesi önceleri savaştaki şiddet anlamında kullanılıyorken daha sonra her türlü şiddet için kullanılmaya başlanmıştır. Şâri'in dile müdahalesi ise ya *İslâm, küfür* vb. kelimelerde olduğu gibi daha önce kelimenin Araplar tarafından bilinen mânasına yeni şartlar ve vasıflar eklenerek yepyeni bir anlamda kullanılmaya başlanması şeklinde olmuştur. Ya da “Eceliyle öldü” anlamındaki (مَاتَ حَتْفَ أَتْفِهِ) deyiminde olduğu üzere yeni kavramlar ve tabirlerin dile kazanılması tarzında gerçekleşmiştir.⁴⁷

Kādî, istilah ve teâ'rif biçiminde dile yönelik gerçekleştirilen müdahalenin, dil ehlinin, dilin vaz'ı itibariyle lafızla kastettiği anlamın değiştirilmesi demek olduğunu hatırlatmaktadır. Buna göre,

⁴⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 709.

⁴⁷ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1969), 1/330-335; Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luga*, nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Bek-Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, [t.y.]), 1/301-303. Süyûtî, ayrıca bu isimlerin tamamen şer'î bir anlam mı kazandığı yoksa sözlük anlamlarının devam mı ettiği hususuna da dikkat çekmekte ve bu konuda var olan tartışmaları nakletmektedir. Bunun için bk. *el-Müzhir*, 1/298-299.

gerek toplumun örf aracılığıyla dilde genişletmeye ve daraltmaya gidilmesi gerekse de belli bir meslek ve fen erbabının yeni ıstılahlar oluşturması esasında ehlü'l-lüganın asıl maksadının yerine yeni bir tür vaz' ve belirlenim anlamına gelmektedir. Kādî'nin bu durumu anlatan ifadeleri ise şunlardır:

“Birçok lafzın durumundan bildiğimiz üzere, bazen lafız, dilin asıl yapısı itibarıyla sahip olduğu mânadan bir tür teâ'rufa, yani örfî mânaya nakledilmektedir. Bazen de ıstılah yoluyla lafızda anlam değişimine gidilmektedir. Teâ'ruf ve ıstılahtan her birinin vasıtasıyla elde edilen yeni anlam, dilin asıl yapısında var olan anlamın karşıtıdır. Teâ'ruf ve ıstılahta elde edilen yeni anlam, dilin asıl vaz'ında var olan anlamdan, lafızla artık daha fazla öne çıkmakta ve görünür hale gelmektedir. Çünkü lafzı, asıl anlamından nakledip yeni anlamlara kavuşturma ıstılah ve teâ'rufun gereğidir.”⁴⁸

Bu metin, gayet sade bir anlatıyla örf ve ıstılah sonucunda elde edilen yeni anlamın, dilin esas yapısında var olan mânayla zıt ve karşıt bir anlama dönüştüğünü anlatmaktadır. Bundan çok daha önemlisi, örfün ve ıstılahın icat ettiği yeni anlamın, kelimenin eski anlamına nazaran daha fazla öne çıktığı ve artık lafız kullanımında akla ilk gelenin o olduğu gerçeğidir. Çünkü zaten toplumun örfü ve belirli bir ilim dalının oluşturduğu ıstılahın, bir eylem olarak amacı ve gerektirdiği sonuç, lafızdaki yeni durumun meydana gelmesidir. Dolayısıyla da örf ve ıstılah sonucunda elde edilen yeni anlamın öne çıkması, tam da olması gerekenin vuku bulmasıdır.

Dile müdahalenin başka bir türü olan, dilcilerin, kendisine dair düşünüp onun için herhangi bir lafız belirlemedikleri bazı anlamların bulunabileceği veya bu tür mânaların ortaya çıkabileceği ve dışarıdan dile müdahaleyle bu anlamlar için yeni vaz' eyleminde bulunabileceğine dair kanıt ise Kādî'ye ait aşağıdaki ifadedir:

“İsimleri nakletmenin câiz oluşuna delâlet eden şeye gelince bu, dilcilerin kendisine dair düşünüp hakikatini anlayarak onun için isim vazetme yoluna gitmedikleri bazı mânaların, ehlü's-şer' tarafından akdedilip hakikatinin anlaşılmasıdır. Dolayısıyla da böyle bir durumda ehlü's-şer'in, şeriat yoluyla anladıkları yeni anlamlar için dilden yeni isimler ödünç alıp kullanmalarının önünde herhangi bir engelin bulunmaması gerekir. Hatta bırakın buna engelin bulunabileceğini tam aksine hikmet zaten bunun böyle olmasını gerektirmektedir.”⁴⁹

Delillerin güç odaklı münasebetleri bağlamında diğer delillerin, dile müdahale hususuyla ilgili olarak en son şunu da belirtelim ki esas alınması bakımından Peygamber'in şer'î hükümler noktasındaki kastıyla eşit sayılan ehlü'l-lüganın maksadı, yukarıda anlatılan ıstılah, teâ'ruf ve ehlü's-şer'in yaptığı isim nakli şeklindeki yeni vaz' eyleminin söz konusu olmadığı durumlar için geçerlidir. Farklı bir deyişle, dil ehline ve tabii haliyle dile, kendi alanlarında tanınan yetki ve gücün mutlaklığı ancak adı geçen durumların bulunmadığı hallerde geçerlidir. Buna göre şayet ıstılah, teâ'ruf veya ehlü's-şer'in yeni vaz'ı söz konusu ise yetki ve güç anlamında bir istisnanın yapılması ve dilin kendi kayıtsız şartsız mutlak güç hakkından feragat etmesi gerekmektedir. Bu hususun en güçlü kanıtı, Kādî'nin konuyla ilgili kısa ama gayet açıklayıcı şu açıklamasıdır:

⁴⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/198. Kādî Abdülcebbar'ın bu görüş ve yaklaşımı daha sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından geliştirilmiştir. Râzî, lafzî delillerin kesinlik ifade etmeyeceğini öne sürmektedir. Râzî'nin lafzî delillerin kesinliğine engel olduğunu düşündüğü toplam on olasılık bulunmaktadır. Bunlardan biri de ona göre nakil, yani anlamın örf ve ıstılah yoluyla değiştirilip nakledilmesi ihtimalidir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu Anlatılabilmenin İmkânı*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 167-173.

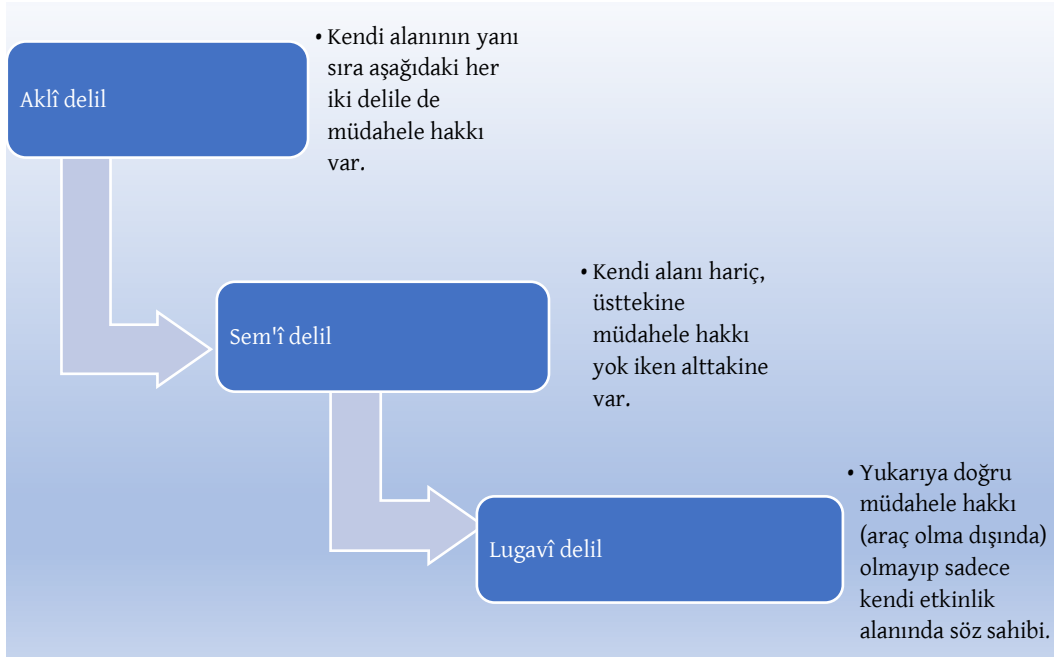
⁴⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 476.

“İstilahın teâ'rufun, teâ'rufun ise dilin vaz'ından daha güçlü olduğunu bundan önce açıkladık. Güçlü olmak bakımından teâ'ruf, dilin vaz'ından daha önce gelir, çünkü teâ'rufun ıstılahla uyum ve irtibatı daha fazla olup dilin vaz'ını bu açıdan geride bırakmaktadır.”⁵⁰

Bu anlatı, dile müdahalenin en güçlü yolunun ıstılah oluşturma olduğunu ortaya koymaktadır. İkinci derecede ise gerek uyum gerekse de irtibat bakımından ıstılahla daha yakın duran toplumun örfünün geldiğini ifade etmektedir. En sonunda da ehlü'l-lüganın oluşturduğu vaz'ın bulunduğunu ve diğer iki yönteme kıyasla daha az güçlü olduğunu belirtmektedir. Netice itibarıyla şöyle bir tabloyla karşılaşmaktadır: Aklî delil, ıstılah yoluyla lugavî delile müdahalede bulunabildiği gibi dil yoluyla gelen sem'î delile (vahye) de gerek içerdiği lafızların tahlili şeklinde olsun gerekse de gramer kurallarının cevher-araz teorisi üzerinden analizi biçiminde olsun veya bu ikisinin dışında sem'î delilin yorumlanması tarzında olsun müdahale edebildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, aklî delilin bu karışma yetkisine karşın, lugavî delilin aklî delile müdahalede bulunamayacağı da ortaya çıkan başka bir veridir. Diğer taraftan sem'î delilin de lugavî delil gibi aklî delile herhangi bir müdahalede bulunamayacağı gerçeğinin bu bağlamda vurgulanması gerekir. Nitekim “aklî meselelere yönelik sem'î ile istidlâl yapılamaz, aksi takdirde kısır döngüye düşülür” denilen husus tamtamına bu son gerçekliği anlatır.⁵¹ Özce ifadesiyle aklî delil, diğer her iki delile de bir şekilde karışabilmektedir. Lugavî delil ise her iki delile de karışamaz. Sem'î delile gelince o, lugavîye müdahale edebiliyorken, aklî olanla ilgili böyle bir yetkisi bulunmamaktadır. Deliller arası ilişkinin hafızada somut halde yer edinebilmesi için bir tabloyla perçinlenmesi fayda barındıracaktır.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/199.

⁵¹ Kelâm tartışmalarında sıkça dikkat çekilen bu ilkeyi Kādî de çok sık olarak hatırlatır hasımlarına. Örnek olması için bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 459, 464. Ancak bu hususun Mu'tezile kelâmında teklifle de ilişkili olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü aklî teklif, sem'î teklifin aslıdır. Şayet aklî konuların sem'e ile bilindiği iddia edilirse bu, fer'in asla delâleti anlamına geleceğinden çelişkiye neden olacaktır. Kādî Abdülcebbar'ın bu konudaki ifadeleri şöyledir: Aklî teklifin alanına giren tevhid ve adaletle ilgili mevzular, ilk defa bilinme anlamında yani delâletin keşf (açığa ve gün yüzüne çıkarma) yönüyle sem'î delâletle öğrenilemez. Sem', şer'î delil olarak en fazla tevhid ve adaletle ilgili hususlara tekit ve pekiştirme yönüyle delâlet edebilir. Zira bu konularda akıl “asl”, sem'î ise “fer”dir. Fer'in asla delâleti ise câiz değildir. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/354; 15/164; 5/197.



Şekil 5: Delillerin Güç Bakımından Birbirlerinin Alanlarına Müdahaleleri

Sonuç ve Değerlendirme

Kādî Abdülcebâr'ın sistemine dikkat kesilip ihtimamla incelendiğinde onun giriş katının teklif olduğu görülmektedir. Mükellefiyetlerin içinde bulunan tevhid, en dipteki çekirdek ve öz olması hasebiyle koza misali tüm sistem onun etrafında örülmektedir. Tevhid, Kādî Abdülcebâr'a ait fikriyat nehrinin suyunu akıtan mâna ve ruh mesabesindedir. Diğer bir ifadeyle, sistem hamurunun mayası ve itici gücü tevhid ve tevhide uygun şekilde tasavvur edilen adalet ilkeleridir. Bu iki ilke Kādî Abdülcebâr'ın düşüncesinin güvenlik alanıdır. Bu yüzden de her noktası tevhid ve adalet merkezli hakikat anlayışıyla kurulmuş bir zihne sahip olduğu anlaşılan Kādî, kendi zihninde bu ilkelere yönelik bir savunma hattı kurarak bunlara gelebilecek tehlikelere karşı zihninde barikatlar inşa etmektedir. İşte teklif, yani akıl sahibi canlının Tanrı tarafından yükümlü kılınmasının imkânı da bu zemin üzerinden inşa edilmektedir. Dahili ve harici tearuzlarla sarsıntılara karşı tevhid ve adaletle sağlam bir zemine oturtulduğu düşünülen sistemde teklif merkezi bir yer edinmektedir. Ancak bu merkezi konumuna rağmen o bile adalet eksenli Tanrı tasavvuruyla uyumlu ve ona hâlel getirmeyecek tarzda tasarlanmaya çalışılmaktadır.

Sisteme yüksek bir konumdan kuş bakışıyla bakıldığında onun temelde aklıyyât ve nübüvvât şeklinde iki ana başlık altında sınıflamış olduğu görülmektedir. Adı geçen zemin ve içeriğe sahip bu sistemin gerek inşasında kullanılmak üzere gerekse de ona yönelen saldırılarda savunma hattı kurmak amacıyla temel üç delil türüyle kurulup korunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar sırasıyla akfî, sem'î ve lugavî delillerdir. Sistemin muhtevasını oluşturan bahislerin yüzdelik dilimi dikkate alındığında en az miktardaki payın kendisinde olduğu anlaşılan lugavî delilin kendi alanı söz konusu olduğunda gerek sistemin inşası gerekse de korunması amacıyla Kādî tarafından sıklıkla

kullanılan delil türleri arasında bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu bakımdan dilin bir delil olarak Kādî Abdülcebâr'ın sistemindeki yeri görmezden gelinip hafife alınmaz. Ne var ki buna rağmen, diğer iki delile kıyasla sistem kurulumunda -araç oluşu ve yan malzeme şeklindeki kullanımı istisna edilirse- kendisine hem daha az ihtiyaç duyulduğu için hem de güç bakımından diğer iki delilin müdahalelerine açık olduğundan altı doldurulmamış tespitlerde bulunarak abartılı ifadeler yoluyla onun sistemdeki yerinin abartılmaması hakkaniyete en uygun tavır olacaktır.

Şunu kesin olarak ifade edelim ki Kādî'nin sisteminin özüne inildiğinde dilin güç bakımından buradaki yerinin ilk başta tahmin edildiğinden daha düşük seviyede olduğu gözlemlenmektedir. Çünkü toplum, ilim dalları ve şer', dile karışabilmekte, bu yolla dilde anlam daralması ve genişlemesi oluşabilmekte veya yeni anlamlar üretilerek gerçekleştirilen yeni vaz' eylemleriyle bu anlamlara yeni lafızlar tayin edilebilmektedir. Kaldı ki bunun zaten böyle olması da gerekmektedir. Zira hayatın akışı içerisinde gelişen ve değişen insan algısının sonucu olarak bilimler de gelişip ilerlemekte ve her an yeni anlamlar ve kavramlara ihtiyaç hasıl olmaktadır. Kādî'nin ifadesiyle hikmet bunu zorunlu kılmaktadır. Tabii beri taraftan dilin sistemdeki yeriyle ilgili var olanın objektif tarzındaki ifadesi, dilin esas ve asıl alındığı yerlerdeki otoritesinin hafife alınması şeklinde de anlaşılması icap etmektedir. Çünkü sistemin aklî sahasında aklın tek otorite olarak görülmesi ve nübüvvât kısmında da Hz. Peygamber'in muradının merkeze alınması gibi isim ve sıfatların kullanımında da dil ehlinin maksadı esas alınmaktadır. Bunun yanında dil konularında karşılaşılabilecek her türlü problemin çözümünde de dilin yegâne tutamak olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Bir bakıma sonucunda sonucu yerine geçecek kısa bir paragrafla ifade edilecek olsa Kādî Abdülcebâr özelinde kelâm ilmiyle dil ilişkisinin temelde iki nokta altında toplandığı söylenebilir. Bunlardan ilki dille istidlâl veya bir istidlâl yöntemi olarak dili kullanma şeklinde gerçekleşmektedir. Bunun da kendi içinde dilin gramerini kullanma ve lafızların anlamlarından yola çıkarak karşı karşıya bulunulan kelâmî bir meseleyi tayin etmeye çalışma biçiminde ikiye ayrıldığı gözlemlenmektedir. İlişkinin ikinci ve son şekli ise dilin araç olmasından kaynaklı olarak kelâmî mevzuların önerme biçiminde dille ifade edilmesidir. Tabii bu sadece kelâm ile ilgili bir durum değil, diğer tüm ilim dalları ve hayatın bütününe yayılan bir olgu ve ihtiyaçtır.

Kaynakça

- Alkhattaf, Hasan. "Mu'tezilî Aklın Mahiyeti". Artuklu Akademi, 12/12, (2015), 122-131.
- Altunya, Hülya. "Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- Arslan, Hulusi. Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Aslan, İbrahim. "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdülcebbar Örneği-". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51/1, (2010), 160-163.
- Aslan, İbrahim. Kadı Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.
- Aslan, İbrahim. Kâdî Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Aytepe, Mahsum. İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi). İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Barlak, Muzaffer. Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bakıllânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kiritiği. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 5/1 (Nisan 2019), 37-58.
- Bulğen, Mehmet. Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Butur, Ali. Cessas ve Kâdî Abdülcebbar'ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Câhiz. Kitâbü'l-Hayevân. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 1. Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1969.
- Cengiz, Mehdi. Dilde Kesinlik Sorunu Anlatabilmenin İmkânı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Demir, Osman. Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Ebû Sa'de', Mehri Hasan. el-İtticahü'l-aklî fî müşkileti'l-ma'rife inde'l-Mu'tezile. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1993.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1996.
- Eraslan, Abdulvasıf. Kâdî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)". İslam Düşüncesinde Teoriler. 1. Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Teymiyye, Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl. nşr. Muhammed Reşad Salim. 1. Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. 15. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 6/1. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Emîn el-Hûlî. 16. Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabî li't-tibâa ve'n-neşr, 1960.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. İbrâhim Medkûr. 12. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ Ganîmî. 4. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. 11. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't- Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, nşr. Mahmûd Muhammed Hudayrî. 5. Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 6/2. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Ebü'l- Alâ Afîfî. 13. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. İbrâhim Ebyârî. 7. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Mustafa es-Sekkâ. 14. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't- Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Tâhâ Hüseyin. 17. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. Tevfik Tavîl-Saîd Zâyid. 8. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf. nşr. Daniel Gimaret- J. J. Hoube. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Kādî Abdülcebbâr. Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf. nşr. J. J. Houben. 1. Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr. Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf. nşr. Jan Peters. 3. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1999.

- Kādî Abdülcebbâr. Müteşâbihü'l-Kur'ân. nşr. Adnan Muhammed Zerzur. 2. Cilt. Kahire: Dâru't-Türas, 1969.
- Kādî Abdülcebbâr. Şerhu'l-usûli'l-hamse. nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kādî Abdülcebbâr. Tesbîtü delâilî'n-nübüvve. nşr. Abdülkerim Osman. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1966.
- Kâsımî, Ahmed b. Muhammed b. Salah eş-Şerkî. İddetü'l-ekyâs fî şerhi maâni'l-esâs. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklîfin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/1 (2009), 425-468.
- Koloğlu, Orhan Şener. Cübbâiler'in Kelâm Sistemi. İstanbul: İSAM, 2011.
- Macit, Yüksel. Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Maraz, Hüseyin. "Kādî Abdulcebbâr'ın Düşüncesinde Teklîfin Gayesel Yorumu". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/1 (Bahar, 2015), 239-275.
- Maşalı, M. Emin. "Kādî Abdülcebbâr'da Dilsel Delâlet". Marife, 3/3 (Kış 2003), 154-162.
- Memiş, Murat. Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Osman, Abdülkerim. Nazariyyetü't-teklîf: Ârâu'l-Kādî Abdülcebbâr el-kelâmiyye. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1971.
- Râzî, Fahreddin. Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl. nşr. Said Abdüllatif Fude. 3. Cilt. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.
- Saleh, Fauzan. The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabih in al-Qady Abd al-Jabbar al-Hamdan's Thought. Canada: Mc Gill University, 1992.
- Süyûtî. el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga. nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Bek-Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 1. Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, [t.y.].
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Özlem. Mu'tezile Kelâmında Teklîf Anlayışı. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yürdagür, Metin. "Haşviyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zeyne, Hüsnî. el-Akl inde'l-Mu'tezile -Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kādî Abdilcebbâr-. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.



Naklî/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları

-Fahredden er-Râzî Örneği-

Reflections of the Problem of the Uncertainty of Textual Evidence on Kalâm

-Fahr al-Dîn er-Râzî Example-

Zübeyir ÇETİN

Araştırma Görevlisi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Düzce/Türkiye
Research Assistant, Düzce University, Faculty of Theology, Düzce/Türkiye
zubeyir.cetin@gmail.com | orcid.org/0000-0002-7535-2663 | ror.org/04175wc52

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
08 Nisan 2022	08 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
11 Haziran 2022	11 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 (Zübeyir 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 (Zübeyir Çetin).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Çetin, Zübeyir. “Naklî/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları -Fahredden er-Râzî Örneği-”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 398-417. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1100448> ”

Öz

Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) bazı eserlerinde naklî/lafzî delillerin zan bildirdiğine yönelik bir anlatı mevcuttur. Bu iddia, bazı eserlerde sayısı değişmekle birlikte ortalama on bir öncül ile temellendirilerek bir teori olarak vazedilmektedir. Bu teoriye göre naklî/lafzî deliller sırasıyla (i) dilin kendisinden kaynaklı, (ii) dili kullananın kullanımından kaynaklı ve (iii) dinleyicinin anlamasından kaynaklı olan durumlar sebebiyle delâlet ettiği anlamların tam olarak ne olduğu hususunda kesin bir hükme varılmasına elverişli değildir. Teorinin zikredildiği eserlerin bir kısmında “bu iddianın mutlak olarak geçerli olmadığı” şeklinde bir kayıt eklenmiş olsa da eserlerin kronolojisi dikkate alındığında ilk bakışta bu kayıt sorunu çözmeye yetmemektedir. Bilindiği kadarıyla sistemli bir teori olarak ilk defa Fahreddin er-Râzî tarafından ortaya konulan naklî/lafzî delillerin zannîliği meselesi, herhangi bir şekilde sınırlandırılmadığında kelâm ilmi açısından önemli bazı problemlere sebep olmaktadır. Bu problemlerden en önemli olanı şu şekilde tasvir edilebilir: Kelâm ilminde yakînî bilginin amaçlandığı ve içerisinde ele alınıp ispatlanan meselelerde kesin deliller kullanıldığı iddia edilmektedir. Bu ilmin temel bilgi kaynaklarından birisi olarak da doğru haber sayılmaktadır. Doğru haber Kur’ân âyetleri, mütevâtir hadisler ve mütevâtir haberler şeklinde alt kısımlara ayrılır. Bunların her biri lafızlar vasıtasıyla ve nakil ile bize ulaştığından naklî/lafzî delillerin zannîliği meselesi doğru haberi sorunlu hale getirmektedir. Diğer bir ifade ile kelâm ilminin temel bilgi kaynaklarından birisi güvenilirliğini yitirmektedir. Bu çalışmanın odak noktasını da işte bu problem oluşturmaktadır: Kelâm ilminin temel bilgi kaynaklarından birinin elenmesine sebep olması cihetiyle naklî/lafzî delillerin zannîliği meselesi. Problemin çözümü için iki farklı çözüm yolu teklif edilecektir: (a) Râzî’den sonra meselenin nasıl ele alındığının ve Râzî’nin nasıl anlaşıldığının sorgulanması. Ardından hangi anlayışın Râzî’nin beyanlarına uygun olduğunun gösterilmesi. Zira bir mesele hakkında en sağlıklı sonuca ulaşmada meselenin tarihî süreç içerisinde nasıl anlaşıldığı ve anlatıldığı çok önemli bir konuma sahiptir. Özellikle Râzî gibi bütüncül bir bakış açısıyla incelenmesi gereken birçok eser bırakan bir âlim ile ilgili bir problemi çözmek için ilk elden öğrencilerini, yakın takipçilerini ve eleştirmenlerini dikkate almak son derece elzemdir. (b) Kelâmdeki “bilgisine ulaşılacak istenen meselelerin sadece akılla bilinen, sadece nakille bilinen ve her ikisiyle de bilinebilen şeklindeki üçlü taksimi” üzerinden naklî/lafzî delillerin epistemolojik olarak kullanılabilirliği alanının ve meselelerin neler olduğunun gösterilmesi. Zira meselelerin bilinme vasıtaları ve kaynaklarına göre taksimi, hangi bilgi kaynaklarının ne tür meselelerde kullanılabilirliğini ve nerelerde kullanılırken problem teşkil edeceğini ortaya koyacaktır. Buna göre bir bilgi kaynağının gücü veya tutarlılığı epistemolojik olarak kullanımında mahzur olmayan meseleler üzerinden incelenmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fahreddin er-Râzî, Naklî/Lafzî delil, Zannîlik, Kesinlik.

Abstract

In some works of Fahr al-Dîn al-Râzî (d. 1210), there is a discourse related to the claim that textual evidence produces uncertainty. This claim was put forward as a theory based on approximately eleven premises although this number varies in some of his works. According to this theory, textual evidences are not convenient for drawing definite conclusions about the meanings indicated by these evidences due to the situations which is caused by (i) the language itself and (ii) the use of the speaker of the language and (iii) understanding of listener respectively. There is an additional phrase “This claim is not valid absolutely” in some of the works that mention this theory. Even though that is the case, this addition is not enough -at first glance- to solve the problem. If the problem of the uncertainty of textual evidence, which was put forward systematically for the first time by Fahr al-Dîn al-Râzî as far as is known, is accepted in the broad sense it might cause some critical problems concerning the science of Kalâm. The most important one among these problems can be presented in this way: In the science of Kalâm, it is claimed that the certain (yakînî) propositions and certain evidences are used in the issues that Kalâm deals with and substantiates. On the other hand, the true narrative (al-khabar al-sâdiq) is counted as one of the sources of knowledge in this science. The true narrative has subsections in the form of narratives transmitted from so many groups of people that are almost impossible to agree on a lie. Because all of these have reached us by way of words and narration, the issue of the uncertainty of textual evidence renders these subsections problematic. Consequently, one of the sources of knowledge in the science of Kalâm happens to lose its reliability. In the present work, the following problem is analyzed: The problem of the uncertainty of textual evidence in that it causes one fundamental source of knowledge to be eliminated in the science of Kalâm. [In the present paper] Two solutions will be offered to solve the problem: (a) Questioning how the issue was discussed after Râzî and how Râzî was understood, then showing which understanding is in accordance with Râzî's statements. For, in order to reach the most accurate conclusion about a

problem, how the issue is understood and explained in the historical process has a very important position. To solve a problem regarding a scholar like Râzî, who left many works that must be examined from a holistic point of view, it is extremely important to consider first-hand his students, close followers and critics. (b) Showing the field and issues in which the textual evidence can be used epistemologically" through "the tripartite division of the issues whose knowledge is sought to be attained, as known only by reason, known only by transplantation, and known by both" in Kalâm. Because the division of the issues according to the ways and sources of knowledge will reveal which information sources can be used in what kind of issues and where they will pose a problem when used. Accordingly, the power or consistency of an information source should be examined through issues that are not objectionable in their epistemological use. The aim of this study is to solve the problem in two ways to have been mentioned.

Keywords: Kalâm, Fahr al-Dîn er-Râzî, Textual evidence, Uncertainty, Certainty.

Giriş*

İnsanın bilgi kaynaklarının neler olduğu meselesi, kelâm ilminde teşekkül döneminden itibaren incelemeye konu olmuştur. Kelâm âlimleri, epistemolojik anlamda muhatapları ile aynı zemini paylaşmaları gerektiğinin bilincinde olduklarından herkesin ittifak ettiği bilgi kaynaklarını esas almaya çalışmışlar, doğru bilgiye ulaştırdığı halde bazı gruplar tarafından bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyen bazı bilgi kaynaklarının da meşruiyetini ispatlamaya uğraşmışlardır. Sonuç olarak dış dünyanın bilgisini veren sağlıklı beş duyu, doğrudan duyuya konu olmayıp duyu verileri ya da zorunlu bilgiler kullanılarak çıkarım yoluyla elde edilebilecek bilgileri sağlayan akıl/düşünme ve duyularımıza konu olmayıp akılla da bilgisine ulaşamayan bilgileri veren doğru haber şeklinde üç bilgi kaynağı tespit etmişlerdir. Kelâm âlimleri bu kaynakların her birinin detaylı incelemesini yapmışlar, çeşitli taksimler yapıp uygun koşullarda kesin ve doğru bilgi verdiklerini temellendirmişlerdir. Kaynaklardan doğru haberin “mütevâtir olan” ve “doğru sözlü olduğu mucize ile ispatlanmış peygamberin haberi” şeklinde iki alt kısmı olduğunu ifade etmişlerdir.¹ Bu bağlamda doğru haberin içine yalan üzerine ittifak etmeleri imkânsız denecek seviyede çok olan topluluklardan aktarılan haberler, Kur’ân âyetleri ve mütevâtir hadisler girmektedir. Bu kısımların her biri belli sesler ve sözcükler/lafızlar vasıtası ile aktarıldıklarından bunlara lafzî, kişiden kişiye veya toplumdan topluma aktarım/nakil ile paylaşıldığından naklî ve alıcı kişiler aktarıcılardan işiterek elde ettiklerinden sem’î deliller de denmektedir.

Müteahhir dönem kelâmının kurucu şahsiyetlerinden olan Fahreddin er-Râzî’nin bazı eserlerinde çeşitli gerekçelerle naklî/lafzî delillerin kesinlik bildirmedığı iddiası yer almaktadır. Bilindiği kadarıyla sistemli bir teori olarak ilk defa onun eserlerinde yer alan bu iddia, sayıları bazı eserlerinde değişmekle birlikte ortalama on bir öncüle² bina edilmiştir ve Râzî’nin erken dönem eserlerinden başlamak üzere ömrünün sonlarında yazdığı eserlerine kadar tespit edebildiğimiz

* Bu makale, 2020 yılında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırladığımız *Fahreddin er-Râzî’de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi* başlıklı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

¹ Sadeddin Mes’ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü’l-akâ’idi’n-neseftiyye (el-Mecmû’atü’s-seniyye içinde)* (İstanbul: Darü Nur Sabah, 2012), 132-138.

² Normalde bu mesele on öncül ile meşhur olmuştur. Fakat Râzî bazı eserlerinde “muâriz olmaması” şeklinde genel bir ifade kullanırken bazı eserlerinde bunu “aklî muâriz olmaması” ve “naklî muâriz olmaması” şeklinde açmaktadır. Biz de bunları ayrı öncüller olarak alıp sayıyı on bir olarak ifade ettik.

kadarıyla on eserinde³ doğrudan “naklî/lafzî deliller kesin bilgi ifade etmez” veya “naklî/lafzî deliller aklî alanda kesin bilgi ifade etmez” ifadeleri kullanılarak geçmektedir. Teoriye göre naklî/lafzî delillerin kesinlik bildirmesi

1. Dillerin sözcüklerinin doğru bir şekilde nakli,
2. Nahiv ve sarf kurallarının doğru bir şekilde nakli,
3. İlgili naklî/lafzî delilde iştirakin olmaması,
4. Mecazın olmaması,
5. Naklin olmaması,
6. İzmârın ve hazfin olmaması,
7. Tahsisin olmaması,
8. Takdim-tehirin olmaması,
9. Nâsihin olmaması,
10. Kendisine muâırız olan naklî bir delilin olmaması,

³ Tezimizde meselenin dokuz eserde geçtiğini tespit edip onlara atıf yapmıştık. Lakin makalenin yazım sürecinde bir eserde daha geçtiğini tespit ettiğimizden bu bilgiyi “on” olarak değiştirdik. Tespit ettiğimiz onuncu eser ve meselenin geçtiği kısmı için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kitâbu Müntehabî'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Fatih, 1464), 30a-30b. Meselenin bu eserde de geçtiği bilgisini Mehdi Cengiz'in ilgili çalışması sayesinde fark ettik. Lakin mesele bu eserin Fatih 1464'teki nüshasında Cengiz'in atıf yaptığı gibi 31a-31b'de değil 30a-30b'de geçmektedir. Ayrıca “tespit edebildiğimiz kadarıyla on” dememizin sebebi konu ile ilgili çalışmalar yapan diğer çağdaş araştırmacıların tespit ve tercihlerindeki farklılıkları gözetmemiz ve ilerleyen süreçlerde yeni tespitlerin ortaya çıkma ihtimalidir. Şöyle ki bazı araştırmacılar meselenin geçtiği eserlerin sayısını yedi, bazıları dokuz olarak tespit etmiştir. Yedi şeklindeki tespitin eksik olduğunu belirtmekle yetinip meselenin geçtiği eserlerin sayısının dokuz olduğunu belirten araştırmacıların tespiti hakkında bazı şeyler söylemek istiyoruz. “Dokuz eserde geçtiği” tespitini yapan araştırmacılardan İsrail Şen *el-Mahsûl, Nihâyetü'l-'ukûl, el-Muhassal, el-Erba'în, Esâsü't-takdîs, el-Mesâilü'l-hamsûn, Me'âlimü usûli'd-dîn, el-Metâlibü'l-'âliye ve Mefâtihi'l-ğayb'a* atıf yapmıştır. Biz tezimizde dokuz eser içinde *el-Mesâilü'l-hamsûn* yerine *el-Mülahas'a* atıf yapmıştık. Şen ise dokuz eser içinde *el-Mülahas* yerine *el-Mesâilü'l-hamsûn'u* saymıştır. Bk. İsrail Şen, *Şerhu'l-Mevâkıf ve Haşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 44. Diğer araştırmacı Mehdi Cengiz doktora tezinde eserlerin sayısının yedi olduğunu söyleyen araştırmacının çalışmasına atıf yapıp iki çalışmayı eksik bıraktığını söylemiş, *el-Mahsûl, el-Muhassal, el-Erba'în, Esâsü't-takdîs, el-Me'âlim fi usûli'l-fikh, el-Metâlib ve Tefsîr'e* ek olarak *Me'âlimü usûli'd-dîn ve el-Müntehab'ı* zikrederek dokuz olduğunu belirtmiştir. Bk. Mehdi Cengiz, *Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 158. Fakat tezinde “Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn ve Nihâyetü'l-'ukûl* adlı kelâm eserlerinde, **dilsel delâletin zannî olduğu iddiasını** aklî mu'âırız ihtimaliyle zikreder.” diyerek meselenin geçtiği eserler olarak *Nihâyetü'l-'ukûl ve el-Mesâilü'l-hamsûn'a* da atıf yapmıştır. Bk. Cengiz, *Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*, 176. Dolayısıyla eserlerin sayısının dokuz olduğunu açıkça zikretmesine rağmen “dilsel delâletin zannîliği” meselesi bağlamında on bir esere atıf yapmıştır. Tezinden istifade ile hazırladığı kitabında ise -muhtemelen aynı eserleri kastederek- dokuz eserde geçtiğini söyleyip dokuz eserin hangileri olduğuna atıf yapmamış (bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu-Anlatabilmenin İmkânı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 259.), bu çalışmada da muhtelif yerlerde mesele bağlamında on bir esere atıf yapmıştır. Dolayısıyla üç farklı çalışmada toplamda 12 esere atıf yapılmıştır. Bununla beraber bizim yukarıda “tespit edebildiğimiz kadarıyla on eserinde doğrudan “naklî/lafzî deliller kesin bilgi ifade etmez” veya “naklî/lafzî deliller aklî alanda kesin bilgi ifade etmez” ifadeleri kullanılarak geçmektedir.” dememizin sebebi, *el-Mesâilü'l-hamsûn ve el-Me'âlim fi usûli'l-fikh'ta* meselenin doğrudan bu ifadeler kullanılarak geçmemesidir. Bu eserler dolaylı olarak meseleye değinen eserler olarak sayılabilir.

11. Muâriz olan aklî bir delilin olmaması gibi etkenlere bağlıdır.⁴

Râzî'nin ifade ettiğine göre “dillerin sözcüklerinin nakli” ve “sarf-nahiv kurallarının nakli” hususunda dayanağımız dil imamları olup onlar da masum olmadığından nakillerin eksiksiz ve doğru olduğu konusunda kesinlikten söz edemeyiz. Naklî/lafzî delilde olmaması gereken hususlar olan 3-11 arası öncüllerin bilgisinde ise nihai dayanak “Araştırdık ama bulamadık” iddiasıdır. Yani Râzî'ye göre bu etkenlerin bir naklî/lafzî delilde olmadığını söyleyen bir şahsın bu iddiasını temellendirirken zikredebileceği tek argümanı “İlgili naklî/lafzî delilde bahsi geçen durumların var olup olmadığını araştırdım ama bulamadım” şeklindedir. Oysa bir şeyi bulamamak onun yokluğunun delili olamaz. Bu durumda bahsi geçen öncüllerin tamamının bilgisi zannın ötesine geçemez. Dolayısıyla naklî/lafzî deliller kesinlik değil, zan ifade eder.

Teoriye değindiği eserlerinden sadece ikisinde, bu öncülleri ve çıkan sonucu zikrettikten sonra “bunun mutlak olarak kabul edilemeyeceğini ve karine⁵ bitişiği gibi bazı durumlarda naklî/lafzî delillerin de kesinlik bildireceğini” ifade etmiştir. Fakat bu kayıtlı ifadelerin yer aldığı eserlerinden birisi olan *el-Mahsûl* erken dönemine ait olup diğeri *el-Erba'în* ise geç döneminde yazılmış olsa da son eserlerinden olmadığından ve teori son eserlerinden ikisi olan *Me'âlimu usûli'd-dîn* ve *el-Metâlib*'te kayıtsız bir şekilde yer aldığından kelâm ilmi açısından problem teşkil etmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin birçok yerde dile getirdiği bu teori, kelâmın bilgi kaynaklarından birini elemekte, buna binaen de bu bilgi kaynağı ile ispatlanan meselelerin kesinlik ve güvenilirliğine gölge düşürmektedir.

Bu makalede yukarıda ortaya konulan problem tahlil edilecektir. Problemin tahlili ve çözümü için iki farklı çözüm yolu teklif edilecek ve dolayısıyla bu teorinin mutlak anlamda geçerli olmadığı iki farklı yoldan gösterilmeye çalışılacaktır:

Birinci çözüm yolu olarak naklî/lafzî delilin bilgi değeri konusundaki görüş ve iddiaları ele alan âlimlerin zikrettikleri görüş ve iddialar ile bunların taraftarları hakkındaki söylemleri aktararak naklî/lafzî delillerin mutlak anlamda zan ifade ettiğini iddia edenlerin kimler olduğu ve Râzî'nin aslında nerede durduğu bizzat Râzî'nin ifadelerinden yardım alınarak gösterilmeye çalışılacaktır.

İkinci çözüm yolu olarak ise kelâmdaki “bilgisine ulaşılmak istenen meselelerin sadece akılla bilinen, sadece nakille bilinen ve her ikisiyle de bilinebilen şeklindeki üçlü taksimi” üzerinden naklî/lafzî delillerin epistemolojik olarak kullanılabilmesi alanının ve meselelerin ne olduğu gösterilecek, bunun üzerinden Râzî'nin teoriyi mutlak anlamda geçerli kabul edip etmediği sorgulanacaktır.

Aslında problemin çözümü için, bu iki çözüm yoluna ek olarak üçüncü bir seçenek daha vardır. O da öncüllerin tek tek tahlilidir. Şöyle ki her bir öncülün naklî/lafzî delilin kesinliğinde sorun teşkil

⁴ Teorinin ve öncüllerinin hangi eserlerde ve ne tür bağlamlarda geçtiğinin detaylı anlatısı için bk. Zübeyir Çetin, *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zammîliği Meselesi* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 53-62. Ayrıca bk. Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu*, 71-203.

⁵ Râzî karine derken müşahede edilen veya tevâtür ile nakledilen ve ilgili naklî/lafzî delilin anlamının ne olduğunu tayinde kesin bir hükme ulaşmamızı sağlayan durumları kastetmektedir. Örnek verecek olursak; namaz kılmayı emreden âyetteki kelimelerden ne kastedildiği, sahabe tarafından Hz. Muhammed'in uygulaması müşahede edilince kesin olarak kavranmıştır. Sonraki nesillere de bu uygulama tevâtür ile nakledilmiştir. Bu şekilde ilgili naklî/lafzî delil kesinlik bildirmektedir.

ettiği iddia edilen yönleri ele alınıp incelenebilir ve eleştiriye açık yönleri tespit edilerek eleştirilebilir.⁶ Lakin makalenin hacminin artmaması için yukarıda zikredilen iki çözüm yolu ile iktifa edilmiştir. Problemin tahliline geçmeden önce Râzî'ye göre delil, kısımları ve naklî/lafzî delilin ne olduğunu açıklamak istiyoruz.

1. Râzî'ye Göre Delil ve Naklî/Lafzî Delil

Delâlet kelimesinden türemiş bir sıfat olan delil kelimesi, sözlükte “yol gösteren, kılavuzluk eden” anlamına gelmektedir.⁷ Râzî delil için birbirine yakın birkaç farklı tanım zikretmiştir. Öncelikle bu tarifleri geçtikleri eserlerin kronolojisine⁸ uyarak aktaralım:

Mahsûl'de “Üzerinde doğru nazar yürütüldüğünde yakînî bilgiye (*el-ilm*) ulaşılması mümkün olan şey.”⁹ şeklinde, *Nihâyetü'l-'ukûl*'de “Bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey.”¹⁰ şeklinde, *Muhassal*'da “Bilinmesi medlûlün varlığının bilinmesini gerektiren şey.”¹¹ şeklinde, *Me'âlimu usûli'd-dîn*'de nazarın hakikatinden bahsettiği “Nazar, zihinde iki bilginin oluşması ve bunların da başka bir bilgiyi gerektirmesidir; işte bu gerektiren bilgiler ile bilinmesi istenen şeye ulaşmak nazarın kendisidir.” cümlesinden sonra “Bu gerektiren şey de delildir.”¹² şeklinde bir tarif zikretmiştir. Şimdi Râzî için bu tariflere binaen kuşatıcı bir delil tarifi yapacak olursak; “delil, iki önermeden oluşan ve bilgiye engel bir durum söz konusu olmadığı sürece kesin bir bilgiye zorunlu olarak ulaştırılan şeydir” diyebiliriz. Delilin tarifinden sonra Râzî'ye göre delilin kısımlarından bahsetmek istiyoruz.

Râzî *Nihâyetü'l-'ukûl*'de delilin tarifini zikrettikten sonra delilin “delil olmaktan çıkması imkânsız olan” ve “imkânsız olmayan” şeklinde ikiye ayrıldığını, birincisine aklî delil dendiğini söylemiştir. İkinci kısmın da sem'î delil olduğu bağlamdan anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere buradaki taksimde “delilin delil olmaktan çıkmasının imkânsız olup olmaması” kıstasını kullanmıştır. Kullandığı bu kıstasın tam olarak ne ifade ettiği, seleflerinden bazılarının beyanlarıyla ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Kādî Bâkîllânî (öl. 403/1013) delillerin aklî ve vaz'î şeklinde iki kısım olduğunu, aklî delilin delil olmak için herhangi birinin vaz'ına veya tayinine ihtiyaç duymadığını, ayrıca değişmesi veya delil olmama durumuna dönüşmesinin tasavvur edilemeyeceğini

⁶ Bu makalenin kendisinden üretildiği tezde teori tahlil edilirken bu çözüm yolu da uygulanmış, her bir öncülde bahsedilen sorunlara öncelikle -varsa- Râzî tarafından verilen cevaplar aktarılmış ardından eleştiriye açık yönleri eleştirilerek mutlak anlamda bütün naklî/lafzî deliller için geçerli olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bk. Çetin, *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*, 74-90.

⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rîfât* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1985), 109.

⁸ Râzî'nin eserlerinin kronolojisi hususunda Eşref Altaş'ın ilgili çalışması dikkate alınmıştır. Bk. Eşref Altaş, “Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018).

⁹ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012), 1/12.

¹⁰ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl* (Beirut: Darü'z-Zehâir, 2015), 1/121.

¹¹ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekkellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 50.

¹² Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 47.

zikretmiştir.¹³ İmam Cüveynî (öl. 478/1085) ise aklî delillerden bahsederken bunların kendiliklerinden ve taşıdıkları bazı sıfatlarından dolayı medlûllerine delâlet ettiklerini, medlûllerine delâlet etmeksizin bulunamayacaklarını ve delâlet etmek için birinin onları delil olarak tayin etmesine ihtiyaç duymadıklarını aktarmıştır.¹⁴ Başka bir eserinde de delili aklî ve sem'î şeklinde ayırdıktan sonra aklî delilin medlûlüne delâlet etmeksizin var olmasının aklen düşünülmeceğini ifade etmiştir.¹⁵ Örnek olarak ise her ikisi de fiilin kâdir olan bir fâile, fiilin sağlam bir şekilde yapılmış olmasının da âlim olan bir fâile delâletini vermişlerdir.

Râzî taksimden sonra aklî delilin iki öncülünden ne daha az ne de daha fazla olmayacağını beyan etmiş, ardından bunun gerekçesine geçmiştir. Ona göre iki öncülünden daha az olamayacağını sebebi şudur: Ulaşılmak istenen her neticede (*matlûb*) bir mevsûf ve bir sıfat olmalıdır. Delillendirme ile amaçlanan şey ise ilgili sıfatın o mevsûf için sabit olduğunu ispatlamaktır. İspatlanmak istenen bu durum meçhul olduğunda hem mevsûfun hem de sıfatın kendisiyle ilişkili olduğu bilinen üçüncü bir şeye ihtiyaç söz konusu olur. Bu şekilde meçhul olup ispatlanmak istenen mevsûf ile sıfat arasındaki nispet ilişkisi, mevsûf ile üçüncü şey arasındaki ve sıfat ile üçüncü şey arasındaki nispet ilişkileri vasıtasıyla bilinir hâle gelir. Yani bu durumda mevsûf ile sıfatın o üçüncü şeyle ilişkili olmalarından dolayı neticeye ulaştıracak olan iki öncül ortaya çıkar.¹⁶

Râzî'nin burada anlatmak istediğini daha açık bir şekilde ifade edecek olursak; delil ile ispatlanmak istenen şey aslında mantıkî kıyaslarda netice kısmıdır. Neticede ise küçük terim olarak ifade edilen bir mevsuf ve büyük terim olarak ifade edilen bir sıfat vardır. Büyük terimin küçük terim için sabit olduğunu ispatlamak için küçük terimi büyük terim içine dahil etmeye vasıta olacak bir orta terime ihtiyaç duyulur. Fakat her ikisinin de bu orta terimle malum bir ilişkisi olmalıdır. Bu ilişkiler sayesinde neticeyi verecek olan iki öncül ortaya çıkar. Şöyle ki bir kelâmcı "Âlem hâdistir" *matlûbunu*, yani âlem için hâdis vasfını ispatlamak istediğinde hem âlemin hem de hâdisin kendisiyle ilişkili olduğu "değişken olma" orta terimini kullanır. Böylece "Âlem deşışkendir" ve "Her deşışken hâdistir" şeklinde küçük terimi büyük terimin içine dahil eden iki öncül ortaya çıkar. Sonuç olarak ise meçhul olan küçük terim ile büyük terim arasındaki nispet ilişkisi bilinir hâle gelir.

Râzî'ye göre iki öncülünden daha fazla olamayacağını sebebi ise şudur: Neticedeki mevsuf ile sıfat arasındaki ilişkiyi ispat için doğru bir orta terim seçildiğinde *matlûb* kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Eğer gerçekleşmezse seçilen orta terimin doğru olmadığı ve ortaya çıkan iki öncülün *matlûbu* verecek olan yakın öncüller olmadığı anlaşılır.¹⁷ Buradan anladığımız kadarıyla Râzî'ye göre *matlûba* ulaştıracak olan, doğru orta terimin seçilmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkacak olan iki öncüldür. Doğru orta terim seçilmediğinde ise öncül sayısı kaç olursa olsun *matlûba*

¹³ Kâdî Ebubekir el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/204-205.

¹⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Doha: Cami'atü Katar, 1399), 1/155.

¹⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 8.

¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/121.

¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/121.

ulaşılamayacaktır. Dolayısıyla bu eserinde Râzî, “delilin delil olmaktan çıkmasının imkânsız olup olmaması” kıstasını kullanarak delili aklî ve sem’î kısımlarına ayırmış olmaktadır.

el-Muhassal, *Me’âlimu usûli’ d-dîn* ve *el-Erba’în*’de ise “öncüllerinin kaynağının akıl veya nakil olması” kıstasını kullanarak delili “mahzâ aklî olan”, “mahzâ naklî olan” ve “ikisinden mürekkep olan” şeklinde üç kısma ayırmıştır. Birazdan anlaşılacağı üzere bu üç eser ile yukarıdaki eserde farklı kıstaslar kullanmış ve yukarıdaki eserde iki, bu eserlerde üç delil kategorisi saymış olsa da aslında Râzî’ye göre delil aklî (mahzâ aklî olan)-naklî/lafzî/sem’î (ikisinden mürekkep olan) şeklinde iki kısımdır. Bu dört eserin her birindeki aklî delil anlatısına bakıldığında görülecektir ki Râzî’ye göre aklî delilin öncülleri ya aklın bedîhî ilkelere dayanmalı ya da vasıtalı bir şekilde bedîhî ilkelere dayanmalıdır. Dolayısıyla aklî delil içeriği itibariyle ya doğrudan ya da dolaylı olarak bedîhî-aklî öncüllerden oluşmalıdır. Mahzâ aklî olmasından kastı da budur. Şekil bakımından ise mantıktaki iktirânî kıyasların netice veren ilk üç şekli, bitişik şartlı önermelerden oluşan istisnâî kıyas ve ayrık şartlı önermelerden oluşan istisnâî kıyastan birine uygun olmalıdır. İçerik ve şekil bakımından saydığı şartları taşıyan bütün aklî deliller de ona göre kesinlik bildirir.

Râzî’ye göre mahzâ naklî olan bir delilin varlığı imkânsızdır. Çünkü naklî olan bir delil nihayetinde söz konusu naklin kendisinden yapıldığı kişinin doğru sözlü olduğu; dolayısıyla da geçerli bir delil olduğu aklî bilgisine dayanmalıdır. Bu durumda da dayandığı bütün öncüller naklî olmamış olur. Râzî’den sonraki âlimler, onun mahzâ naklî delilden bahsederken söylediği “bütün öncülleri nakilden alınan” ifadesinden kastı yakın olsun uzak olsun delilin dayandığı bütün öncüller ise bu imkânsızlığın doğru olduğunu, sadece yakın öncüller kastediliyorsa yanlış olduğunu söylemişlerdir. Zira yakın öncülleri tamamen naklî olan deliller de vardır. Örneğin;

Küçük öncül: “Hac vaciptir.”¹⁸

Büyük öncül: “Vacibi terk eden herkes cezayı hak eder.”¹⁹

Netice: “Hacı terk eden cezayı hak eder.” delilinin öncülleri gibi.

Bu sebeple aslında Râzî’nin zikrettiği “aklî ve naklîden mürekkep olan” delil türü sonraki gelenek tarafından naklî delil ismiyle ifade edilmiş ve naklî delil “yakın olsun uzak olsun öncüllerinden bazıları nakle dayanan delil” şeklinde tarif edilmiştir.²⁰ Râzî’nin naklî/lafzî delilden bahsederken kastettiği delil türü de aslında budur. Özetle naklî/lafzî delil, öncüllerinden her ikisi veya biri, nakille ve lafızlar vasıtasıyla bize ulaşan Kur’ân, mütevâtir hadisler, başka mütevâtir haberler gibi bilgi kaynaklarından bilgiler/önermeler içeren delildir. Delilde içerilen bu bilgiler/önermeler de ya o kaynakların bizzat kendi lafızlarından teşekkül etmiştir ya da ifade ettikleri anlam başka lafızlara büründürülmüştür. Şimdi problemin tahliline geçebiliriz.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/97’ye istinaden.

¹⁹ en-Nisâ 4/14’e istinaden.

²⁰ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkif fi ‘ilmi’l-kelem* (Mısır: Matbaatu’s-Sa’âde, 1325), 2/49; Sadeddin Mes’ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsîd fi ‘ilmi’l-kelem* (İstanbul: Dârü’t-Tıba’âti’l-Âmire, 1277), 1/39.

2. Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Teorisi

Hatırlanacağı üzere problemimiz, kelâm ilminin temel bilgi kaynaklarından birinin elenmesine yol açması itibarıyla naklî/lafzî delillerin zan ifade ettiği teorisi idi ve bu problemin çözümü için iki farklı çözüm yolu sunacağımızı vadetmiştik. Şimdi yukarıda zikrettiğimiz çözüm yollarından ilki ile teorinin tahliline başlayabiliriz.

2.1. Naklî/Lafzî Delillerin Bilgi Değeri Hakkındaki Görüşler ve Taraftarları

Bir görüş ve onun taraftarları hakkında vakıya uygun bir tespit yapabilmek için öncelikle o görüşün tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığına ve aktarıldığına bakmak zorundayız. Bu yüzden ilk olarak naklî/lafzî delillerin bilgi değeri konusundaki tarihsel anlatıyı arz etmek istiyoruz. Meseleyi ele alan âlimlerin çoğu temelde üç görüş saymışlardır:

1. Naklî/lafzî deliller kesin bilgi ifade eder.
2. Kesin bilgi ifade etmez.
3. Karine ile kesin bilgi ifade eder.²¹

Fakat bu âlimler zikredilen görüşlerin taraftarını tayin konusunda birbirine zıt iddialar ortaya atmışlardır. Burada önce bu görüşleri aktaracak, ardından da Râzî'nin eserlerindeki ifadeleri yardımıyla hangisinin Râzî'nin anlatılarına daha yakın olduğunu göstermeye çalışacağız. Gerçeğe en yakın sonuca ulaşabilmek için tarihî olarak Râzî'ye en yakın olandan başlayarak tespit edebildiğimiz kadarıyla meseleyi ele alan âlimleri ve eserlerini kronolojik olarak aktaralım:

1. Râzî'nin öğrencisi Kutbuddin el-Mısrî (öl. 618/1221) *Muhassal*'a yazdığı şerhte lafzî delille istidlâl kesin bilgi verip vermediği konusunda ihtilaf edildiğini; Mutezile ve Eş'arî'lerin cumhurunun bunu kabul ettiğini, adını açıklamadığı bir gruba göre, bunun hiçbir şekilde kesin bilgi vermediğini, Râzî'ye göre ise karineler bitişmeksizin mücerred hâliyle kesin bilgi vermediğini söylemiştir.²²

2. *Mahsûl* şârihlerinden Ebu Abdullah el-İsfahânî de (öl. 653/1255) görüşlerin taksimi ve taraftarının tayini konusunda Kutbuddin el-Mısrî'yi takip etmiş, mukaddimleri öne sürenlerin ikinci grup olduğunu açıkça ifade etmiştir.²³

3. Necmeddin Abdurrahman el-Hûnecî (öl. 663/1264) *Me'âlim* şerhinde Kutbuddin el-Mısrî'nin yaptığı taksimin aynısını yapmış ve aynı gruplara nispet etmiştir.²⁴

4. Necmeddin el-Kâtibî (öl. 675/1277) *Muhassal* şerhinde “Mutezile ve ashabımızın (Eş'arî'lerin) cumhuruna göre lafzî delille istidlâl kesinlik ifade etmez, İmam (Râzî) da bu görüşü seçmiştir.

²¹ Ayrıca “Lafzî delil mutlak anlamda kesinlik verir” şeklinde Haşeviyye'ye nispet edilen bir görüş olduğuna dair Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 4/324; bk. Abdulkadir es-Senendecî el-Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm şerhu Tehzîbi'l-kelem* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs/el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 32. Bu ihtilafın lafzî olduğuna dair bir görüş ve eleştirisi için bk. Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'* (Mekke: Darü Taybeti'l-Hadrâ, 2018), 2/27-28.

²² Kutbuddin el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Ragıp Paşa, 792), 42a.

²³ Ebu Abdullah Muhammed el-İclî el-İsfahânî, *el-Kâşif'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 2/494.

²⁴ Necmeddin Abdurrahman b. Abdullah el-Hûnecî, *Şerhu Kitâbi Me'âlimi usûli'd-dîn* (Beyrut: Darü'r-Reyâhîn, 2019), 122.

Mu'tezile'den ve Eş'arî'lerden bazıları ise buna muhalefet etmektedir." şeklinde bir iddia ortaya atmıştır.²⁵

5. Nasîruddin et-Tûsî de (öl. 672/1274) *Muhassal* üzerine yaptığı çalışmada fukahânın çoğunun "Lafzî delil ilim/kesinlik ifade eder." dediğini, Râzî'nin ise kesin bilgi ifade etmediği görüşünü tercih ettiğini söylemiştir.²⁶

6. Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (öl. 436/1044) takipçilerinden olan ve Takıyüddin en-Necrânî (?) diye bilinen bir âlim²⁷ de meseleye değinmiş fakat görüşler ve tarafları tayin konusunda açık davranmamış, bilakis kesin bir sonuca ulaştırmayan işaretlere yer vermiştir. Öncelikle meseleye hangi bağlamda değindiğini ifade edelim: Ma'dûmun i'âdesi konusunu anlatırken bazı insanların bunu imkânsız gördüğünü söylemiş, kendisinin ise bunu hem akılla hem de nakille/sem' ile temellendireceğini vadedmiştir. Sem'î delil olarak peygamberlerin bunu haber verdiğini, dolayısıyla dedikleri gibi olmazsa verdikleri haberin yalan olacağını, bunun ise kendileri hakkında câiz olmadığını zikretmiştir. Ardından yaptığı istidlâle yöneltilebilecek itirazlara geçmiş ve sem'î deliline karşı "Peygamberlerin bunu haber verdiklerini kabul etmiyoruz. Nasların zahirine ise iki sebepten dolayı dayanılmaz: Birincisi, nasların zahiri *ed-Dürer* kitabında saydığımız 13 şartın toplanmasıyla kesinlik verir..." denilebileceğini aktarmıştır.²⁸ Daha sonra bu itiraza "Biz meâdin ispatında muayyen bir nassa dayanmıyoruz, bilakis bu, Peygamberlerin dininden zorunlu olarak bilinir. Dolayısıyla bizim istidlâlimiz mu'âraza mahallinden çıkmıştır" diyerek cevap vermiştir.²⁹ Görüldüğü üzere kendisi bu iddiayı haşr-ı cismânîyi reddeden bir grubun delili olarak sunmaktadır, ama açıkça herhangi bir kişi veya grup adı zikretmemektedir. Ancak ifadelerinden çıkarımlar yapmaya çalışırsak şunları söyleyebiliriz:

a. Teoriyi 13 mukaddime ile kendisine nispet ettiği bir kitapta zikretmiş olduğuna binaen teoriyi Necrânî benimsemiş olabilir.³⁰

²⁵ Ebu'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni er-Kâtibî, *el-Mufassal fi şerhi'l-Muhassal* (Darü'l-Asleyn, 2018), 1/187. Eserin Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim koleksiyonu nr. 821'de bulunan müellif nüshasının ferağ kaydı 662'dir. Bk. Kâtibî, *el-Mufassal fi şerhi'l-Muhassal*, 1/19.

²⁶ Nasîruddin et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* (Tahran: Müessesesi-i Mütala'at-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1980), 67. Tûsî'nin eserinin telif tarihi h. 669 olarak belirtilmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 13.

²⁷ Burada ve buradan sonraki yerlerde bu âlime bu şekilde şöhret bulduğu için Necrânî diye atıf yapacağız. Lakin bazı modern çalışmalarda hem bu âlimin kimliğinin hem de eserinin isminin birazdan atıf yapacağımız baskısında hatalı bir şekilde tespit edildiği belirtilmiştir. İfade edildiğine göre bu âlimin asıl adı Ebu'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-'Ucâlî el-Usûlî, eserinin asıl adı da *el-Kâmil fi usûli'd-dîn*'dir. Ayrıca baskının birden fazla yerinde bizim de tespit ettiğimiz bariz hatalar vardır. Dolayısıyla buradan itibaren zikredeceğimiz bu âlim hakkındaki yorumlarımızın, eserinin elimizde bulunan matbu nüshasından aktaracağımız bilgilerin ve bu bilgilerden yola çıkarak yapacağımız yorumların zikredilen hatalı tespit sebebiyle hatalı olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Elimizdeki baskı hakkındaki bahsettiğimiz iddialar için bk. Sabine Schmidtke, "Mu'tezilî Hareket (III): Skolastik Evre", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 247. Hassan Ansari vd., "Yemen'de Zeydî Kelâm", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 633.

²⁸ Takıyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-'Ucâlî el-Mu'tezilî en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ fi mâ beleğânâ min kelâmî'l-kudemâ* (Kahire: el-Meclisü'l-'A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 417-418.

²⁹ Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ*, 424.

³⁰ Bu mesele özelinde Râzî ile aralarında bir etkileşim olduğu açıktır. Zira Necrânî'nin ilgili yerdeki ifadeleri Râzî'nin *Mûlahhas*'ın hikmet kısmındaki haşr-ı cismânî bahsinde geçen ifadelerine çok benzemektedir. Bununla beraber kimin kimden etkilendiği henüz tam olarak bilinmemektedir. Yukarıdaki dipnotta da belirttiğimiz gibi Necrânî'nin

b. Teoriyi haşr-ı cismânîyi reddeden filozoflar benimsemiş olabilir.

Fakat her iki ihtimali de nakzeden verilere sahibiz. Birinci ihtimale gelince Necrânî'nin kendisi, - delil olması aklın deliline dayanmadığı sürece, yani birinci bilgi alanında olmadığı sürece- sem'î delilin de aklî delil gibi bir şeyin sübûtuna delâlet edeceğini açıkça ifade etmiştir.³¹ Başka bir yerde ise Zât-ı İlâhî'ye sem'-basar sıfatlarını nispet ederken evlâ olanın naslara tutunmak olduğunu söylemiştir.³² Kanaatimizce bu konuda daha sağlıklı bir bilgi Necrânî'nin bahsettiği *ed-Dürer* isimli eseri bulunup ilim dünyasına kazandırılırsa elde edilmiş olacaktır.

İkinci ihtimale gelince bunu da uzak görüyoruz. Çünkü Râzî sonrasında felsefenin İslam âleminde büyük bir yaygınlık kazandığı ve birçok âlimin azımsanmayacak seviyede felsefe formasyonuna sahip olduğu bir ortamda bundan haberdar olunur ve buna atıfta bulunulurdu. Halbuki görebildiğimiz kadarıyla sadece Zerkeşî (öl. 794/1392) bunu iddia etmiştir.³³ Dolayısıyla Necrânî'nin "Bu teoriyi ma'dûmun i'âdesini imkânsız görenler bizim istidlâlimize itiraz için kullanmıştır." iddiası özelinde başka bir ihtimal zuhur etmektedir: Necrânî bunu gerçekten filozoflar benimsediği için değil, farazî bir itiraz olarak zikretmiştir. Zaten eserinin muhakkiki de Necrânî'nin bazen bu yöntemle başvurduğunu dile getirmiştir.³⁴ Nitekim Râzî de bunu sıkça yapan bir isimdir. Sonuç olarak Necrânî'nin ifadelerinden, görüşler ve taraflar konusunda, zikrettiğimiz diğer beş âlimin ifadelerinden elde ettiğimiz kesinlikle bilgiler elde edememekte olup ihtimalli verilere ulaşmaktayız.

6-7. yüzyılda yaşamış ve meseleye değindikleri eserlerini 7. yüzyılda telif etmiş olan bu saydığımız kişilerin -Necrânî hariç- görüşleri, sonraki yüzyıllarda gelen ve meseleyi ele alan âlimlerin içinde dolaştıkları çerçeveyi oluşturmaktadır. Taraflar konusunda dört âlimin beyanları hemen hemen aynı iken Kâtibî şaşırtıcı bir şekilde onların söyleminin tam zıddını iddia etmiştir. Bu durum üç sebepten dolayı şaşırtıcıdır: 1.) Kâtibî'nin karşındakilerin görüşü -birazdan görüleceği üzere- Râzî'nin anlatısına daha uygundur. 2.) Kâtibî karşı görüşü ilk tasrih eden ve Râzî'nin de öğrencisi olan Kutbuddin el-Mısrî'nin konuya değinen eserinin müstensihidir. 3.) Meselenin Kâtibî'nin bahsettiği şekilde olduğuna dair herhangi bir veriye rastlanılmamıştır. Başka bir şaşırtıcı nokta ise kelâm ilmindeki en önemli eserlerden olan *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta Cürçânî'nin çoğunluk yerine

kimliği ve dolayısıyla ölüm tarihi şimdilik net değildir. Elimizdeki matbu nüshanın muhakkiki Necrânî'nin vefat tarihini 7. yüzyılın ikinci yarısı olarak belirtir. Bu bilginin de hatalı olması ihtimalli söz konusudur. Eğer Necrânî Râzî'den önce yaşamış veya ilgili eserlerini Râzî'nin eserlerinden önce telif etmişse bu durumda onun Râzî'den değil Râzî'nin ondan etkilenmiş olma ihtimali ortaya çıkmaktadır.

³¹ Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ*, 327.

³² Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ*, 283.

³³ Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah *ez-Zerkeşî, Lukatâtü'l-'aclân ve belletü'z-zam'ân* (Ammân: Darü'n-Nûr, 2013), 232.

³⁴ Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ*, 6.

Kâtibî'yi takip etmesidir.³⁵ Görebildiğimiz kadarıyla Cürcânî'nin ve eserinin şöhreti sebebiyle de Kâtibî kaynaklı görüş daha çok atıf almıştır.³⁶ Az da olsa diğer görüşe de atıflar vardır.³⁷

Görüşler hakkında vakiya uygun bir değerlendirmede bulunmak için şimdi de Râzî'nin bazı beyanlarına yer vermek istiyoruz. Kendisi, teorinin mukaddimleri ile birlikte zikredildiği eserlerden ilki olan *el-Mahsûl*'de, bazılarının, zannî olan mukaddimelere dayandığı gerekçesiyle hitap ile istidlâl kesinlik bildirmesini inkâr ettiğini söylemekte, teoriyi başkalarına nispet ederek aktarmaktadır. Meselenin sonunda ise bu teorinin mutlak anlamda geçerli olmadığını, lafzî delillere müşahede edilen ya da tevâtür ile nakledilen karînelere bitiştiğinde yakîn ifade edeceğini söylemiştir.³⁸ Görüldüğü üzere Râzî teoriyi meçhul bir gruba nispet etmiş ve kendisi de karine ile yakîn ifade edeceğini söylemiştir. Dolayısıyla *el-Mahsûl*'deki anlatı Kutbuddin el-Mısrî'nin anlatısına yakındır.

el-Mahsûl'ün muhtasarı olan *el-Müntehab*'ta da *el-Mahsûl*'deki anlatının özeti yer almaktadır.³⁹

el-Erba'in'de yine meseleyi anlatırken akıl sahiplerinin bu konuda ihtilaf ettiklerini, bir gruba göre tamamı zannî olan on mukaddimeye dayandığı için kesinlikle yakîn ifade etmeyeceğini söylemiştir. Meselenin sonunda yine *el-Mahsûl*'dekine benzer bir kayıt ekleyerek karine ile yakîn ifade edeceğini söylemiştir.⁴⁰ Görüldüğü üzere buradaki anlatı Kutbuddin el-Mısrî'nin anlatısının ve yaptığı taksimin neredeyse aynıdır.

Meâ'limu usûli'd-dîn'de de öncekilere benzer bir şekilde “Denildi ki naklî deliller kesinlik bildirmez” diyerek teoriyi başkasının ağzından inşa etmiştir.⁴¹ Bu eserinde Râzî, yukarıdaki zikrettiğimiz eserlerindeki gibi bir kayıt eklememiş olsa da kendisinin bunu kabullendiğine delâlet eden herhangi bir ibare de kullanmamıştır. Üstelik eserin ilerleyen kısımlarında sem'-basar sıfatlarını naklî delille ispatlamıştır. Dolayısıyla bu eserdeki anlatı da Kâtibî yerine Kutbuddin el-Mısrî'nin anlatısına daha uygundur.

Son olarak Râzî, tefsirinde de benzer şekilde, azap âyetlerinden birini tefsir ederken bir grubun Kur'an'da vârid olan azap âyetlerini bu teoriyi öne sürerek tevil ettiklerini ve teoride zikri geçen mukaddimler sebebiyle naklî delillerin zannî olduğunu söylediklerini aktarmıştır.⁴² Görüldüğü üzere buradaki anlatı, meçhul grup hakkında biraz daha açıklayıcı ifadeler içermekte olup Kutbuddin el-Mısrî'nin anlatısıyla paraleldir. Ayrıca bize göre Kutbuddin el-Mısrî'nin anlatısının

³⁵ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*, 51-52.

³⁶ Bazı atıflar için bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-keâm*, (İstanbul: İstanbul Y. İslam Enstitüsü Kütüphanesi, 135), 268; Ebubekir el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Neşru't-Tavâli'* (Ammân: Darü'n-Nûr, 2011), 74; Abdurrahim b. Ali Şeyhzâde, *Kitâbu Nazmi'l-ferâid ve cem'i'l-fevâid fi beyâni'l-mesâili'lletî vaka'a fiha'l-ihtilâf beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye fi'l-'akâid* (el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 42; Muhammed Abdülaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-'Akâ'id* (İstanbul: Âsitâne, 2009), 133; Ebu Saîd el-Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-hakâik* (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1308), 10.

³⁷ Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye/Darü's-Safve, 1992), 1/38-39; Zerkeşî, *Lukatatü'l-'aclân*, 232.

³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/143-148.

³⁹ Râzî, *Müntehab* (Fatih, 1464), 30a-30b.

⁴⁰ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/251-254.

⁴¹ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, 51.

⁴² Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1981), 2/63.

doğru olduğunun en büyük delillerinden biri de Râzî'nin rü'yetin cevâzı, haşr-ı cismânî gibi meseleler hakkındaki âyetlerin tevil kabul eden cinsten olmayıp kesinlik ifade ettiğini iddia etmesidir.⁴³

Sonuç olarak yukarıda zikrettiğimiz âlimlerin beyanları ile Râzî'nin beyanları karşılaştırıldığında görüşlerin taksimi ve taraflarının tayini konusunda Kâtibî değil Kutbuddin el-Mısrî ve takipçileri haklı görünmektedir. Kanaatimizce “Kâtibî ve ardından Cürçânî neden aksi görüşü benimsemiştir?” sorusu karşısında şöyle bir yorum yapabiliriz: Muhtemeldir ki Kâtibî eserinde ilgili bilgiyi verirken Mısrî'deki bilgiyi aktarmaya çalışmış ama yanlış hatırlama sebebiyle olumlu ifadeyi olumsuz olarak işlemiştir. Cürçânî de Kâtibî'nin *Muhassal* şerhinden etkilenerek bu bilgiyi vermiştir. Ne var ki bu yorum ilk akla gelen olsa da sadece bir ihtimaldir. İlgili soru, kesin bir cevap bulana dek araştırmacılar önünde bir problem olarak durmaktadır.

Bu konuda akıllarda soru işareti bırakan bir noktaya da işaret etmek istiyoruz: 7. yüzyıl ulemasından mutaassıp bir Şii-Mu'tezilî olan İbn Ebi'l-Hadîd (öl. 656/1258), Râzî'nin *Muhassal*'ı üzerine sadece eleştiriye hasretmiş olduğu bir ta'likât yazmıştır. Eserin ulaşabildiğimiz tek yazma nüshasını baştan sona incelememize rağmen teorinin zikredildiği kısmı hakkında herhangi bir yorumuna rastlayamadık.⁴⁴ Bu da Kâtibî'yi haklı çıkarır şekilde Mu'tezile mezhebinin teori hakkında olumsuz düşünmediği fikrini akıllara getirmektedir. Ne var ki bu söylediklerimiz şimdilik sadece varsayım seviyesindedir ve dolayısıyla diğer anlatıyı destekleyen kesin verileri nakzedecek seviyede değildir. Eğer İbn Ebi'l-Hadîd'in bu eserin farklı nüshaları ve kendisine nispet ettiği *Ta'lik 'ale'l-Mahsûl*⁴⁵ ve *Nakzu'l-Erba'in*⁴⁶ isimli eserleri -çünkü Râzî her ikisinde de teoriye değinmişti- bulunup ilim dünyasına kazandırılırsa bu konuda daha sağlıklı ve kesin bilgilere ulaşabiliriz.

Öyleyse bu başlıkta ulaştığımız netice şu şekildedir: Râzî, meseleye ve bu konudaki görüşlere değinen âlimlerin çoğunluğunun da ifade ettiği üzere naklî/lafzî delillerin mutlak anlamda zan ifade ettiğini değil karinelerle ve mukaddimelerde bahsedilen şartlar sağlandığında kesinlik verebileceğini savunmaktadır.⁴⁷ Ayrıca meseleye değinenlerden hiçbirisi, kim olduklarına dair kesin bir sonuca ulaştıracak veriler zikretmese de İslâm dünyasında mutlak anlamda zan ifade ettiğini söyleyen bir grup mevcuttur.

⁴³ Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 1/277, 2/55, 61, 62.

⁴⁴ Abdulhamid İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lik 'ale'l-Muhassal* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazmalar, 3297), 374a-464b. Bu mecmuanın içinde üç farklı eser bulunmakta olup İbn Ebi'l-Hadîd'in ta'likî üçüncü eser olarak yer almaktadır. Diğer ikisi ise Tûsî ve Kâtibî'nin *Muhassal* üzerine yazdıkları eserlerdir. Ta'likte muhtemelen müstensih kaynaklı karışık bir tertip vardır. Şöyle ki; v. 441a'da kitap bitirilip ferağ kaydı verildikten sonra ferağ kaydı düşülen yere kadar kitap içinde değinilmemiş diğer bazı meseleler üzerine yazılan ta'likâtlara yer verilmiş ve son varağa kadar bunlar zikredilmiştir. Kısacası bir takdim-tehir yapılmış gibi görünüyor.

⁴⁵ İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lik 'ale'l-Muhassal* (Arapça Yazmalar, 3297), 351b.

⁴⁶ İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lik 'ale'l-Muhassal* (Arapça Yazmalar, 3297), 353a.

⁴⁷ Benzer bir sonuca ulaşan bazı çalışmalar için bk. Şükran Fazlıoğlu - Mehdi Cengiz, “Fahredden er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 42 (2020), 37-62; Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu*. Bu çalışmaların yazarları bizim sunduğumuz iki farklı çözüm yolundan birincisiyle -mesele hakkında hangi görüşlerin olduğu, Râzî'ye hangi görüşü nispet ettikleri ve Râzî'nin anlatılarının hangisine uygun olduğu üzerinden- bu sonuca ulaşmıştır.

Son olarak şu önemli noktayı eklemek istiyoruz: Nasların zahirinin yani naklî/lafzî delillerin karinelerle kesinlik verebileceği fikri Râzî'den önce Cüveynî tarafından da savunulmuştur. Kendisi nazarın vücûbunu ispat ederken kitap ve sünnetin zahirine tutunmamasının sebebi olarak buradaki amacının kesin bilgi hâsıl etmek olduğunu, nasların tevile açık olması sebebiyle kesin bilgi gerektiren meselelerde delil olarak kullanılamayacağını ifade etmiştir. “Fakat lafzî/naklî delillerle istidlâlde bulunduğunda ve kullandığın nakillerin tevil edilmeyeceğine yönelik icmâ' olduğunu bu istidlâlde eklediğinde bu problem ortadan kalkar”⁴⁸ şeklinde bir kayıt eklemektedir. Dolayısıyla her ne kadar Râzî'nin yaptığı gibi bir teori şeklinde ortaya atmasa da Râzî'den önce Cüveynî lafzî/naklî delillerin karine bitişmeksizin mücerred hâliyle kesinlik vermediğini, ancak karine bitişince bu sorunun ortadan kalktığını ortaya atmakta ve bu karinenin de icmâ' olduğunu belirtmektedir. Üstelik başka bir yerde aklî delilin naklî delile göre daha tatmin edici bir bilgi kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. Zira kişi çoğunlukla aklıyla ulaştığı şeyde tahkik, nakille ulaştığı şeyde taklit seviyesindedir.⁴⁹

2.2. Bilgisine Ulaşılma İstenen Meseleler (Metâlib) ve Bunların Naklî/Lafzî Delille İlişkileri

Bu başlıkta, “Giriş” kısmında bahsettiğimiz teorinin tahlili ve problemin çözümü için sunacağımız çözüm yollarından ikincisini ele alacağız. İfade ettiği bilginin kesinliği hakkında tartışılan naklî/lafzî delillerin Râzî'ye göre kullanım alanlarını, hangi meselelerde kullanıldığında epistemolojik olarak hata yapılmış olacağını göstermeye çalışacağız. Râzî bilgisine ulaşılma istenen meseleleri (*metâlib*) üçe ayırmıştır:

1. Sem'î delil vasıtasıyla bilinmesi imkânsız olanlar, Yaraticının varlığı, irade eden, bilen, peygamber gönderen olduğu, peygamberin doğru sözlü olduğu gibi sem'î delilin doğru olduğunun kendisiyle bilindiği şeylerdir. Bu tür şeylerin bilgisi aklî delille ispatlanmalıdır. Aksi takdirde kısırdöngü (*devr*) olur ki bu da fâsit bir istidlâl metodudur.
2. Sadece sem'î delil vasıtasıyla bilinmesi mümkün olanlar, bunlar da “şu an Kaf dağının tepesinde bir karganın oturduğu bilgisi” gibi varlığı ve yokluğu mümkün olup aklın kesin bir hükme varamadığı şeylerdir. Bu tür şeylerin bilgisi sadece doğru sözlü olduğu bilinen birinin haberiyle bilinebilir.
3. Hem akılla hem de sem'î delille bilinmesi mümkün olanlar, bunlar ise âlemin hâdis olduğu (zira Tanrının varlığı imkân deliliyle de ispatlanabilir), Tanrının tek olduğu, Allah'ın görülebilir olduğu gibi yukarıdaki iki kısmın dışında kalan ve sem'î delilin doğru olduğu bilgisinin kendisine bağlı olmadığı şeylerdir.⁵⁰

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki tutarlı bir epistemoloji kurma adına önemli bir adım olan “akılla bilinen” ve “nakille bilinen” bilgi alanları ayrımı, kelâm ilminin erken döneminden itibaren yapılmaktadır.⁵¹ Fakat görebildiğimiz kadarıyla bu ayrım üçlü sistematiğe Kâdî Bâkılânî eliyle

⁴⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1969), 120.

⁴⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-islâmiyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 76.

⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/142-143; Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, 51; Râzî, *Muhassal*, 51; Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 32/178.

⁵¹ Bu ayrımın Kasım er-Ressî'de olduğuna dair bk. el-Kasım b. İbrahim b. İsmail er-Ressî, “Kitâbu 'Usûli'l-'adl ve't-tevhîd”, *Resâiül-'l-'adl ve't-tevhîd* (Darü'ş-Şurûk, 1988), 1/124-125. Ebu Ali el-Cübbâî'de olduğuna dair bk. Kâdî

kavuşmuştur. Râzî'den önce Kādî Bâkılânî, Ebu'l Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) ve İmam Cüveynî gibi 4.-5. yüzyıl âlimleri yukarıdaki üçlü taksimi yapmışlardır.⁵²

İncelemeye Râzî özelinde devam edecek olursak kendisi kısır döngü (*devr*) olacağı gerekçesiyle naklî/lafzî delillerin birinci alanda kullanılamayacağını ifade etmektedir. İkinci alan için elimizdeki tek veri naklî deliller olduğundan, bu alanda naklî delillerin kullanımı yöntemsel bir zorunluluktur. Aynı şekilde ona göre naklî deliller bu alanda ilim ifade eder.⁵³ Bununla beraber Râzî'nin zannîlik teorisinde saydığı “muâriz olan kesin bir aklî delilin olmaması” dışındaki diğer öncüller ikinci alanda kullanılan naklî delil için hâlâ ihtimal dahilindedir. Yani naklî delillerin bu alanda kullanımı zorunlu olmakla birlikte yakîn ifade etmesi, zikri geçen ihtimallerin yokluğunun ispatlanmasıyla mümkündür. Râzî'ye göre bunun da ya müşahede edilen ya da tevâtürle nakledilen karinelerin bitişmesiyle mümkün olduğunu bir önceki kısımda aktarmıştık. Râzî, bu alanda kullanılan delillerde malum karinelerin var olduğuna kanaat getirmiş olacak ki kesin bilgi verdiğini söylemektedir. Söylediğine göre Râzî için naklî delilin kullanımı ve bu delilin kesinliğinde problem yaşanan alan üçüncü alandır.⁵⁴ Çünkü aklın da bu alanda bir hükme ulaşması mümkün olduğundan, nakle muâriz bir aklî delilin bulunması ihtimal dahilindedir. Bu ihtimali ortadan kaldırmak için ya nakli destekleyen bir aklî delil getirilir -ki bu, naklî delille değil destek teşkil eden aklî delille istidlâl anlamına gelir- ya da “hakkında delil bulunmayan şeyin yokluğuna hükmetme” ilkesine dayanılır. Zaten Râzî de bunun batıl olduğunu ispatlamıştı. Kısıtlı olan “ihtimali kaldırma yolları” da kesin sonuç vermediğinden naklî delil bu alanda yakîn veremez. Bu sebeple onun bu alanda kullanılması da doğru değildir. Fakat Râzî'nin, naklî delilin üçüncü alanda kullanılabileceğine yönelik ifadeleri de mevcuttur. *Mülâhhas*'ta haşr-ı cismânî meselesini anlatırken aklî muâriz bulunması ihtimali sebebiyle aklın ve naklin söz sahibi olduğu meselelerde naklî delilin kullanılamayacağını söyleyen filozoflara katıldığını söylemektedir. Fakat haşr-ı cismânîyi savunma amacıyla da onlara “Biz bu meselede mütevâtir nakle tutunuyoruz.” diyerek cevap vermiştir.⁵⁵ Dolayısıyla bu kısımda naklî delil kullanmıştır. Başka bir yerde nazarın vücûbu konusunda nakille istidlâlde bulunmuştur.⁵⁶ Yine başka bir yerde değindiği bir meseleye yönelik istidlâlde bulunacağı zaman normalde nassı takdim amacıyla önce Kur'ân sonra sünnet sonra da aklî delille istidlâlde bulunması gerektiğini; ancak o mesele özelinde nasların doğru anlaşılabilmesi için önce aklî delillerin iyice kavranması gerektiğinden aklî delilleri başa aldığını söylemiştir.⁵⁷ Yine sem' ve basar sıfatları hakkında istidlâlde bulunurken bu sıfatların ispatında iki

Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV, Rû'yetü'l-Bârî (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 174. İmam Eş'arî'de olduğunda dair bk. Ebü'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Darü'l-Meşâri', 1995), 47-48. İmam Mâtürîdî'de olduğunda dair bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 143-147.

⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/228; Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (Dimeşk: el-Me'hadü'l-ilmîyyü'l-Faransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964), 2/886-887; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/136; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 358.

⁵³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/127.

⁵⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/143-144.

⁵⁵ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Kılıç Ali Paşa, 313), 353a.

⁵⁶ Râzî, *Muhassal*, 46.

⁵⁷ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 9/17.

yöntem olduğunu söylemiş, birinci yöntem olan aklî delillerin kullanılması yöntemini anlattıktan sonra ikinci yöntem olarak ümmetin icmâ'ına ve Allah Teala'nın semî'-basîr olduğunu gösteren âyetlere tutunmayı zikretmiştir.⁵⁸ Bu yönetime “Kat'î meselelerde naslarla istidlâlın doğru olmadığını söylemenize rağmen aynı şeyi burada yaptınız” denilerek yöneltilen bir itirazı aktardıktan sonra cevap olarak “Biz bu sorunu, cevabı olmadığına inandığımız için zikretmemiştik. Bilakis bu problemin cevabı, ümmetin kat'î meselelerde naslara tutunmanın cevabına yönelik icmâ'ıdır” demiştir. Ardından verdiği cevabı “ve burada söylenecek çok şey vardır” şeklinde kaçamak bir cümle ile bitirmiştir.⁵⁹

Özetle Râzî, naklî/lafzî delillerin zannîliği teorisini bazı eserlerinde naklî/lafzî delillerin bütününe şâmil ve mutlak bir şekilde anlatsa da diğer bazı eserlerinde bunun bazı bilgi alanlarına has olduğunu belirtmiştir. “Sadece akılla bilinen-sadece nakille bilinen ve her ikisiyle de bilinebilen” şeklinde bilgisine ulaşılmak istenen meseleler (*metâlib*) ayrımını zikrettikten sonra aklî ilkelere uygun bir epistemoloji temini adına naklî/lafzî delillerin birinci alanda kullanımının kısır döngü (*devr*) gerekçesiyle yöntemsel bir hata olacağını, ikinci alanda başka bir alternatifin olmadığını, üçüncü alanda ise kullanılması mümkün iken işte bu teori gereği sorun teşkil ettiğini dolayısıyla bu alanda da kullanılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bununla beraber bu alana giren meseleleri temellendirirken naklî/lafzî deliller kullandığına yönelik örnekler de mevcuttur. Bu örnekler “Râzî'ye göre naklî/lafzî deliller karine ile kesinlik verebilir” iddiasının pratikteki karşılığı ve delilleridir.

Bu başlık altında ulaştığımız netice ise şu şekildedir: Râzî teoriyi nasların yani naklî/lafzî delillerin tamamı için geçerli olan mutlak bir epistemolojik ilke olarak inşâ etmemiş, aksine bilgi alanlarından üçüncüsü olan hem aklın hem de naklin kullanılabilirdiği alana giren meselelerde kullanılacak olanlarla kayıtlamıştır. Epistemolojik olarak zaten sınırlı bir alanda kullanılabilen naklî/lafzî deliller kullanılabilirdiği alanlarda çeşitli engeller sebebiyle kesin bilgi vermekte bazen yetersiz kalsa da destekleyici unsur olan karine eklenince bu yetersizlik de giderilmiş olmaktadır.

Böylece Râzî'ye göre naklî/lafzî delillerin zannîliği teorisinin mutlak anlamda geçerli olmadığı, kesin bilgi vermesine mâni olacak durumlar söz konusu olsa da bunların karine yardımıyla ortadan kalkabileceği, üstelik naklî/lafzî delillerin kelâmî açıdan delil olabildiği alanların da kısıtlı olduğu gösterildi. Bu durumda naklî/lafzî delilin zannîliği teorisinin kelâm ilminin bilgi kaynaklarından birisi olan doğru haberi tamamen elemesi durumu da söz konusu değildir.

Sonuç

Kelâm ilminde insanın temel bilgi kaynakları sağlıklı beş duyu, doğru haber/nakil ve akıl/nazar olarak zikredilir. İnsan bu kaynaklar sayesinde bildiklerinden yola çıkarak şâhit ve gâip âlem hakkında bilmediklerini elde eder. Bu bilgi kaynaklarından herhangi biri kabul edilmediği takdirde kelâm ilminin araştırma alanına giren birçok mesele ve iddia temelsiz kalmaktadır. Söz gelimi sağlıklı beş duyunun doğru bilgi için bir kaynak olmadığı iddia edildiğinde dış dünya hakkında doğru bilgi elde edebileceğimiz reddedilmiş olmaktadır. Bu ise âlem üzerinden ispât-ı vâcib yapılamayacağı anlamına gelir. Doğru haberin/naklin doğru bilgi için bir kaynak olmadığı

⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2/441; Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, 109.

⁵⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2/441-442.

iddia edildiğinde ise geçmiş peygamberlere ve toplumlara, bazı ahiret hallerine dair doğru bilgi elde edebileceğimiz reddedilmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle doğru haberin bilgi kaynağı olduğu kabul edilmediğinde din ve inanç adına ispatlayabileceğimiz yegâne şey Tanrı bilgisi olacaktır. Çağın ve kendinden sonraki çağları önemli ölçüde etkileyen ve İslam dünyasının en önemli simalarından olan Fahreddin er-Râzî'ye “kelâm ilminde bahsedilen bilgi kaynaklarından doğru habere/nakle karşılık gelen naklî/lafzî delillerin zannî olduğu” şeklinde herhangi bir şekilde kayıtlanmamış mutlak bir iddia nispet edilmektedir. Bu iddianın umumu üzerine kabul edilmesi durumunda zikri geçen temel bilgi kaynaklarından birisi meşruiyetini yitirmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu iddia mutlak olarak alındığında hem Râzî için hem de kelâm ilmi için önemli problemlere sebebiyet vermektedir.

Râzî'ye nispet edilen bu iddia ve mesele özelinde yaptığımız araştırmalar, ilgili konuda kayıtsız ve umumi bir yargıya varmanın, Râzî'ye “naklî/lafzî mutlak anlamda zannî bilgi ifade eder” görüşünü nispet etmenin peşin hüküm olacağını göstermektedir. Zira bazı öğrencilerinin ve meseleyi ele alan sonraki âlimlerin beyanlarına bakıldığında böylesine genel bir iddiayı meçhul bir gruba nispet ettikleri, Râzî'ye ise “karine yardımı ile naklî/lafzî delillerin kesinlik ifade edebileceği” görüşünü nispet ettikleri görülecektir. Hatalı olması yüksek ihtimal olan bazı nispetler olsa da genel kanaat Râzî'nin böylesine umumi bir iddia savunmadığı şeklindedir. Râzî'nin meseleye değindiği eserlerinin çoğunda da Râzî'nin bu umumi iddiayı başkasından naklettiğini gösteren ifadeler mevcuttur. Ayrıca araştırmalarımız iddiayı mutlaklaştırmanın Râzî'yi bütüncül bir şekilde okumamadan kaynaklı olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Râzî'nin epistemolojisine bütüncül olarak bakıldığında naklî/lafzî delillerin kullanım alanının sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Yine kullanılabilirdiği alanlarda kesin bilgi verebildiğini kabul ettiği ve eserlerinde buna yönelik birden fazla örneğin olduğu da ortaya konmuştur.

Kaynakça

- Alper, Hülya. İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Altaş, Eşref. "Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı., 2018.
- Âmidî, Seyfeddin. Ebkarü'l-efkar fî usûli'd-dîn. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Ansari, Hassan vd. "Yemen'de Zeydî Kelâm". Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı. 617-641. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebubekir. et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh. 2 Cilt. Dimeşk: el-Me'hadü'l-İlmîyyü'l-Faransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964.
- Cengiz, Mehdi. Dilde Kesinlik Sorunu-Anlatabilmenin İmkânı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cengiz, Mehdi. Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. Kitâbü't-Ta'rifât. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. Şerhü'l-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keâm. 7 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Sa'âde, 1325.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. el-Burhân fî usûli'l-fikh. 2 Cilt. Doha: Cami'atü Katar, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-islâmiyye. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. eş-Şâmil fî usûli'd-dîn. İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-i-edille fî usûli'l-i'tikâd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çetin, Zübeyir. Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan Ali b. İsmail. Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keâm. Beyrut: Darü'l-Meşâri', 1995.
- Fazlıoğlu, Şükran - Cengiz, Mehdi. "Fahreddin er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih". Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 42 (2020), 37-62.
- Ferhârî, Muhammed Abdülaziz. en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-'Akâ'id. İstanbul: Âsitâne, 2009.
- Hâdimî, Ebu Saîd. Mecâmi'ü'l-hakâik. İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1308.

- Hûnecî, Necmeddin Abdurrahman b. Abdullah. Şerhu Kitâbi Me'âlimi usûli'd-dîn. Beyrut: Darü'r-Reyâhîn, 2019.
- Isfahânî, Ebu Abdullah Muhammed el-İclî. el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid. Ta'lik 'ale'l-Muhassal. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazmalar, 3297.
- Kâdî Abdülcebbar. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, IV, Rü'yetü'l-Bârî. Kahire: ed-Darü'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kâtibî, Ebu'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî. el-Mufassal fi şerhi'l-Muhassal. 2 Cilt. Darü'l-Asleyn, 2018.
- Kuşçu, Ali. Şerhu Tecrîdi'l-keâm. İstanbul: İstanbul Y. İslam Enstitüsü Kütüphanesi, 135.
- Kürdistânî, Abdulkadir es-Senendecî. Takrîbü'l-merâm şerhu Tehzîbi'l-keâm. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs/el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- Mısrî, Kutbuddin. Şerhü'l-Muhassal. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Ragıp Paşa, 792.
- Necrânî, Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-'Ucâlî el-Mu'tezilî. el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- Râzî, Fahreddin. Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. el-Erba'în fi usûli'd-dîn. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh. 2 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. el-Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Kılıç Ali Paşa, 313.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Kitâbu Müntehabi'l-Mahsûl fi'l-usûl. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Fatih, 1464.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Me'âlimu usûli'd-dîn: Kelam İlminin Esasları. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl. 4 Cilt. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.
- Ressî, el-Kasım b. İbrahim b. İsmail. "Kitâbu 'Usûli'l-'adl ve't-tevhîd". Resâiül-'l-'adl ve't-tevhîd. Darü's-Şurûk, 1988.
- Saçaklızâde, Ebubekir el-Mar'aşî. Neşru't-Tavâli'. Ammân: Darü'n-Nûr, 2011.
- Schmidtke, Sabine. "Mu'tezilî Hareket (III): Skolastik Evre". Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı. 229-254. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Şen, İsrail. Şerhu'l-Mevâkîf ve Haşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. Kitâbu Nazmi'l-ferâid ve cem'i'l-fevâid fî beyâni'l-mesâili'lletî vaka'a fîha'l-ihtilâf beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye fî'l-'akâid. el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.
- Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. Şerhü'l-'akâ'idi'n-nesefiyye (el-Mecmû'atü's-seniyye içinde). İstanbul: Darü Nur Sabah, 2012.
- Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. Şerhü'l-Makâsîd fî 'ilmi'l-keâm. 2 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıba'âti'l-Âmire, 1277.
- Tûsî, Nasîrüddin. Telhîsü'l-Muhassal. Tahran: Müessese-i Mütala'at-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1980.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh. 6 Cilt. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye/Darü's-Safve, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. Lukatatü'l-'aclân ve belletü'z-zam'ân. Ammân: Darü'n-Nûr, 2013.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'. 4 Cilt. Mekke: Darü Taybeti'l-Hadrâ, 2018.



Alevîlik Bektâşîlik Hakkında Tartışmalı Kavramlar

Controversial Issues on Alevism and Bektashism

İbrahim Babür GÜNDOĞDU

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
PhD Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul/Türkiye
baburgun@mail.com | orcid.org/0000-0001-9887-9495 | ror.org/02kswqa67

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
24 Mart 2022	24 March 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
16 Haziran 2022	16 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

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 Babür Gündoğdu).

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 Babür Gündoğdu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Gündoğdu, İbrahim Babür. “Alevîlik Bektâşîlik Hakkında Tartışmalı Kavramlar”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 418-437. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1093027>”

Öz

Araştırmada Alevîlik konusunda dikkat çeken tartışmalı kavramları ele almaya çalıştık. Yıllardır çeşitli makale ve çalışmalarda tartışmalı kavramların artış gösterdiği dikkatimizi çekmiştir. Özellikle heterodoksi, ortodoksi, senkretizm vb. başlıca kavramların Alevîlik çalışmalarında temel tartışma eksenini olarak öne çıktığı görülmüştür. Ancak bu kavramların ne olduğu bilinmeden "Alevîlik bir heterodoksidir, Alevîlik bir senkretizmdir" şeklinde sloganlaşma eğilimiyle kurulan cümleler Alevîliği bambaşka mecralara sürüklenmektedir. Bu noktadan hareketle Alevîlik araştırmalarında karşılaşılan belli başlı platform kavramları ve tartışmaları ele almaya çalıştık. Özellikle yine Batı'nın ürettiği spekülasyonlar çevresinde oluşan, gündem yaratan tartışmalı kavramların ele almaya çalıştık.

Osmanlı Safevî rekabeti, Avrupa'nın ilgisini çekmiş, bu alanda araştırma ve bilgilerini arttırma yoluna gitmiştir. Hatta bu alanda bugün bile dengi olmayan bir literatür ortaya çıkmıştır. Zamanla oluşan bu literatür modern Alevîlik araştırmalarında başvuru kaynağı olagelmıştır. Bu çalışmalar, kısmen objektif olsa da kaleme alan elçi, din adamı, gezgin ve araştırmacılar almış olduğu eğitim, gelmiş olduğu kültürel, dini siyasi perspektifinin etkisinden kurtulamamıştır. Zamanla günümüze aktarılan bu birikim diğer kuşaklara devredilerek bir algı geleneği oluşturmuştur. Bununla beraber her dönemin üretmiş olduğu bilgi ve metot değişimleri de eş zamanlı olarak bu literatüre yansımıştır. Bu kapsamda Alevîlik konusunda araştırma ürünleri siyasi politizasyon ve yönlendirme faaliyetlerinde bilgisel altyapını oluşturmuştur.

Avrupalıların uzun zamandır devam eden bu ilgileri neticede yeni kavramların ortaya çıkmasına, kendi zaviyelerinden bazı değerlendirmeler yapmalarına imkân vermiştir. Alevîliğin sistematik bir teolojisinin olmaması, şifâhî ve geleneklere dayalı, mitolojik bir teolojik anlayış olması yapısı sebebiyle tanımlama hususunda uzlaşma sağlanamamıştır. Bunun doğal sonucu olarak Alevîlik farklı kişi ve gruplarca tanımlanma yarışı içinde olmuş ve her biri kendisinin en doğru olduğu inancıyla faaliyette bulunmuştur. Böylece Alevîlik herkesin söz söyleyebildiği ve her bir şahsın kendini mutlak hakikatte hissettiği bir alan olmuştur. Yöntem olarak önde gelen tartışmalı kavramları güncel karşılıklarıyla somut bir şekilde incelemeye çalıştık, böylece araştırmacıların zihninde somut karşılık bulmasını hedefledik. Ayrıca gündemi belirleyen geçmişte ve günümüzde temayüz etmiş çalışmaları da ele almaya çalıştık. Böylece Alevîlik hususunda çıkan tartışmalı kavramların genel manzarasını ortaya koymaya çalıştık. Alevîliğin içinde bulunduğu bu durum, tarihi süreçte, oryantalist (George White, Irène Mélikoff, Marcus Dressler..) araştırmacıların da dikkatinden kaçmamış, siyasi, ideolojik, dini ve diğer saiklerle bu alana ilgi göstermişlerdir. Bunu yaparken de kendi Hristiyanlık, Musevîlik tarihinde karşılık bulan kavramları Alevîlik alanında kullanma yolunu tercih etmişlerdir. Bu araştırmacılar köken itibarıyla ait oldukları Hristiyanlık, Musevîlik gibi kültürlerine ait tarihi anlayış kalıplarını Alevîliği yorumlamada yöntem edindiler. Tüm bu yaklaşımlar, Alevîliğin doğru algılanmasını engelleyerek, zihinsel karmaşa ve kaos ortamına yol açmaktadır. Alevîliğin hak ettiği bilimsel anlayıştan uzaklaşmasına sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Alevîlik, Bektâşîlik, Heterodoksi, Ortodoksi, Senkretizm.

Abstract

In the present study, we tried to deal with the controversial concept of Alevism. Over the years, it has drawn our attention that controversial concepts have increased remarkably in various articles and studies. Especially heterodoxy, orthodoxy, syncretism, etc. It has been seen that the main concepts come to the fore as the main discussion axis in Alevism studies. However, without knowing what these concepts are, Alevism is being dragged into completely different channels with the tendency of slogans such as "Alevism is heterodoxy, Alawism is syncretism". From this point of view, the need to deal with controversial concepts that create the hidden agenda has emerged. From this point of view, we tried to deal with the main platform concepts and discussions encountered in Alevism studies. In particular, we tried to deal with the controversial concepts formed around the speculations produced by the West and that create the hidden agenda.

The Ottoman Safavid rivalry attracted the attention of Europe which sought to expand its research and experience in the field. To date, incomparable literature has been produced in this field. Over time, this literature has become a reference source for modern Alevism studies.

Although these studies are partially objective, the ambassadors, clerics, travelers, and researchers who wrote them could not escape the influence of the educational, cultural, and religious political perspective from which they came. This accumulation, which was transferred to the present over time, was transmitted to other generations and formed a tradition of perception. Alevism, which was condemned to vicious circles such as sectarianism, left-wing radicalism, etc., was included in the script of studies that aimed at politicization, marginalization, and conceptual distortions by separating it from the religion of Islam. But at the same time, the changes in knowledge and methods produced by each period were

reflected in this literature. In this context, the research products on Alevism have formed the information infrastructure in politicization and orientation activities. This long-standing interest of the Europeans eventually allowed the emergence of new concepts and some evaluations from their own perspectives.

Due to the lack of systematic theology of Alevism and its structure as a mythological theological understanding based on oral literature and traditions, no consensus could be reached on the definition. As a natural result of this, Alevism operates with the belief that it is in a race to be defined by different people and groups, and each one of them is the right one. Thus, Alevism is an emotional state where everyone can speak and even feel themselves in absolute truth. As a method, we tried to examine the leading controversial concepts with their current counterparts in a concrete way, so that they can find concrete answers in the minds of researchers.

In addition, we have tried to deal with the works that set the agenda in the past and today. Thus, it will reflect the general view of the controversial concepts of Alevism. This situation of Alevism has attracted the attention of orientalist researchers (George White, Irène Mélikoff, Marcus Dressler, Hans Lucas Kieser) in the historical process, and they have shown interest in this field with political, ideological, religious, and other motives. While doing this, they preferred to use the concepts found in the history of Christianity and Judaism in the field of Alevism. These researchers have used the historical understanding and patterns of their cultures, such as Christianity and Judaism, to which they originally belonged, in interpreting Alevism. All these approaches prevent the correct perception of Alevism and lead to an environment of mental confusion and chaos. It has caused Alevism to move away from the scientific understanding it deserves.

Keywords: Kalam, Alevism, Bektashism, Heterodoxy, Ortodoxy, Cyncretism.

Giriş

Batılı araştırmacıların, dünyanın her bölgesindeki dinî topluluklar konusunda bilgi ve fikir üretimleri, bilim tarihine damgasını vurmuştur. Özellikle Alevîliğin de kapsama dâhil edildiği Yakın Doğu dinî topluluklar araştırmalarında en baskın problem, oluşturulan terminoloji, yani bu çalışmalarda kullanılan terimler bütünüdür. Konuyla ilgili olarak Georg Elwert, “Alevism in Turkey Comparable Religious Communities” başlıklı konferansının¹ sonuç kısmında extremist, Senkretistik ve sekt gibi kavramların patlamamış birer el bombası olduğunu ifade etmektedir. Yani şüpheli bir terminoloji mevcuttur. Benzer şekilde kullanılan kült, sect, religion, senkretik, community (topluluk), faction (hizb) ve minority (azınlık) gibi kavramların niteliği ve kapsamı belirsizdir. Özellikle Alevîlik için din, azınlık, separatist (ayrılıkçı), mistik ve sekt gibi kavramlar bilinçli ya da bilinçsiz şekilde yanlış kullanılmaktadır. Üstelik bu yanlış kullanımların, bazı araştırmacılar ile basın tarafından yaygınlaştırılarak popüler deyimler hâline getirildiği görülmektedir.

En temel mesele, araştırmalarda terminoloji birliği sağlanmalıdır. Elbette her din ve mezhep kendine has bir olgudur. Dinler ve mezhepler kendilerini farklı kelimelerle ifade edebilirler. Bu durum, yaşanan olgunun varlığını değiştirmez. Metotları uygulamada farklılaşma olmaktadır. Disiplinler arası araştırma, bütüncül ve kapsayıcı olmalıdır. Ancak çoğu zaman araştırmacılar, tek taraflılık tuzağına düşmekten kaçamamaktadırlar. Örneğin incelenen bir dinî grubun veya tarikatın tahlili esnasında, bölgede yer alan dini düşünce de dikkate alınmak zorundadır. Terminoloji problemi, yani kavramların objektifliği ve bilimselliği büyük önem taşımaktadır.

1 Georg Elwert, “Switching of We Group Identities: The Alevi as a Case Among Many Others”, *Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present* (Berlin: Brill Publishing, 1997), 68.

Terminoloji, çalışmanın çıkış noktasını, araştırmanın yönünü metot ve kuramsal çerçevesini belirlemektedir. Dolayısıyla yanlış kavram ve tanımlamalar kendiliğinden bir manipülasyon riski taşımaktadır.

Tarih boyunca sosyal bilimlerde insanlar, karşılaştıkları sorunların çözümünde çeşitli bilgi yöntemlerini kullanmışlardır. Bu bilgiye ulaşma yöntemleri başlıcaları; kişisel görgüler, deneyimler, tümevarım ve tümdengelimle dayalı akıl yürütmeler olmuştur. Bunun için öncelikle sorun belirlenir ve sınırlandırılır, elde edilen bilgi olgulara dayalı, nesnel ve mantıklı olmalıdır. Bilim, kuram geliştirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu kapsamda toplumlar ve doğa hususunda veri toplanır. Elde edilen her veri anlam taşımayabilir. Toplumların yaşadığı süreçleri anlamlandırılabilmesi için bilgi kırıntılarının birbiriyle ilişkilendirilerek ve düzenlenerek anlamlı bir hale getirilmesi gerekmektedir. Yaşanan olayları, olgulara ve kuramlara dönüştürmek gerekmektedir. Bilim faaliyetinin, hayatı ve diğer insanları etkilemesi sebebiyle, geliştirilen ilke ve kuralların ahlakî ilkelere de uygun olması gerekir.

Batı, çoğu zaman Doğunun zenginliklerini elde etmek gayesinin yanında milletlerinin dinini, dilini, kültürünü siyasi, ideolojik gerekçelerle araştırma yoluna gitmişlerdir. Bu süreç önemli şahısları öne çıkarmıştır. Özellikle bu alanda yıllardan beri oryantalist menşeli yabancı yazarların (Irène Mélikoff, Anna Marie Schimmel, Elise Massicard, Marcus Dressler, Hans Lucas Kieser, rahatlıkla spekülasyon yaparak gündemi belirlediği, yerli araştırmacıların da bu ithal gündemi tartışmak ve savunmaya geçmek gibi kısır döngü içinde yıprandığı bir manzara ortaya çıkmıştır. Maalesef yerli araştırmacılar, en başta dil yetersizliği, siyasi, sosyal korku ve diğer birtakım gerekçelerle bu alana gerekli ilgi ve özeni gösterememişlerdi. Buna bağlı olarak Alevî araştırmalarında metot ve yöntem başlığı altında yapılan çalışmalar, maalesef telif yerine, şerh ve haşiye çalışmaları yapılagelmiştir.

Bu kapsamda Alevî araştırmalarında gündem belirleyen, tartışmalı hususları, genel yöntem karakteristiklerini ve ortaya çıkan başlıca spekülasyonları ele almaya çalıştık. Bu yaklaşım çalışmamıza daha nesnel ve aktüel bir karakter kazandırmaktadır. Bu sebeple alandaki çalışmalara önemli bir katkı sağlayacağını ummaktayız. Bu çalışmamız Alevîlik Bektâşîlik alanında çalışma yapan araştırmacıların kaynaklarda karşılaştıkları kavram ve terminolojinin anlaşılması hususunda katkı sağlayacaktır.

2. Alevîlik Bektâşîlik Araştırmalarında Tanımlamaya Yönelik Kavramlar ve İlgili Problemler

Alevîliğin ne olduğu ile alakalı birçok tanımlamalar ve spekülasyonların olduğu bilinen bir hakikattir. *İslâm* tefekkürünün *beyânî*, *burhanî* ve *irfanî* olarak tasnif edilen üç ana bilgi yönteminde Alevîlik, irfanî gelenek içinde yer bulur. Alevîlik Vahdet-i vücûd merkezli tasavvufî-bâtınî karakteri hâiz bir yapı olmakla birlikte sistematik bir teoloji olmayıp, şifâhî ve mitolojik bir teolojik yaklaşımdır. Geleneksel yapısı, yazılı kaynak eksikliği sorunu ve bir tanım üzerinde uzlaşa sağlanamamış olması vb. sebeplerle, Alevîliğin ne olduğu hususunda herkesin söz söyleyebilme, konu hakkında spekülasyon yapabilme imkanı ortaya çıkarmıştır. Aşağıda, modern döneme gelindiğinde Alevîlik olgusunun anlaşılması ve araştırılması ile alakalı öne çıkan yaklaşımları

farklı başlıklar altında incelemeye çalışacağız. Çünkü her bir yaklaşım kendi öncülleri ve dinamikleriyle bir seçenek sunmak durumundadır.

2.1. Eisigesislik, Exesigesislik(tefsir)

Exesigesis ve eisigesis kelimeleri Grek kökenlidir. **Exesigesis (exegesis)**; Kutsal metni yorumlamak, tefsir etmek anlamlara gelir. **Eisigesis ise**; Kutsal metinleri, yazmaları şahsî bakış açısına, kendi dünya görüşüne göre yorumlama ve anlama tanımlamalarına karşılık gelmektedir². İslâm kültüründe; dinî metinlerin bâtinî ve tasavvufî yorumlara göre yapılan tefsirlerine mistik, işârî tefsir denilmiştir. Bu, metnin görünen anlamları dışında, daha derin ve gerçek anlamlarının bulunduğu inancına dayanan bir tefsir anlayışıdır. Bâtinî yorum ve tefsirler yanında hurûfî, cevr (şifrecilik) ve ebced hesabı³ gibi yöntemlerin de kullandığı görülmektedir.

Alevîliğin kaynaklarının belirlenmesi ve yorumlanması, Alevîliğin geleceği açısından çok önemlidir. Cem Vakfı yönetim kurulu üyesi Murat Şahin, “Günümüz Türkiye’indeki Alevîler **Eisigesislik, Exesigesislik** ile **Heretiklik** Arasında Bir Gel-Git Yaşıyor”⁴ başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Bu başlığı atan kişinin bir Alevî olması bakımından önem arz etmektedir. Murat Şahin, her iki şıkla alâkalı endişeler taşımaktadır. Birinci endişesini eisigesis yaparak, o inancın bireyleri papanın gözüne girebiliyor diyerek metinlerin ana geleneğe uygun bir açıklama çabasını, yaranma ve göze hoş görünme olarak ifade ediyor olmasıdır.⁵ İkinci endişe ise o, ana geleneğin hilâfına metin yorumlamasının kişiyi heretikliğe, dalâlete sevk edeceğini ifade etmesidir. Nitekim Alevîler’in, ana metinlerden bağımsız veya bağımlı algılamalar hususunda kafa karışıklığı yaşadıkları bir vâkiydir. Alevî araştırmalarında karşımıza çıkan emik ve etik kavramları antropoloji, halk bilim, sosyal ve davranış bilimleri araştırma alanlarında iki farklı görüşü temsil eder. Emik: Ele alınan sosyal toplumun veya grubun dünya görüşü açısından, algısına göre araştırmayı ele almaktır. Etik ise (bilim merkezli), araştırmacının görüşü yorumu, açıklamasının öne çıktığı metottur.⁶ Her iki metodun birlikte kullanıldığı durum en verimli olanıdır. Çünkü yöntem seçimi, Alevîliğin tanımını da belirlemektedir. Bu hususta disiplinler ve bilimler arası uygun yöntemler kullanılması gerekmektedir.

Sönmez Kutlu; “Alevîliğin herkesin kabul edeceği, ağyarını mâni, efradını câmi bir tanımını yapmak mümkün değildir. Çünkü tarih boyunca dinciler, tarihçiler, şairler, edebiyatçılar, fırka ve mezhepleri inceleyen makâlât yazarları, bu kavrama farklı anlamlar yüklemişlerdir.”⁷Demektedir. İslâm düşünce tarihinde, diğer dinî düşünce ve akımları ilk defa ele alan bilim dalı, İslâm mezhepler tarihidir. Bu noktada, “Mezhepler tarihi yöntem bilimi nasıl olmalıdır?” sorusunun cevabını aramak niyetinde değiliz. Ancak İslâm mezheplerinin tasnifi ve sayısı ile ilgili olarak; “İslâm ümmeti yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Sadece bir fırka (el-Fırkatü’n-Nâciye) kurtuluşa

² Hans Betz Dieter, *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion* (Leiden Press 2007), “Exesigesis”, 6/729-746. - Philip Babcock, *Webster’s New International Dictionary of The English Language of Merriam-Webster Dictionaries* (Newyork, 1957), “Exesigesis”, 170.

³ Metin Yurdagür, “Cevr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 7/215-218; Mustafa Uzun, “Ebced”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 10/68-70.

⁴ Murat Şahin (Cem Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi), “Bitmeyecek Cami-Cemevi Tartışması”. Erişim 15 Ekim 2013.

⁵ Murat Şahin, “Bitmeyecek Cami-Cemevi Tartışması”.

⁶ Nilgün Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2001), 65-70.

⁷ Sönmez Kutlu, *Alevîlik Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 15.

erecektir.”⁸ hadisi önem arz etmektedir. Bu rivâyetin İslâm dünyasının toplumsal algısında önemli etkisinin olduğu inkâr edilemez. Ethem Rûhi Fıġlalı, Henry Laoust’un “Fırkaların tarihi ile deġil, Sünnîlikten ne kadar uzak oluşları” hakkındaki eleştirel yaklaşımına da dikkat çekmiştir. Özellikle, İslâm Klasik Fırkalar Tarihi, siyasî, ekonomik ve toplumsal şartlarla irtibat kurulmaksızın, sadece karşı görüşe reddiye olarak kaleme alındığı hususunu da eleştirmektedir.⁹ Klasik kaynakların metot yaklaşımı, yüzeysel, sözlük karşılığını, metin dâhilinde açıklama yeterli gelmekteydi. Ancak hayatın dinamik karakteri gereği olarak yaşanan deġişimler ve süreçler, araştırmacıları farklı durumlara, yeni meydan okumalarla yüz yüze getirmiştir. Sadece klasik metinlere hâkim olmanın yeterli olmadığı hayat, insanoğlunun hayal edemediği yeni düzlemlere ve boyutlara ulaşmıştır. Artık konsepti oluşturan yaklaşımlar çok boyutlu, ideolojik ve aktör kavramlardır.

2.2. Senkretizm

Alevî nüfusunun Avrupa’ya adım atmasıyla beraber Alevîlik araştırmalarında sıkça karşılaşılan bir önemli başlık “Senkretizm” kavramı olmuştur. Bu kavramın tarihi geçmişine baktığımızda şunları söylemek mümkündür. Yunanlı düşünür Plutarch (MS.50-120) tarihte ilk defa Senkretizm’den bahsetmiştir. Giritliler ile yaşanan tehlike ve düşmanlıkları sebebiyle “Cryten” kökünden Cynretism kavramı ortaya çıkmıştır. Bu kavram modern mânada ilk olarak 1519 yılında Rotterdamlı Papaz Erasmus tarafından “teolojik görüş ayrılıklarını”¹⁰ ifade etmek için kullanılmıştır

Bununla beraber Senkretizm, dinî bir alanda birbirinden farklı unsurların karıştırılarak birleştirildiği ve bütün bu unsurların bağdaştırıldığı bir oluşumu yansıtır.¹¹ Senkretizm, farklı dinlerin birbirleriyle etkileşim kurması sonucunda çeşitli kültürel öğelerin, birbirine karışarak yeni bir oluşum meydana getirmesidir. Din deġiştirme sürecinde etkili olan faktörler; yeni ile eski arasında benzeşen unsurların birleştirilmesi, birbirine bağlanması, hâkim kültürün baskısı ve diğerine etkisi, toplumlar arasında yaşanan farklı alanlardaki iletişim sonucu ortaya çıkan oluşumların tamamı, bu Senkretizm terimi ile özetlenebilir.

Batılı araştırmacıların öncülüğünde Batı kökenli dinî kavramlar birebir analogi yapılarak İslâm’a uyarlanmıştır. Günümüzde “Senkretizm” kavramı popüler bir kullanıma ulaşmış olsa da bunun niteliği ve tanımı hususunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Konuyla ilgili olarak Alman araştırmacı Carsten Colpe gerek yatay bakış açısından gerek dikey bakış açısından olsun net bir Senkretizm kalıbı olmadığını¹² söylemektedir. Alevîlik araştırmacıları bu kavramı ısrarla kullanmalarına rağmen, Senkretizmin evsâfı hususunda müşterek ve tutarlı bir görüşe sahip değillerdir. Aslında Senkretizm, İslâm öncesinde ortaya çıkmış ve kendisine her dönemde farklı anlamlar yüklenmiş, olan bu kavram, önce politik sebeplere dayalı olarak ortaya çıkmış, daha sonra dinî alana

⁸ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, terceme ve şerheden Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), “Kitâbü’l-Fiten”, II/1321-23.

⁹ Ethem Rûhi Fıġlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2008), 33.

¹⁰ Dieter Hans Betz, vd., “Syncretism”, *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology, and Religion* (Leiden: Brill, 2007), XII/419.

¹¹ Dieter Hans Betz, vd., “Syncretism”, *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology, and Religion* (Leiden: Brill, 2007), XII/415-422.

¹² Carsten Colpe, *The Phenomenon of Syncretism and Impact of Islam, Syncretistic Religious Communities in The Near East* (Leiden: Brill, 1997), 35-49.

yansıtılmıştır. Bu da Senkretizm'in politik mi, yoksa dinî bir muhâlefet anlamına mı geldiği sorusunu gündeme getirmektedir. Charles Stewart, kavramın aşağılayıcı (pejoratif) yönünün XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığını, bu bakımdan da ötekileştirici (othering) ¹³ bir kavram olduğunu belirtir.

Carsten Colpe'ye göre, Tahtacılar, Kızılbaşlık, Bektaşîlik ve Şemsiyye gerçek olmayan, sahte (spurious) bir Senkretizmdir. Çünkü bunlar İslâm'la iç içedirler; çifte role sahiptirler. Birlikte karşılıklı iş birliği yaparlar; hattâ İslâm'a katkıda da bulunup İslâm için değer üretirler. Hindistan'daki Müslüman Brahmanlar, Bohoras Momnas ve Alevîler için yarı senkretik demek bile çok uzak bir ihtimaldir. Ancak Dürzî, Nusayrî, Yezîdî ve Ehl-i Hak toplulukları, doktrin, âdet ve karakterleri bakımından gerçek senkretikdir. Çünkü onlar, İslâm öncesi döneme ait Antik bir senkretizmi geliştirerek günümüzde de devam ettirirler. Şayet İslâmî şartlar altında kendini mükemmeliyete ulaştırmış bir senkretizmden söz edilecekse, bu olsa olsa yalnızca Sihizm'dir.¹⁴

2.3. Heterodoksi ve Ortodoksi

Senkretizm kavramından sonra, konuyla ilgili olarak en çok dikkat çeken diğer kavramlar Heterodoksi ve Ortodoksi olmuştur. Heterodoks kelimesi, Fransızca'dan Türkçe'ye geçmiştir.¹⁵ Kavramın İslâm ile ilgili ilk kullanımı *Pierer's Universal-Lexikon* 1857 sözlüğünde görülmüştür.¹⁶ Heterodoks kelimesi Hıristiyan terminolojideki anlamına bakılmadan hemen kolaylıkla akademik sahada kullanılır hâle gelmiştir. Sünnîlik, kilise gibi Ortodoksi paydasına: Alevîlik ise Heterodoksi paydasına yerleştirilmektedir. Böylece Batı tarihinin yaşamış olduğu bütün gerilim ve negatif anlamlar İslâm toplumlarına da dikte edilmiştir. Oysa her kavram kendi kültürel şartları içinde algılanmalıdır. Ortodoksi ve Heterodoksi bir diktonomidir. "Diktonomi" ise dualite, ikilik, iki karşıt gruba bölünme anlamlarına gelmektedir. Diktonomi önermelerinde birinci ve ikinci kavramlar birbirini olumsuzlamaktadır. Bu yaklaşım sonucunda Alevîlik, kendi târihî dinamiklerinden ve teolojik niteliklerinden uzak bir konumda algılanmaya zorlanmıştır. Bilgi felsefesine göre bilginin gündelik gerçekliğe olan yakınlığı ve birlikteliği, bilimsel bilgiyi oluşturur. Dolayısıyla ön kabullere dayalı kavramlar, gerçekliği görmeyi engelleyecektir. Alevîliğe biçilen Heterodoksi gömleği, Alevîliğin sosyal, kültürel ve târihî boyutlarını görmezden gelerek Alevîliği sadece teolojik boyuta indirgemıştır. Böylece Alevîlik, Ortodoksi ile Heterodoksi arasındaki geleneksel diyalektik gerilimine mârûz kalmıştır. Bu kavramların yarattığı determinasyon Alevîliği farklı bir mecrâyâ sürüklenmeye zorlamıştır.

Ortodoks ve Heterodoks kavramları yüksek derecede sosyopolitik ve siyâsî geçmişe sahiptir. Her ikisinin tarihî mücadelesinde "Heterodoksi" daha eşitlikçi ve özgürlükçü iken; "Ortodoksi" daha katı, kuralcı ve geleneksel bir görünüm arz eder.¹⁷ Bu iki kavramın çıkışı Hıristiyan tarihten kaynaklanmıştır. Konuyla ilgili olarak Henderson; Hıristiyan heresiografisi kadar daha iyi bilineni ve örgütlüsü yoktur. Diğer dinler içinde en çok heresiografi üreten din Hıristiyanlıktır. Hatta İslâm

¹³ Charles Stewart, *Syncretism/Anti-Syncretism The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994), 4-6.

¹⁴ Colpe, *The Phenomenon of Syncretism and Impact of Islam*, 48.

¹⁵ Türk Dil Kurumu, "Heterodoks" (Erişim 15 Kasım 2012)

¹⁶ Udo Simon - Robert Langer, "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies", *Die Welt des Islam* 48 (2008), 283.

¹⁷ Janina Karolewski, "What is Heterodox About Alevism", *Die Welt des Islams* 48 (2008), 434-456.

geleneğinde 72 fırka ile ifade edilmesine rağmen, nicel bakımdan Hıristiyanlığın gerisindedir. Gerçek mânada Heresy'nin sadece Hıristiyanlık'ta bulunmaktadır.¹⁸ İslâm ve Hıristiyan gelenekleri bu noktada birbirinden oldukça farklıdır. O halde bu konuda İslâm ile Hıristiyanlığı aynı paydalarda eşitlemek mümkün gözükmemektedir.

Gibb; "Ortodoksi ile alâkalı genel göstergeler olmasına rağmen, her bir doktrini diğerinden kesin ayırıcı ölçütler bulunmadığını çünkü her tarikatın kurucusunun bütün görüşlerini bilmek yeterli değildir. Bu husus çok ince ve hassastır. Tasavvufun bireysel deneyime dayalı karakteri sebebiyle değişkenlik ve esneklik arz eder. Ortodoksi alanında ortaya konulan karakterlerine rağmen tasavvûfî oluşumlar, oldukça esnek bir yapıya sahiptirler. Başlangıçta Heterodoks olan birçok tarikat, sonunda Ortodoksluğun önde gelen tarikatlarından biri olmuştur. Örneğin Safevîlik, Fars bölgesini Şiîleştirilmiş ve Ortodoks bir tarikata dönüşmüştür."¹⁹ Buradaki tanımlamaların izafi olduğunda şüphe yoktur. Kime göre Ortodoks kime göre değil sorusu önemlidir. Safevîlik ana gövdeye göre hiçbir zaman Ortodoks olmamıştır. Ama Şii blok açısından bakıldığında zamanla merkeze geldiği söylenebilir.

2.4. Miras (Kalıntı) Teorisi

Bir dine, kültüre ait nitelik ve karakterlerin zamanla diğer din, kültürde devam etmesine ve birbirlerinin devamı olduğunu savunan bu teoriye *Kalıntı teorisi*(*survivors, cults*)²⁰ adı verilmektedir. Diğer başka dinlere ait unsur ve niteliklerin, senkretistik dinlerce kendi bünyesine mâl edilerek devam ettirildiğini ifade eder. Ancak böyle bir yaklaşımda herhangi bir benzeşim durumunda, selef halefini senkretik gruba sürükleyecektir. Böylece bu türden her dini grup veya topluluğu "mirasyedi, kalıntı" pozisyonuna mahkûm olacaktır. Amerikalı Protestan misyoner George E. White, kaleme aldığı, "Survivals of Primitive Religion Among the People of Asia Minor (Anadolu Halkları Arasında İlkel Din Kalıntıları)", "Some Non-Conforming Turks (Bazı Uyumsuz Türkler)", "Saint Worship in Turkey (Türkiye'de Azizlere İnanç)"²¹ adlı makalelerde "Semitik bakış açısıyla İslâmiyeti ve Hıristiyanlığı incelemiştir. Alevîliğin, İslâm dışı, başka bir dinin kalıntısı olduğunu savunmuştur. İngiliz arkeolog W. M. Ramsay, çalışmalarında Anadolu'da yaşayan nüfusu ele aldığı "Türkiye'nin Atalarına Borcu" ifadesiyle geçmişe ait birçok kalıntı, eserin ve hatta âdetlerin Müslüman Türkler tarafından sonradan sahiplenildiği ve İslâm boyasıyla boyandığını²² iddia etmiştir.

¹⁸ John Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (New York: State University of New York Press 1998), 3-5; Heresiografi gelenek bağlamında dört ana din vardır: Erken dönem Hıristiyanlık, Sünnî İslâm, Rabinik Yahûdilik, Neo Konfüçyüzün Cheng-Chu ekolüdür. Bununla beraber Bu dört dinin ortodoksi ideolojileri geleneklerinin gelişimleri eşit olmamıştır. (bkz. Henderson, 4)

H. A. R Gibb, -Bowen Harold, *Islamic Society and the West; a Study of Impact of Western Civilization on Muslim Culture in the Near East: Islamic Society in the Eighteenth Century* (London: Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs 1971), 200.

George White, "Survivals of Primitive Religion Among The People of Asia Minor, Faith and Thought", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute (Philosophical Society of Great Britain)* 39 (1907), 146-66.

²¹ George White, "Saint Worship in Turkey", *The Moslem World* 9 (1919), 9-18; "Some Non-Conforming Turks", *The Moslem World* 8 (1918), 242-248.

²² William M. Ramsay, *Muhammedan Races of Asia Minor, Impressions of Turkey: During Twelve Years Wanderings* (London: G.P. Putnam's Sons, 1897) 80-85.

Ancak bu makalelerin oluşturduğu genel manzarayı ilk gören kişi İngiliz araştırmacı Frederick William Hasluck olmuştur. Onun bu amaçla kaleme aldığı “Heterodox Tribes of Asia Minor (Küçük Asya’nın Heterodoks Kabileleri)”²³ başlıklı makalesi kayda değer bir çalışmadır. Hasluck, Alevîliğin gayr-ı İslâmî olduğunu savunmuş hem Alevîliği hem de Bektaşîliği heterodoks kategorisine dâhil etmiş, bunun gayr-ı İslâmî, hattâ eski dinlerin kalıntısı ve devamı olduğunu iddia etmiştir. O, Türk-İslâm kültürünün ürettiği Alevîlik-Bektaşîliği, Yezîdîlik ve Nusayrîlik gibi İslâm inancıyla alâkalı olmayan dinlerle aynı kefeye koyarak, aralarında organik ve coğrafi bağ olduğunu iddia etmiştir. Özellikle Hasluck’un eserlerinde Hristiyanlık bakiyelerinin İslâm’da özellikle Alevî ve Bektaşîlikte devam ettiği tezini ısrarla vurguladığı çift karakterlilik, simbioizm vb. kavramları işleyişinde temelde Ramsay’in etkisi görülmektedir. Bundan sonra Hasluck, bu alanda kendisinden sonraki araştırmacılar için yeni bir okul olmuştur.

Târihsel olarak Senkretizm kavramı Heterodoksi kavramından daha öncedir. Ancak kullanım yaygınlığı bakımından Heterodoksi daha ön plana çıkmıştır. Fakat zamanla Alevîlik ile beraber Heterodoksi kullanımında karşılaşılan tepkiler sonucunda popülaritesini kaybetmiştir. Bundan sonra Heterodoksiye alternatif bir kavram olarak Senkretizm kullanımı yaygınlaşmaya başlamıştır. Senkretizm, Heterodoksiye nazaran daha yumuşak bir karakter arz etmektedir. Üstelik bu kavram aşağılayıcı bir çağrışım da içermemektedir. Böylelikle Sünnî İslâm’ın “Ortodoksi” sıfatının baskısından uzaklaşabilmiştir.

Senkretizm çalışmalarında en çok dikkati çeken husus, senkretizm nerede başlayıp nerede sona erdiği, sınırının olup olmadığı sorularıdır. Bununla ilgili olarak Rus araştırmacı Yuri Stoyanov, Osmanlı döneminde Balkanlar’da Hristiyan-İslâm Senkretizminin, hem Hristiyan hem de İslâm Heterodoksinin farklı ortamlarda ve farklı şekillerde kendini gösterdiğini, Ayrıca Hristiyan Heterodoksisinin, Ortodoks olmayan İslâmî topluluklarında da kendisini gösterdiğini²⁴ vurgulamıştır. Birçok araştırmacı sadece İslâm’a olan etkiden bahsederken Stoyanov’un onlardan farklı olarak karşılıklı bir Senkretizmden söz etmesi dikkat çekicidir.

Günümüzde Alevî alanında dikkat çeken önemli Alman araştırmacılardan Marcuss Dressler’e göre, târihsel olarak bakıldığında tüm dinlerin Senkretik oluşumlar olmasına rağmen, bu tanımın bütün dinler için kullanışlı görülmemesi, belli din söylemlerinin hâkimiyetine işaret ettiği kanaatindedir. O, Heterodoksi ve kalıntı temelli Senkretizm söylemlerinin kök, öz ve tanımı net olan sınırlar ile ilgili varsayımlara dayandığını, bu varsayımların sık sık bilinçli veya bilinçsiz, belirli teolojik ve milliyetçi söylemlerin içine yerleşip, önyargılar taşıyarak eleştirel târih çalışmalarının karşısında ciddi bir engel hâline geldiğini belirtmiştir. O, özellikle de Fuad Köprülü’nün Senkretizm kurgusunu eleştirmektedir. Nitekim Köprülü’ye göre; İslâm öncesi kalıntılar, Türkler arasında doğal bir şekilde devam etmektedir. Bu kalıntılar, bazen eski karakterlerini gizlerler. Köprülü ”Ortodoks” ile “Heterodoks” kavramlarını ele alırken “eski” ve

²³ David Shankland, *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck 1878-1920* (İstanbul: İsis Press 2004); Frederick William Hasluck, “Heterodox Tribes of Asia Minor” , *Royal Anthropological Institute Journal* (London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1922), V/51; Frederick William Hasluck, “Ambiguous Sanctuaries and Bektashi Propaganda.” *The Annual of the British School at Athens* (Cambridge: British School at Athens, Cambridge University Press 1913), 94-119,

²⁴ Yuri Stoyanov, “Early and Recent Formulations of Theories for a Formative Christian Heterodox Impact on Alevism”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (Oxfordshire: Taylor & Francis, Ltd., 2010), 267.

“yeni” karakter olarak ele almaktadır. Köprülü’nün Senkretizm algısı, iki farklı dinî gelenek arasındaki üstü kapalı ayrımdır. Birinci tür, temel dinler ve çekirdek gelenekler Ortodoksdir; İslâm, Hıristiyanlık ve Şamanizm gibi. Söz konusu temel dinler, çeşitli otantik şekillerde anlaşılır. İkinci tür dinler ise, târihî ve ontolojik olarak başat rol oynayan dinlerin devamıdır. Bunlara “Heterodoksi” denir. Oluşum sürecinde temel dinler, bu ikincil dinlerde kendini gösterir ve devam ettirir. Zâten bu dinler, zamana dayanıklı sınırlara hâizdirler. Bu ikincil kategoride (Senkretizmde) otantiklik ve orijinallik neredeyse yoktur. Köprülü’nün senkretizm anlayışı özcü (essentialist) bir anlayıştır. Eleştirel araştırmayı engelleyen normatif bir taraflılık içerir²⁵ şeklinde eleştirilerde bulunmaktadır. Kanaatimizce Köprülü’nün bu yaklaşımı Alevî Bektâşî çalışmalarında özellikle Oryantalist cenahın dikte etmeye çalıştığı metodolojiye bir alternatif sunmaktadır.

Alevîlik ve Senkretizm tartışması bağlamında Niyâzi Öktem’in “Anadolu Alevîliğinin Senkretik Yapısı” başlıklı bildirisi,²⁶ söz konusu tebliğin sunulduğu sempozyumda tartışmalara sebep olmuştur. Öktem, Alevîğin, Sünnî İslâm karşısında Heterodoksi olduğunu, Heterodokslukta ve Ortodokslukta devletin ve ideolojinin rolünün bulunduğunu belirtip, Ortodoksluğun “doğru yol”, Heterodoksluğun ise “anayoldan sapma” olduğunu ifade etmiş, devleti Ortodoks, diğerini Heterodoks olarak ele almıştır. Mehmet Said Hatipoğlu ve Ömer Faruk Harman, Öktem’i bu konuda eleştirmişlerdir. Çünkü İslâmî meselelerin ele alındığını; ama Ortodoksluk ve Heterodoksluk gibi kavramların Hıristiyanlık kavramları olduğunu söylemişlerdir. Bu tartışmaya Ahmet Yaşar Ocak da İslâm literatüründe şu ana kadar Alevîliği belirtebilecek kavramlaştırmaların yapılamadığını, “Heterodoks” ve “Ortodoks” gibi kavramların kullanılmasının bir zorunluluktan kaynaklandığını ileri sürerek katılmıştır. Öktem, bu kavramların yerine hangi kavramların ikâme edilmesi gerektiğini sorarak, tartışmacılarından kavram önermelerini istemiştir.

Tam bu noktada Cemal Kafadar, konuyla ilgili olarak XI ve XV. yüzyıllar Anadolu ve Balkanlar’ın dinî târihini ele alırken “metadoksi” yani “doksilerin” ötesinde bir kavramdan bahseder. Doksi olmayan (doxy-naive) ve doksi fikirli olmayan, aynı zamanda Ortodoksiyi titizlikle tanımlamaya ve uygulamaya çalışmayan bir devlet anlayışının birleşimidir.²⁷ demiştir. Böylece Kafadar, Öktem’in “devleti Ortodoks, Alevîliği Heterodoks gösteren” iddiasını çürütmektedir. Kafadar’a göre, devletin Ortodoksi karakteri olmadığı gibi baskıcı, kuralcı ve dayatmacı politikası da yoktur. Aksine o, devletin kucaklayıcı ve kabullenici bir yapıda olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Kafadar, kurulu-düzenlenmiş bir Ortodoksiye zıt herhangi bir hareketi veya işareti hemen Heterodoksi olarak görmenin de yanıltıcı olduğunu belirtir. Ona göre sınırları çok keskin, bir hemen adımla girilip, çıkılabilen bir Ortodoksi de bulunmamaktadır.

Alevîliğe bir başka yaklaşım algısı da; “Alevîlik, Sünnîliğin zıttıdır” tezidir. Bu tez, Osmanlı Şah İsmail siyasî mücadelesi kapsamında, özellikle Alevîliğin siyâsi tartışmalara çekilmeye çalışıldığı bir noktadır. Bu noktanın mesnetsizliği ile ilgili olarak Cemal Kafadar, Anadolu’nun XIII-XIV.

²⁵ Marcus Dressler, “How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Koprulu (1890-1966)”, *British Journal of Middle Eastern Studies British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 37/3 (2010), 246.

²⁶ Niyazi Öktem, “Anadolu Alevîliği'nin Senkretik Yapısı” *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler-Bektâşîler ve Nusayrîler Milletlerarası Tartışmalı Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat 1997).

²⁷ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, Construction of the Ottoman State* (California : University of Berkeley, 1995) 76.

yüzyıllardaki dinî manzarasının tanımlanması noktasında, Sünnî/Şîî kategorizasyonun sunduğu seçenek ve içeriğin yetersiz olduğunu belirtir. Hattâ, daha fazlasının gerektiğini ifade eder. Bunların içinde Alevîlik kendine has özel bir inanç barındırdığı için, Heterodoks olarak tanımlansa bile, yine de Şîîliğe dâhil edilemez. Ona göre “Ortodoks” ve “Heterodoks” kavramları Sünnîlik ve Şîîlik mezheplerine indirgenemez.²⁸ O, Alevîliğin vücût bulduğu dönemde henüz Ortodoksluk veya Heterodoksluk kavramlarını destekleyecek veriler bile ortada yokken, modern araştırmacıların geçmiş dönemin şartlarını dikkate almadan, ezbere ve birtakım önyargılarla hüküm verdikleri kanaatindedir.

Alevîlik alanındaki çalışmalarda önemli ve saygın bir yere sahip olan Irene Melikoff, Heterodoksi ile Senkretizm kavramını paralel bir şekilde kullanmış,²⁹ bu kavramları Alevîler arasında popüler kılmıştır. Dressler, Melikoff'un³⁰ Alevîlik tezinin temelinde Alevîliğin İslâmlaşmış bir Şamanizm ve Senkretizm olduğunu, Türk milliyetçiliği yaptığını ve öğrencisi Ocak'ın bunu devam ettirdiğini öne sürmektedir.³¹ Aynı müellif, yine Melikoff'un Alevî-Bektaşî geleneğini homojenleştirici bir tavır içinde olduğunu, “Kızılbaş-Alevîlik” şeklindeki kavram ikilisinin Bektaşîlik ile retorik birleşmesi sûretiyle “Alevîlik-Bektaşîlik” şekline dönüştürdüğünü söylemekte, milliyetçi bir eğilim sunduğu için onu eleştirmektedir. Şamanist kalıntılar olgusu Köprülü'nün eserlerinde bir motif olarak göze çarpmasına rağmen bulanık kalmıştır. Mélikoff ise çalışmalarında Alevî ve Bektaşîlik'teki bu tip kalıntıları “İslamlaşmış Şamanizm” olarak somutlaştırarak yola çıkar. Mélikoff'un metodolojisi, kullandığı kuramsal yapı ve tezinin temelinde yatan Şamanizm, senkretizm ve nihai olarak din kavramlarıyla ilgilidir³² şeklinde değerlendirmektedir.

Senkretizmin bilim dünyasında genel seyrini ele alırken, 1995 yılında Berlin'de “Günümüzde ve Geçmiş Dönemde Türkiye'de Alevîlik ve Yakın Doğudaki Karşılaştırmalı Senkretistik Dinli Topluluklar Sempozyumu”³³ adıyla bir sempozyuma, “Senkretizm kaygısı ve beklentisi” damgasını vurmuştur. Batılı araştırmacıların genelinde hâkim olan Alevîliğin bir senkretizm olduğu genel paradigmasına rağmen, Alman araştırmacı Colpe, “Senkretizm Fenomeni ve İslâm Vurgusu” başlıklı sunumunda, Alevîliğin bir Senkretizm olamayacağını, aksine Alevîliğin bizzat İslâm'la iç içe olup karşılıklı etkileşim halinde ve birbirine katkıda bulunduğunu³⁴ savunmuştur.

²⁸ Kafadar, *Between Two Worlds*, 76.

²⁹ Irene Melikoff, *Hacı Bektaş; Efsânenen Gerçeğe* (İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998); “L'İslam Heterodoxe en Anatolie: non-Conformisme-Synretisme-Gnose”, *Turcica* 14 (1982) 140-153; I.Mélikoff, ‘L'İslam Hétérodoxe en Anatolie: Non-Conformisme-Syncrétisme-Gnose, in *Turcica* 14 (1982) 142-152 (İstanbul: Reprints in Sur Recherches sur l'İslam populaire en Anatolie, ISIS Press, 1992)

Uyur İdik Uyandırdılar, çev., Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 1993) 44; Melikoff, Irene, *Kırkların Cemi'nde*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2007), 20.

³⁰ Melikoff, “L'İslam Heterodoksia en Anatolia”, 142-154.

³¹ Dressler, “How to Conceptualize”, 16.

³² Markus, Dressler, “Irene Melikoff'un Mirası: Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırması Dergisi* 52 (2009),13-20; Dressler, “How to Conceptualize”, s. 16.

³³ Krisztina Kehl vd., “Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present”, *Collected Papers of the International Symposium Berlin 14-17 April* (Leiden: Brill, 1997), 40.

³⁴ Carsten Colpe, “*The Phenomenon of Synretism and Impact of Islam, Syncretistic Religious Communities in The Near East*” (Leiden: Collected Papers of the International Symposium Berlin, 1997), 48.

2010 yılında *British Journal of Middle Eastern Studies*³⁵ dergisinde, *Heterodox Movements in Contemporary İslâmic World: Alevîs, Yazidis and Ahmadîs* özel sayısı İngiliz David Shankland'ın editörlüğünde yayımlanmıştır. Bu çalışmada genel manzaraya İngiliz Oryantalist ekolünün Heterodoksi yaklaşımı damgasını vurmuştur. Batılı çalışmaların genel karakteri Heterodoksi, Ortodoksi tezleri ekseninde tektipleştirici paradigma gözlemlenmiştir. Özellikle bu çalışmalar Oryantalist yaklaşımın oldukça ideolojik, önyargılı bir akım olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

3. Tarih Yazımı ve Tarihçilik

Alevîlik tarihi çalışmalarında Ahmet Yaşar Ocak, tarih yazımı yöntemi bakımından en etkili kişilerden biridir. Ocak, Alevîliği araştırmacılar, gazeteciler, entelektüeller, diğer siyasi gruplar ve dernekler arasında yaşanan gerilimin dışında, farklı bir şekilde ele almaya çalışmıştır. O, Alevîliği yıllardır yaşanan birtakım politik ve diğer tartışmaların dışında tutarak, farklı bir çerçevede algılamaya gayret etmiştir. Ocak, politik bağlam dışına çıkarak araştırmacıların Alevî kimliğini, Senkretik bir din olarak ele almaları gerektiğini önermiştir.

Ocak, Fuat Köprülü'nün ve *Türk Yurdu*'nun: "Alevîlik, Orta Asya İslâm öncesi Şamanizm'inin devamıdır" düşüncesini tenkit eder. Ocak bu düşüncenin temelini de XIX. yüzyılda Hıristiyan misyonerlerine bağlar. Ocak'a göre Alevîlik, Senkretik bir meseledir. Dolayısıyla Alevîlik; Şîilik, İslâm, Şamanizm, Budizm, Hıristiyanlık ve diğer dinlerin bir Senkretizmidir; Araştırma süreçlerinde Alevîliğin bünyesindeki ideolojik unsurlar ise asla dikkate alınmamalıdır. Ocak'ın bu Senkretik yaklaşıma dayalı düşüncesi, birçok araştırmacıyı peşinden sürüklemiştir. Eran Livni,³⁶ Ocak'ın bu yöntem önerisiyle metodolojik sorunları çözemediğini, zira XX. yüzyılın erken dönem Türk milliyetçileriyle aynı şeyi yaptığını, bunun yerine Türk ulusal kimliği paralelinde gelişen bir Alevî kimliğini; Türkiye'nin sosyopolitik bir kontekste oturan ulus devlet sürecinde ele almanın uygun olacağını düşünmektedir. Çünkü böyle bir yaklaşım, araştırmacılara daha kavramsal bir çerçeve sağlayarak, onların bilgi bakımından evrilmelerini sağlayacağını³⁷ ifade etmiştir.

Livni, Ocak'ın kullandığı yöntemi şöyle tasvir eder: Ahmet Yaşar Ocak, Alevîliği ideolojik yaklaşımdan korumak için, farklı kaynaklardan beslenmiş bir "fenomen" olarak Senkretizm sunan heterojen bir yaklaşım olarak tasvir eder. Ancak Alevîlik, farklı din, kültür ve ilkelerden etkilenmiştir. Dolayısıyla ona göre Ocak, bu sorunu çözememiştir. Livni, Ocak'ın ideolojiden uzak, siyasi kanaatlerden bağımsız bir metod hedeflediği düşüncesindedir. Livni bu konuda iki engelden söz eder. Birincisi, "Alevî kimdir, kim değildir?" sorusuna verilen standart bir cevap yoktur. İkincisi Alevî terimi, önce batı Hıristiyanlarınca ardından Türk milliyetçisi Seküler düşünce mensuplarınca kullanılmaya başlanmıştır. Öyleyse araştırmacıların Alevîliğin tanımlamasını yaparken târihî kaynaklardan hareket etmeleri gerekmektedir.

Eran Livni'nin Ocak'a yönelik bu eleştirisinde haklı olduğunu düşünüyoruz. İnsana dair din, yaşam, sosyal olguları incelerken, içinde hayat bulduğu öğeleri ve gerçeklikleri dikkate almamak

³⁵ David Shankland, "Heterodox Movements in the Contemporary Islamic World: Alevîs, Yazidis and Ahmadîs", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37/3 (London: Taylor & Francis Ltd., 2010).

³⁶ Eran Livni, İsrail kökenli Amerikalı araştırmacı, Indiana Üniversitesi öğretim görevlisidir. "Rûhi Su" konulu yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

³⁷ Eran Livni, "Alevî Identity in Turkish Historiography" (Erişim 10 Eylül 2016)

mümkün değildir. Bu sosyal bilimlerin gerçekliğine aykırıdır. Alevîlik, folklorik ve târihî öğelerden bağımsız değildir. Laboratuvar şartlarında Alevîlik çalışması yapmanın ne kadar gerçekçi olacağı tartışmalıdır. Ayrıca senkretizm kavramının beraberinde getirdiği spekülasyon riski her zaman göz önünden tutulmalıdır. Çünkü senkretizm kalıbına sokulmaya çalışılan dinî topluluklar zamanla bu süreçte tipleştirilme riski kaçınılmaz olmaktadır.

Alevîliğin târihî sosyal gerçeklikten izole edilerek ele alınması mümkün görünmemektedir. Bununla beraber tarihi objektif olarak ele almak önemlidir. Bu kez karşımıza Alevîliğin yaşamış olduğu tarihî-siyasî süreçlerin nasıl algılanacağı sorusu çıkar. Livni³⁸ bu bağlamda bazı eleştiriler getirmektedir: Araştırmacılar historiographical (tarih yazımı) metot yerine, historical (Tarihî)³⁹ çalışmalara yönelmişlerdir. Bu durum ise, ideolojik olmayan metotların gelişimini engellemektedir. Böylece araştırmacılar, Alevîliği ulusal kaygı ve heveslerle ele almışlardır. Bu durumda metinler ve şifâhî veriler, artık târihî veriler olmayacağı gibi, aksine birer politik çalışma hâline gelecektir. Kanaatimizce Livni'nin tespitleri ve yaklaşımı isabetlidir. Buna benzer bir eleştiri Alevî kesiminden de gelmektedir. Onlara göre İlahiyat kökenli araştırmacılar, Alevîlik çalışmalarını tamamen dinî önyargı ve beklentilerle yapmaktadırlar.⁴⁰ Bu durum, samimiyet ve gerçekçilikten uzaktır. Ahmet Yaşar Ocak⁴¹ on yıl önce sunmuş olduğu tarihî yaklaşım içeren tebliğinde, Türk araştırmacıların Alevîliği sadece İslâm ve Türkiye kontekstinde ele almalarını eleştirmiş, bu konunun Sünnîlik ve seküler ideoloji arasında bir mücadele cephesi olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Alevîlik ve Alevîliğe mensup kitlelere, Cumhuriyet döneminde Kemalist düşüncenin etkisiyle, devletin menfaatleri ve ülkenin birliğinin muhafazası adına, çeşitli baskılar yapılmıştır. Türkiye'de bu süreçte dinî kimlikler, 1970 sonuna kadar görünmez olmuş, 1980 sonrasında ise durum değişmiştir. Sünnî entelektüeller, Türk toplumunun yeniden İslâmlaşması gerektiğini savunmaya başlamış; seküler entelektüeller ise, bunlara cevaben uzlaşmanın ve laikliğin anahtarı olarak Alevîliği sunmuşlardır.⁴²

Sönmez Kutlu, Alevîliğin yazılı kaynaklarına yeterli ilgi ve alâka gösterilmemesini, olayın sadece siyasî mücadeleye indirgenmesini eleştirmektedir. Bu durumda Alevîliğin sadece siyasî bir çatışma ekseninde ele alınması bilimsel olmayacaktır. Kutlu'ya göre Alevîliğin ne İmâmîyye ile ne de İsmâîlik'le aynîleştirilmesi doğru değildir. Maalesef, şimdiye kadar bu olguyu, Safevî Şîîliği'nin gölgesinde veya Şâh İsmâîl ile Yavuz Sultan Selim arasındaki iktidar mücadelesi çerçevesinde ele almak, konunun pek çok boyutunun ihmâl edilmesine ve Alevîliğin Sünnî aleyhtarlığı üzerinden yeniden kurgulanmasına sebep olmuştur. Kutlu'ya göre bunun sonucu Anadolu'nun neredeyse her köşesine yayılan bir edebiyat görmezden gelinmiştir,⁴³

³⁸ Livni, "Alevi Identity in Turkish Historiography".

³⁹ Kubilay Aysevener, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2003), 14; Ahmet Şimşek, *Tarih Nasıl Tarih Yazımı İçin Çağdaş Bir Metodoloji* (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011), 495; İlber Ortaylı, *Tarih Yazıcılık Üzerine* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009), 232.

⁴⁰ Hüseyin Aygün, "Hüseyin Aygün'den Zorunlu Din Dersi Raporu, Zorunlu Din Derslerinden Hâkim Sünnîliğe: İlahiyatçı, Müftü ve Din Hocalarının Eliyle Alevî Çocuklarına Yapılan Kıyım ve Zulüm Üzerine" (Erişim 21 Kasım 2014).

⁴¹ Yaşar Ocak, "Alevîlik ve Bektaşîlik Son Yayınlar Üzerinde Genel Bakış ve Biraz Gerçekler", *Tarih ve Toplum* 16/91 (Temmuz 1991), 20-2; 16/92 (Ağustos 1991), 51-5.

⁴² Orhan Türkdöğen, *Alevî-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1995), 60; Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açından Alevîlik-Bektaşîlik* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 81-82.

⁴³ Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları: Alevîliğin Yazılı Kaynakları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 9.

Alevîlik metinleri hakkında her bir Alevî dernek, grup, lider, acaba ne düşünmektedir? Her lider veya dedenin farklı görüş sunması ne kadar doğru olur? Alevîlik kaynaklarının netleşmesi acaba bir tehlike midir? vb. soruların, aslında bizzat Alevîlerce tartışılması ve irdelenmesi gerekmektedir. Her bir Alevî'nin kendine yakın hissettiği ve bildiği kavramları, Alevîliğe ekleme çabasında olduğu görülmektedir. Bunun için sık sık anakronizme başvurulmaktadır. Sözü edilen bu problem günümüzde özellikle bir kısım Alevî toplumunda tam anlamıyla bir spekülasyon konusu hâline gelmiştir. Alevîliğin kendisinden çok sonraları dünyada ve Avrupa'da ortaya çıkmış olan; **Laik, ulusal, demokratik-inanç, sosyalist, hümanistik-din, emekçi ve devrimci gibi birçok kavramın kasıtlı önyargılı bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde Alevîlik kavramının etrafına iliştilendiği görülmektedir. Burada sayılan her bir kavram, kökenleri ve asıl kontekstleri görmezden gelinerek, Alevîliğe uyarlanmaktadır. Alevîlik teolojisinin geleceği ve sağlığı açısından bu tür yaklaşımlar oldukça zararlıdır. Bundan başka Alevî-Sünnî geriliminden nemalanan ve Sünnî düşmanlığını Alevîliğin varlık sebebi olarak gören bazı kesimler de bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak** Ethem Rûhi Fığlalı, "Türkiye'mizde maalesef Alevî-Sünnî ayrımını doğurdular. Alevîler'in küskünlüklerini, itilmişliklerini istismar ederek onları solculuk, sosyalizm ve benzeri aldatmacalarla avuttular ve avutuyorlar. Onları aynı dine mensup Sünnî kardeşlerine düşman etmeye uğraştılar ve uğraşıyorlar demektedir.⁴⁴

Alevîlik çalışmalarının oturduğu zemin büyük önem arz etmektedir. Görüldüğü üzere Alevîlik, spekülatif bu tür tartışma zemininden bir an önce kurtulmalıdır. Benzer şekilde David Shankland; "Cumhuriyet kurulduğundan beri düzenli olmasa da Alevîliği keşfetmeye yönelik çeşitli çabaların olduğunu, son yirmi yılda zaman zaman Alevîliğin kötü imajını düzeltmeye yönelik birçok çalışma yapılmıştır. Genel olarak araştırmacıların iddiasının, yıllardır otoritelerin ve medyanın ciddi bir çoğunluk teşkil etmelerine rağmen onların görmezden geldiği yönünde olduğu kanaatinde. O, araştırmacıların Alevîliğin kötü imajı hususunda şikâyet etmekte olduklarını, Türk akademisyenlerin, Alevîliğin, Türk tarihindeki yerini anlatmadıklarından, aksine kendi politik düşüncelerine uygun, önyargıları sebebiyle onların gerçek kimliklerini yansıtmadıklarından şikâyet etmektedir."⁴⁵

Alevîlik ile ilgili çok çeşitli cenahlarda farklı algıların oluştuğu bir gerçektir. Bunları saymak gerekirse, Milliyetçi Alevî yazarların Alevîliği; Kemalist laiklik olarak; milliyetçi Sünnî yazarların da; Türklük ve Sünnîlik'le ilişkili gösterme çabasıdır. Hümanist yazarlarca; Alevîlik, dinî olmayan evrensel bir aşk; komünist yazarlarca ise, "Marksist bir materyalizm" olarak nitelenmektedir. Yukarıda sayılanlardan başka Alevîlik, tarihî bağlamda İslâm ile Orta Asya Şamanizmi arasında bir sentez konumundadır. Nitekim bu görüş, en çok tercih edilendir. Ocak, Alevîliğin başka dinlere özellikle Şamanizm'e ve Şiîliğe indirgeme çabalarından kaygı duymakta ve bu tezi çürütmeye çalışmaktadır. Ocak, Alevîliğin Şîa'ya indirgenmesini reddeder. Ona göre Alevîlik, Şiîlik değildir. Şiîliğin iki önemli motifi Hz. Ali ve On İki İmâm sevgisidir. Bu motiflerin Alevîliğe girişi, XIII. yüzyıl ile XVI. yüzyılda Safevîler'in Anadolu'da Osmanlı karşıtı propaganda yapmalarına dayanır. Çünkü Alevîlik, Zerdüştilik, Maniheizm ve kadim kültürlerden çeşitli motifleri de üstünde taşır.

⁴⁴ Ethem Rûhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 242.

⁴⁵ David Shankland, "Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the Alevî Movement"; Tord Olsson, *Alevî Identity* (İstanbul: İstanbul Swedish Research Institute, 2002), 15-23.

Livni, Alevîliği ele alış tarzı ile ilgili olarak tarihî ve politik özdeşleştirme hususunda Türk araştırmacılardan iki örneği eleştirmektedir. Bunlar Baki Öz ve İlyas Üzüm'dür. O, bu iki yazarın tarih kanıtını kendi argümanlarını güçlendirmek yönünde kullandıklarını iddia etmektedir. Baki Öz,⁴⁶ Alevîler hakkında XVI-XIX. yüzyıllar arasını kapsayan Osmanlı belgelerini ele almış, Osmanlı otoritesinin Alevîliği yargılayan ve kötüleyen yönlerini yansıtan kaynakları toplamıştır. Ancak o, kaynak yaklaşımında Alevî veya Alevîlik yerine fesatçı, Râfîzî ve Kızılbaş gibi anahtar kelimeleri bulmayı yeğlemiştir. Livni, bu yazarın metinlerden hareketle Alevîliği tanımlama noktasında yetersiz kaldığını ve bu kaynakların bugünkü modern Türkiye Alevîliği'ni yansıtabilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁴⁷ Livni, ikinci olarak İlyas Üzüm'ü⁴⁸ eleştirmektedir: Ona göre İlyas Üzüm, metot olarak Alevîler'in coğrafi dağılımlarını ve nüfuslarını keşfetmeye çalışmıştır. Bunun için de o, nüfus sayımı ile seçim sonuçlarını ele almıştır. Ancak Alevîlik, nüfus kayıtlarında bir din olarak kayıtlı değildir. Nitekim söz konusu kayıtlarda Alevîler, "Müslüman" olarak geçmekte ve buna istinaden spekülâtif şekilde Türkiye nüfusunun %10 ila % 20'si arasında değişme farz edip, bu duruma göre Alevîler'in nüfuslarının 7,5 milyon ile 15 milyon arasında bir yekün olduğu varsayılmaktadır. Livni, Üzüm'ün; "Alevî kimdir?" sorusunun bir ölçütü olmadığını ifade etmektedir. Üzüm'ün metodunun da problemliliğini, çünkü 1950'lerdeki Alevî nüfusu ile 1990 nüfus sayımındaki sonuçların farklı olduğunu belirtmek gerektiğini söylemektedir. Livni'ye göre şehirleşme ve göç, Türkiye'nin demografik yapısını değiştirmiştir. Üzüm'ün çıkarımında bulunduğu Türkiye Birlik Partisi⁴⁹ ise seçimlerden iki yıl sonra kapanmıştır.⁵⁰ Livni, bu iki örneği eleştirerek, söz konusu araştırmacıların metotlarının yanlış ve yetersiz olduğunu bildirmiştir.

3.1. Oryantalizm, Arkeoloji, Antropoloji ve Sosyoloji

Avrupalı gezginler, genel olarak klasik arkeolog, kısmen de Oryantalist olmaları nedeniyle, Hıristiyanlığı İslâm'dan daha iyi biliyorlardı. Ayrıca İslâm toplumu hakkında yeterli bilgiye sahip değillerdi. Elleriindeki ölçüt sadece Hıristiyanlık öğretileriydi. Hıristiyan mezheplerinin ayrılıkları İslâmî mezheplere göre daha belirgindi. Müslümanların bölünmüşlüklerini Hıristiyan etkisine bağladılar. Bu yöntemin sonucunda oluşan algıya göre, geçmişin Hıristiyan olan toplumu, artık yarı Müslüman'dır. Böylelikle arkeoloji teorisi, yerini antropolojiye bırakmış oldu. Bu teorinin vardığı nokta dinî kanıtlara dayalı olarak, Anadolu'daki Heterodoks kabilelerin, dönüşmüş Hıristiyanlar olduklarını savunmak olmuştur. Günümüzdeki İslâmlaşmış topluluklar, aslında Türk öncesi döneme ait yerli toplumlardır. Bunun da en önemli enstrümanı Antropoloji bilimi olmuştur. Bu bilim, fizikî beden ölçütleri ile daha da özelden kafatası biliminin (kranoloji)

⁴⁶ Baki Öz, *Alevîlik ile İlgili Osmanlı Belgeleri: Fermanlar, Beratlar, Fetvâlar, Lahiyalar, Mektuplar, Vakıfnameler, Mahkeme Tutanakları, Mühimme Defteri Kayıtları, Vakâyinâmelerden Parçalar* (İstanbul: Can Yayınları, 1995).

⁴⁷ Madde 22 (Catch-22): Problemlili bir durumda tek çarenin, meselenin kendi içinde ve özünde olan bir durum ya da kural tarafından engellenmesi manasındadır. Sol Steinmetz, *Webster's Desk Dictionary* (New York: Gramercy Books, 1996), "Catch-22", 65.

⁴⁸ İlyas Üzüm, *Günümüz Alevîliği* (İstanbul: İSAM 1997).

⁴⁹ Türkiye Birlik Partisi (TBP), 1966-1981 arasında etkinlikte bulunan siyâsî parti olup, Alevî kökenli bir grup siyâset adamı tarafından 17 Ekim 1966'da Birlik Partisi (BP) adıyla kuruldu. Genel Başkanlığa Hasan Tahsin Berkman getirildi. Partinin amblemi Ali'yi simgeleyen bir aslanla, onun çevresinde On İki İmâmı temsil eden on iki yıldızdan oluşuyordu.

⁵⁰ Livni, "Alevi Identity in Turkish Historiography", 3.

verilerine dayanarak, Alevî toplulukların geçmişteki Hristiyan ataların hem fiziksel hem de kültürel varisleri hükmüne varmaktaydı.

Alevîlik araştırmalarında Batılı otoritelerin zihin dünyasına egemen olan ve târihsel olarak ilk akla gelen kavramlardan birisi de oryantalizmdir. Araştırma alanı önceleri oryantalizm kapsamında, arkeoloji, antropoloji, tarih ve linguistikten ibaretti. Bundan sonra zamanla Sosyoloji bilimi bu alanda kendini göstermeye başladı.

Oryantalistler, metot olarak konuları özelleştirip spesifik olarak ele alırken; sosyologlar genelleme eğilimindedirler. Oryantalist tarihçiler, kesin metot ve yaklaşımları kullanma konusunda isteksizdirler. Bu şüpheli yaklaşım, birçok doğruyu yanlış olarak sonuca bağlamaktadır. Onların bu özelleştirme eğilimleri, her bir durum hakkında kendine has yargı kurmaları, onların gerekli genellemeleri yapmalarına engel olmaktadır. Batı'da iki ana unsur olarak, sosyologlar ve Oryantalist eğilimli tarihçiler göze çarpar. Bununla beraber tam manada disiplinler arası araştırma kendini gerçekleştirememiştir. Bu iki disiplin arasında iletişim kopukluğu da mevcuttur. Bunun en temel sebebi de araştırmacıların farklı perspektifler ile bilimsel geçmişlere sahip olmalarıdır.⁵¹ Metot farklılıkları, Oryantalist tarihçiler ile sosyologların birbirleriyle olan iletişimini de zorlaştırmaktadır. Çünkü sosyologlar, hipotez ve teoriler kurmaktadır. Sosyoloji, doğa bilimleri gibi kurallar, düzenlilik ve fenomen arar. Sosyal bilimler, doğa bilimlerinden daha farklıdır ve spekülasyonlara açıktır. İstisnâî durumlar oldukça fazladır. Fakat onlar istisnayı, kanun olarak görürler. Bunlara rağmen birçok teorinin yanlışlığı ortaya çıkmıştır. Her din, kendi sistemine sahiptir ve kendi içinde mezhepleri mevcuttur. Benzer şekilde her din benzer niteliklere sahiptir. Ancak kendisini farklı kavramlarla ifade edebilir. Bu noktada özellikle sosyologlar, Alman Sosyolog Weber'in "İdeal Tip"⁵² metodunu kullanmayı yeğlemektedirler. Özellikle Avrupa'da Alevîlik ile ilgili sosyoloji çalışmalarda Webercilik temel hareket noktası olmuştur. Böylece Alevî tasavvufî, hakikî-dinî karakteri örtülerek, folklorik bir karaktere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Weberci sosyolojik yaklaşım metodu, **multikültüralizmin** en önemli aracı olmuştur.

Dinî topluluk ve grupların araştırılmasında yazılı kaynakların yanında kimi zaman daha fazla önem arz eden olgu, sözlü kaynaklardır. Alevîlik'te de şifâhî kültür önemli bir yere sahiptir. Ancak sözlü gelenekler, araştırmacılar tarafından gerekli ilgiyi görememiştir. Birçok kültür ögesi, yaşanan çeşitli savaşlar ve problemler yüzünden kayda geçirilememiştir. Herhangi bir kültürü incelerken şifâhî kültür ile kitâbî kültürün birlikte ele alınması oldukça önem arz etmektedir. Yazıya geçirilme şansı bulamayan durumlar, olaylar, sözlü gelenekte bir deyimde, hikâyede, şarkıda birtakım izler bırakmış olmalıdır. Bu ve benzer muhtemel sebeplerle ilk defa Batı dünyasında "Oral History" (Şifâhî Târih) olarak tercüme edebileceğimiz bir alan kurulmuştur. Bu

⁵¹ Konuyla ilgili yapılan çalışma ve konferanslarda tarihçiler ile sosyologlar göze çarpmaktadır. Her iki gruba ait çalışma karakteristikleri oldukça farklı ve belirgindir.

⁵² Weber, ideal tip kavramı bkz., Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim Ve Sosyoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2001), 170.

alanda “A Society for Iranian Oral Studies”⁵³ adlı kurumu örnek verebiliriz. Hollandalı Martin Van Bruneissen⁵⁴ bu konuda önde gelen isimlerdendir.

Alevîlik araştırmalarında sözlü gelenek ve edebiyat çok önemli bir yere sahiptir. Sözlü edebiyat, bu eşsiz niteliğinin yanında, iç ve dış risklere de maruzdur. Bu sebeple en erken sürede kayıt alınması, orijinalliğin teminatı olacaktır. Bu alandaki en önemli tehlike, iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, yerel unsurların küresel saldırı altında kalmasıdır. Küreselleşme ve popüler kültür marifetiyle otantik topluluk ve öğeler kolaylıkla kirlenmeye, unutulmaya ve sonucunda kaybolmaya maruz kalacağı ortadadır.⁵⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Avrupa’ya göç eden Alevî nüfus zamanla Batılılar’ın dikkatini çekmişti. Böylece Alevî toplumunu entegre ve asimile etme hedeflerini gerçekleştirme faaliyeti de başlamış oldu. Alevîliği, Batı tarihinden gelen kavram ve kalıplara (senkretizm, heterodoksi vb.) zorla dahil etmek suretiyle, yeniden bir yorumlama ve dizayn sürecine girilmiştir.

Batılı araştırmacılar, ana dinlerin bütününe ait her bir topluluk ve grubu azınlık kapsamına sokmaya çalışmaktadırlar. Bu yaklaşım, oldukça keyfi ve bilimsel olmayan bir tutumdur. Batılı araştırmacılar, kendi istekleri doğrultusunda hedeflerini Makyavelist bir mantıkla tanımlamaya kalkışmaktadırlar.

Senkretizm felsefesi ile Yakındoğu ve Ortadoğu’daki dinî toplulukların varlığını yeniden belirleme ve şekillendirme faaliyetlerini devam ettirmektedirler. Avrupa ölçeğinde, kendi ülkelerine dahil olan toplulukları, joker “diaspora” kavramıyla bağlı olduğu ana bütünden kültürel ve manevî bağlarından kopartarak yalnızlaştırmaya ve çaresizliğe mahkûm etmektedirler. Ardından multi-kültüralizm metoduyla değerlerini grileştirerek, yeniden dizayn yoluna gitmektedirler. Buna göre Batı gelecek kırk-elli yıl içinde Alevîlik düşüncesini yeniden üreten, şekillendiren, yön veren bir konuma yükselecektir. Bu süreç yerli araştırmacıları, hatta Alevîlere rağmen Alevîliği, farklı bir mecrâya itme riski taşımaktadır.

Türk akademisyenler, Batının ithal kavramlarını tarihî, sosyal gerçekliklerini ve orijinalindeki negatifliği göz ardı ederek, onları tamamen descriptif (tanımlayıcı) birer kavram olarak algılamaktadırlar. Alevîlik araştırmaları hususunda yerli araştırmacılar, Alevîler, ellerinde tuttıkları inisiyatif, farklı niyetler taşıyan kurum ve şahıslara kaptırmamalıdır. Bu alanda kendini gösteren, yön veren kavram ve tanımların tekrar ele alınarak ortak bir dilin ortaya koyulması hayati önem taşımaktadır.

⁵³ Iranian Oral History Project, http://ted.lib.harvard.edu/ted/deliver/home?_collection=iohp (10.04.2014)-The *Oral History Journal* (1974), Bruneissen Van, The Yezidi Oral on İraqi Kurdistan, International Oral History Association, (Erişim 10 Nisan 2014).

⁵⁴ Martin Van Bruneissen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* (İstanbul: İletişim Yayınları 2000).

⁵⁵ Hamzeh’ee Fariborz M. Reza, *Methodological Notes On İnterdisciplinary Research, Syncretistic Religious, Communities* (Berlin 1995), 101-119.

Kaynakça

Aygün, Hüseyin. “Hüseyin Aygün'den Zorunlu Din Dersi Raporu, Zorunlu Din Derslerinden Hâkim Sünnîliğe: İlâhiyatçı, Müftü ve Din Hocalarının Eliyle Alevî Çocuklarına Yapılan Kırım ve Zulüm Üzerine”. Erişim 21 Kasım 2014. <http://dersimnews.com/alevilik/2014-11-22/huseyin-aygunden-zorunlu-din-dersi-raporu>

Livni, Eran. “Alevi Identity in Turkish Historiography”. Erişim 10 Ekim 2016. http://www.academia.edu/817017/Alevi_Identity_in_Turkish_Historiography

Ayseverer, Kubilay. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2003.

Bruneissen Van. “Iranian Oral History Project”. Erişim 10 Nisan 2014. <http://ted.lib.harvard.edu/ted/deliver/home?collection=iohp> - “The Oral History Journal, The Yezidi Oral on Iraqi Kurdistan, International Oral History Association”. Erişim 10 Nisan 2014. <http://www.iohanet.org/home/>

Colpe, Carsten. *The Phenomenon of Syncretism and Impact of Islam, Syncretistic Religious Communities in The Near East*. Brill Publishing, Leiden 1997.

Çelebi, Nilgün. *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2001.

Dieter, Hans vd. “Syncretism” *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*. Leiden: Brill Publishing, 2007.

Dressler, Marcus. “How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Koprulu (1890-1966)”. *British Journal of Middle Eastern Studies British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 37/3 (December 2010), 246-252.

Dressler, Markus. “Irene Melikoff'un Mirası: Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırması Dergisi* 52 (2009), 13-20.

Elwert, Georg. *Switching of We-Group Identities: The Alevis as a Case Among Many Others Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present*. Berlin: Brill Publishing, 1997.

Fığlalı, Ethem Rûhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.

Gibb, H. A. R - Bowen, Harold. *Islamic Society and the West; a Study of Impact of Western Civilization on Muslim Culture in the Near East: Islamic Society in the Eighteenth Century*. London: Oxford University Press, 1971.

Hamzeh'ee, Fariborz - M., Reza. *Methodological Notes On Interdisciplinary Research, Syncretistic Religious, Communities*. Berlin: 1995.

-*Syncretistic Religious Communities in the Near East Papers of the International Symposium*. 1997.

Henderson, John. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. New York: State University of New York Press, 1998.

Irene, Melikoff. *Hacı Bektaş; Efsâneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1998.

-*Uyur İdik Uyandırdılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 1993.

- L'İslam Heterodoxe en Anatolie: non-Conformisme-Syncretisme-Gnose". *Turcica* 14 (1982), İstanbul: Reprints in *Sur Recherches sur l'İslam Populaire en Anatolie*. ISIS Press, (1992). 140-152.
- İbn Mâce. *Sünen- İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu. II Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds, Construction of the Ottoman State*. London: London Press, 1995.
- Karolewski, Janina. "What is Heterodox About Alevism". *Die Welt des Islams* 48/3-4 (2008), 434-456.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present*. Collected Papers of the International Symposium Berlin: 1997.
- Kutlu, Sönmez. *Alevîlik Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Livni, Eran. "Alevi Identity in Turkish Historiography". www.academia.edu. Erişim 10 Ekim 2016.
http://www.academia.edu/817017/Alevi_Identity_in_Turkish_Historiography
- Melikoff, Irene. *Kırkların Cemi'nde*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2007.
- Melikoff, Irene. *La Divinisation d'Alichezles Bektachis Alevîs, Aubanquet Desquarante: Exploration Au ceaurdu Bektachisme-Alevisme*. İstanbul: İsis Yayınları, 2001.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Alevîlik ve Bektaşîlik Son Yayınlar Üzerinde Genel Bakış ve Bazı Gerçekler". *Tarih ve Toplum* 16/91 (Temmuz 1991), 20-25; 16/92 (Ağustos 1991), 51-5.
- Ortaylı, İlber. *Tarih Yazıcılık Üzerine*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.
- Öktem, Niyazi. *Anadolu Alevîliğinin Senkretik Yapısı*. İstanbul: Truva Yayınları, 2011.
- Öz, Baki. *Alevîlik ile İlgili Osmanlı Belgeleri: Fermanlar, Beratlar, Fetvâlar, Lahiyalar, Mektuplar, Vakıfnameler, Mahkeme Tutanakları, Mühimme Defteri Kayıtları, Vakâyinâmelerden Parçalar*. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açıdan Alevîlik-Bektaşîlik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Shankland, David. *Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the Alevi Movement*. İstanbul: İstanbul Swedish Research Institute, 2002.
- Shankland, David. "Maps and the Alevi: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups". *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (2010), 227-239.
- Simon, Udo-
- Langer, Robert. "The Dynamics of Ortodoxy and Heterodoxy Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies". *Die Welt des Islam* 48 (2008), 273-288.
- Stewart, Charles. *Idiosyncretic Etimology an Syncretistic Controversy, Syncretism/Anti-Syncretism*. London: Routledge Publishing, 1994.

Stonov, Yuri. "Early and Recent Formulations of Theories for a Formative Christian Heterodox Impact on Alevism", edit, Shankland David (British Journal of Middle Eastern Studies, Volume 37, Number 3 December, London: Routledge Publishing, 2010.

Şahin, Murat. "Bitmeyecek Cami-Cemevi Tartışması". Erişim 15 Ekim 2013.

<https://groups.google.com/forum/#!msg/peyikci/f4ynyWxHhcs/ijLRxPf65HqI>

Şimşek, Ahmet. *Tarih Nasıl Yazılır? Tarih Yazımı İçin Çağdaş Bir Metodoloji*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011.

Steinmetz, Sol. *Webster's Desk Dictionary*. New York: Gramercy Books, 1996.

Türkdoğan, Orhan. *Alevî-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.

Türk Dil Kurumu. Erişim 15 Kasım 2012. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&qid=TDK.GTS.548058567f9798.97327379

Uzun, Mustafa. "Ebced". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/68-70. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Wakamatsu, Hiroki. "Batı'daki Alevî İncelemeleri: Oryantalizm ve Dinlerarası Dialog". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/2, Ankara: Türkiye Ekonomi ve Kültürel Dayanışma Vakfı, 2007.

Yurdağür, Metin. "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/215-218. Ankara: TDV Yayınları, 1989.



Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri

The Change in Mizāj (Temperament) and Its Practical Value According to Jāhiz' s
Moral Theory

Emine BAYIR

Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul/Türkiye
Instructor, Turkish Republic Presidency of Religious Affairs, İstanbul/Türkiye
eminebayir31@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3584-8864>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

01 Mart 2022 01 March 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

06 Haziran 2022 06 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

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 Bayır).

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 Bayır).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Bayır, Emine. “Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 438-465.

<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1080776>

”

Öz

Mizaç, asıl itibarıyla tıp alanının konusu olmakla beraber zamanla psikoloji, felsefe ve ahlâk gibi ilimlerin içerisinde yer almıştır. Ontolojik olarak insanın yapısını içeren bir konu olması nedeniyle tarihsel süreçte bu ilimlerde değişik açılardan ele alınmış, geliştirilmiş ve genişleyerek günümüze kadar gelmiştir. Köklü ve kadim bir konu olması, muhtelif ilimlerde incelenmesi nedeniyle de oldukça geniş bir literatüre sahiptir. Kökleri eski Mısır'a kadar uzanan bu teoriyi Hipokrat tıp alanında, Galen biyolojik alanda geliştirmiş, İslâm ilim dünyasında da başta Câhız olmak üzere bazı âlimler eserlerinde ele almıştır. Mizaç, ilk olarak bedendeki yapısına dair ahlât-ı erbaa (dört hilt/karışım: kan, balgam, sarı safra, kara safra) teorisiyle açıklanmıştır. Bu dört sıvının vücutta değişip değişmediği hususu ise tarihi boyunca zamanın ve zeminin koşullarında tartışılan bir mesele olmuştur. Galen'in görüşlerinden etkilenen Câhız'ın, mizaçla ilgili müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bununla beraber o, bazı eserlerinde mizacın değişmesine dair görüşler ileri sürmüştür ancak dağınık bir yazı tarzı olduğundan bunları sistematik olarak ele almamıştır. Bu makalede Câhız'la ilgili yapılan çalışmalardan ve bazı eserlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla onun bu görüşlerini derleyerek iki aşamada sistematize etmeyi amaçladık. Çalışmamızda mizacın değişmesiyle kastettiğimiz şey, insanda var olan kötü huyun/mizacın ortadan kalkması, yerine iyi mizacın getirilmesi hususudur.

Câhız, mizacın değişebilmesi için insanı bir çabanın öznesi olarak götürür ve bunu iki aşamada değerlendirir. Ona göre insan, ilk olarak zihinsel bir çaba içerisine girer ve bu aşamada, havâtır, tekellüf ve telkin gibi birtakım süreçlerden geçer. Bu noktada iyi'nin alınması kötü'nün terkedilmesi hususunda aklın önemine dikkat çeker. Peki, Câhız'a göre mizacın değişmesi için bu süreçler yeterli midir? Deney ve gözlem analizlerine dayanarak Câhız, sadece bu yöntemlerle insanın zorlanacağını kabul ederek onu, ikinci bir çabaya davet eder. Bunun için de dışarıdan mutlaka takviye alınmasını uygun görür. Ona göre, din, eğitim, toplum içinde olma, siyasi otorite mizacın değişmesine etki eden unsurlardır. Câhız, özellikle halk arasında âdeta bir tabu olarak kabul edilmiş "can çıkar ama huy/mizaç çıkmaz" anlayışını ortadan kaldıracak mahiyette görüşler ileri sürmektedir. Açık ve anlaşılır bir üslupla mizacın/huyun değişebileceğini, günlük hayatta bunun uygulanabilirliğini asırlar öncesinden bizlere aktarmaktadır. Bu çalışmada, Câhız'ın mizaçla ilgili görüşleri diğer çalışmalardan farklı olarak iki aşamada değerlendirilmiş, insanın mizacı tebdil-i ahlâk zemininde ele alınarak kelâm alanına katkısı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Câhız, Mizaç, Huy, Ahlâk, Mizacın Değişmesi.

Abstract

The issue of humoral temperament (*mizâj*) is mainly a subject of the field of medicine, but it has also been a subject of psychology, philosophy and moral philosophy during time. As the issue is ontologically related to the human nature, it has been dealt from many different perspectives. Within these disciplines, it has been expanded and developed during the historical process. It holds a wide range of literature as it is a rooted and ancient subject analysed within different disciplines. Stretching out to the time of ancient Egypt, this theory was developed in the field of medicine by Hippocrates and by Galen in biology and it was a subject of some of the works of many Muslim scholars, first and foremost Jâhîz. The issue of *mizâj*, first of all was explained by the theory of four composition (blood, mucus, yellow bile and black bile) Whether the amount of these liquids change within the body has always been an issue of debate according to the conditions of time and the place. Jâhîz, impressed by the views of Galen, has no distinct piece of work on the issue of *mizâj*. However, he had put forward his views on the changes of the *mizâj* in some of his works but as he had unarranged writing style, he did not deal with these issues systematically. In this article, we have aimed at systematizing his views, determined in some of his own works and the studies on them, in two stages. What we mean by the change in *mizâj* is the point of disappearing of the ill temper and bringing good nature instead.

Jâhîz, considers the person as the subject of the effort to change the *mizâj* and evaluates this in two stages. For him, first of all, the person sinks herself into a mental effort. In this process, the person passes through the processes of remembrance, undertaking a task and suggestion. On this point, for abandoning the evilness and adopting the goodness in character, he underlines the importance of reason. Then, are these processes to change the *mizâj* for Jâhîz are enough? Jâhîz, invites the person to a second effort, accepting the person could feel hardship on the process, based on the analyses of observation and experiment. For this reason, getting a support from outside is proper for him. According to Jâhîz, religion, education, being within the society and political authority are the factors affecting the change in the *mizâj*. Jâhîz, brings forward views in an approach of taking away almost a general taboo within the society like "once a something always a something". In an understandable and open wording, he conveys us the stance that the *mizâj* can

change and its applicable within the daily life. In this study, the views of Jāhiz, on the *mizāj* was evaluated in two stages, the temperament of the person was evaluated on the ground of the change of morality and was considered according to the contributions to the field of Kalam.

Keywords: Kalam, Jāhiz, Mizāj, Character, Ethics, Change in humoral temperament.

Giriş*

Mizaç, tarihsel süreçte öncelikle tıp alanında incelenen bir yapı/heyet olsa da zamanla huylar üzerindeki etkisi ortaya çıkarılmış psikoloji, sosyoloji ve ahlâk gibi bilimlerin de ilgi duyduğu bir konu hâline gelmiştir. Kökü çok eskilere, dalları birçok alana ayrılmış olan mizaç konusunu geniş ve eksiksiz anlatmak elbette mümkün değildir. Bu bakımdan mizaçla ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda konunun alan daraltılmasıyla beraber ele alındığını görebilmekteyiz. Bu çalışmada, hem metnin sınırlılığı nedeniyle hem de İslâm ahlâk çerçevesinde inceleme gayesiyle konuyu burada sınırlamak durumundayız. Mizaç (karışım), vücuttaki dört sıvıya (kan, balgam, sarı safra, kara safra,) atfedilen bir kavramdır. Literatürde tab', gârize, hılt, hulk, huy, fitrat gibi kavramlarla karşımıza çıksa bile bunların içinden en çok *huy* ile yakın anlamda kullanılmaktadır. Mizacın vücuttaki nitelik ve niceliği, değişip değişmemesi ise geçmişten günümüze tartışılan, araştırılan bir mesele olmuştur. Tarihi içerisinde değiştiğine dair görüş bildirenlerin sayısı çoğunlukta olsa da değişmez diyenler de yok değildir. En basitinden günümüzde halk arasında yaygın bir inanış hâline gelen huyun/mizacın değişmez olduğu kanaati, konunun önemini ve sıcaklığını ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamızda mizacın değiştiğini savunanlar arasına katılarak Câhız'ın¹ (H.150-160/255) düşüncelerine göre 'mizaç nasıl değişir'i tartışmaya karar vermekteyiz.

İslâm âlimleri içerisinde bireysel ve toplumsal problemlerin çözümünde mizaç konusunu ilk defa ele almış olan Câhız'a rastlamaktayız. Câhız'ın, Galen'in mizaç düşüncelerinden etkilenecek mizacın değişebileceğine dair ortaya koyduğu somut örneklerini eserlerinde görebilmekteyiz. Ona göre, canlı ve cansız varlıklarda tab'/mizacın temel işlevi hedefe ulaştırmaktır. Cansız varlıklarda hedefe ulaşma doğal eğilimle gerçekleşirken, hayvanlarda hedefe ulaşma kendilerine verilen özel doğa ile gerçekleşmekte, insanlarda ise bu hedef, düşünüp-taşınmayla işlevsel hâle gelmektedir.² Bu düşünceler çerçevesinde Câhız'ın, mizaca dair görüşleri dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

* Bu çalışma Doç. Dr. Mehmet İlhan danışmanlığında 27/08/2020 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Câhız'ın Mizaçla İlgili Görüşlerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "An Evaluation of Jāhiz's Views on Temperament from the Perspective of Kalam" supervised by Doç. Dr. Mehmet İlhan at Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences, İzmir/Turkey, 2020).

¹ Câhız'ın hayatıyla ilgili birçok çalışmalar mevcuttur. Ancak biz burada hepsini saymak yerine birkaç tanesini yazmakla iktifa etmekteyiz. bk. Ramazan Şeşen, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân* (Beyrut: y.y., 1970), 3/473; Câhız'ın hayatı hakkında geniş bilgiler için bk. Cemil Cibr, *el-Câhız fi hâyetihî ve edebihî ve fikrihî* (Beyrut: Dâru'l-Kitab, 1974); Ramazan Şeşen, *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri* (İstanbul: İSAR, 2002); Semira Karuko, *el-Câhız ve Belâgat* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014).

² Yunus Cengiz, *Doğa ve Önellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 47.

Mizaç, Batı'da olduğu gibi Doğu'da da merak konusu olmuştur. İslâm ilim dünyasında Câhız'dan sonra Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö.313/925), İbni Sînâ (ö.428/1037) gibi âlimlerin ilgi alanına girmiş ve ahlâk metinlerinde yer almıştır. Geçmişten günümüze birçok alanda her geçen gün rağbet gören mizaç konusu, ilahiyat alanında da güncelliğini korumaktadır. *M. Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki* editörlüğünde *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri* başlıklı kitapla konunun tarihsel süreci, gelişimi ve bazı İslâm düşünürlerinin mizaç teorisi ele alınmıştır. Konuyu Câhız'ın ahlâk düşüncesinde müstakil olarak ele alan Prof. Dr. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* adlı kitabında Câhız'ın mizaçla ilgili düşüncelerine dair dikkat çekici tespitlerini günümüze ulaştırmıştır. Araştırmalarımızda mizacın mezkûr alanlarda daha çok teorik olarak ele alındığını görebilmekteyiz. Bu da bize, şu soruları sorarak ilerlememizi gerektirmiştir. Mizaç değişir mi? Değişirse nasıl değişir? Huylara tesir eden bir yapı ise bunun pratiğe dönüşümü mümkün müdür?

Câhız'ın mizaçla ilgili görüşlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla o, bu sorulara asırlar öncesinden cevap vermiştir. Eserlerinde konunun teorikten çok, pratik olarak ele alındığını ve bunun günlük hayatta uygulanabilirliğini anlamaktayız. Bu açıdan bu kısmı önemli görmekteyiz. Çünkü bireyin veya toplumun eğitilmesinde mizacın değişmesi -sahada uygulanabilirliği- günümüzde bir ihtiyacı açığa çıkarmaktadır. Bunu, Câhız'ın görüşlerinden yola çıkarak tespit etmekteyiz. Ancak ne var ki; Câhız'ın dağınık yazı tarzı olması nedeniyle bu görüşlerini sistemli bir şekilde ele almadığına rastlamaktayız. Şayet o, bu görüşlerini sistemleştirebilseydi “deneysel psikoloji”nin bir kurucusu olarak kabul edilebilecekti.³ Bu durum, yöntemsel olarak birtakım zorluklarla karşılaşmamıza ve düşüncelerine güçlüklerle ulaşmamıza neden olmuştur. Eserlerinden tarayabildiğimiz kadarıyla ve konuyla ilgili yapılmış bazı çalışmalardan hareketle söz konusu güçlükler elbette ulaşamadığımız, eksik kalan hususları da beraberinde getirmektedir. Ancak bu durum, bir avantaj olarak görüldüğü takdirde Câhız'ın eserlerinden daha birçok hazine, ortaya çıkarılmayı bekliyor şeklinde düşünülebilir. Netice olarak çalıştığımız makalede, bu hazineyi payımıza düşeni alarak, Câhız'ın mizacın değişmesiyle ilgili görüşlerini diğer çalışmalardan müstesna, belli bir düzende sistematize ederek günlük hayatta insanın mizacını ‘nasıl’ değiştirebileceğini ve bunun pratik değerinin ‘ne’ olduğunu öne sürmeye gayret edeceğiz.

1. Terimsel ve Tarihsel Arka Plan

Mizaç, Arapça “مزاج” kökünden gelen ve tekili مزاج çoğulu ise أمزجة olarak kullanılan bir kelimedir. Sözlükte bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak manasına gelir. Başka bir ifadeyle sıvı ve benzeri şeylerin kendisine karıştığı şeye “mizaç” denir.⁴ Me-ze-ce kökünden türeyen “mezzâc” kelimesi ise, dönüşme anlamında da kullanılmaktadır. Sabit bir ahlâkı olmayan, çok yalan söyleyen, doğruyu yanlış birbirine karıştıran, tutarsız ahlâkî davranışlar sergileyen kimseler için kullanılmaktadır.⁵

³ Hakkı Dursun Yıldız - Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: y.y., 1986), 3/466.

⁴ İbrahim Mustafa vd., *el-mu'cemü'l-vasît* (Mısır: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 2004), “m-z-c”, 2/866; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965/2001), 6/212.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: y.y., 1994), “m-z-c”, 2/366-367; Zebîdî, “m-z-c”, 6/214; Yıldız - Seyithanoğlu, “m-z-c”, 866.

İngilizce, “temperament” kelimesiyle ifade edilen mizaç; Latince, “temperatio” ve “temperare” kökünden türetilmiş olup “en uygun ve en doğru karışım” anlamındadır.⁶ Kelimenin kavramsal çerçevesine bakıldığında; “fıtrat, karakter, kişilik/şahsiyet, huy/garîze, seciye, yaratılış, ahlâk” gibi kelimelerle kullanıldığı görülür.⁷ Bu kavramlar tam olarak mizacın tanımını karşılamasa da onunla ilintili anlamları içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla günlük hayatta kullanımları bakımından bu kelimelerin hepsine aynı anlamı vermek yanlış olacaktır. Bunların içerisinde huy, mizaca denk olarak kullanılan bir halk tabiridir diyebiliriz.⁸ “Onun huyu iyi” veya “huyunu beğenmiyorum” gibi cümlelerde huy’dan kastedilen mananın mizacın ta kendisi olduğu düşünülerek huy ile mizaç aynı anlamda kullanılagelmiştir. Bu nedenle çalışmamız içerisinde bu kavramlar birbirinin yerine kullanılacaktır.

Kur’an’da mizaç kelimesine üç yerde, “karışım”, “katılmış olan şey” anlamlarda rastlarız. “İyiler ise, kâfur(güzel koku) katılmış bir kadehten (cennet şarabı) içerler.”⁹ “Orada kendilerine, zencefil karışımı içeceklerle dolu bir kâseden içirilir.”¹⁰ “O içeceğin katkısı tesnimdir (kıymeti yüksek bir madde).”¹¹

Mizaç kelimesi, klasik psikolojide şahsiyet tipleri için kullanılmış ve ahlât-ı erba’a¹² (dört karışım) teorisiyle karışımıza çıkmıştır. Vücutta mevcut olan bu dört sıvı/karışım; kan, balgam, sarı safra ve kara safradır. Bunlar, vücuttaki oranına göre azlık-çokluk, sıcaklık-soğukluk gibi nitelik ve nicelik bakımından özellikler barındırmaktadır. Bu özellikler kalıtsal olabildiği gibi psikolojik veya çevresel koşullarla farklılık arz edebilmektedir. İşte bu farklılıklar insanın kendine has mizacını (huy) oluşturduğu gibi kişilik özelliklerini de ortaya çıkarmaktadır.

1.1. Ahlât-ı Erbaa:

Ahlât, “hılt” kelimesinin çoğulu olup Arapça “h-l-t” kökünden gelen “karmak, harmanlamak, karışım” anlamlarını taşıyan fiilden türemiş bir isimdir. Terim olarak “hılt” (karışım olan şey, karışım), dört niteliğin, vücutta meydana getirmiş olduğu sıvıların her birini belirtmek için kullanılmaktadır. Bunlar: Kan, balgam, sarı safra ve kara safra’dır. Tıp tarihinde ahlât-ı erbaa olarak

⁶ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati* (İstanbul: Aşıkoglu Matbaası, 1955), “Temperament”, 3/311.

⁷ bk. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: y.y., 1956), “m-z-c”, 10/86; İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: y.y., 1341), 77-78.

⁸ Mikâil Söylemez, “Mahtumkulu’nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16 (2011), 146-153.

⁹ el-İnsân 76/5.

¹⁰ el-İnsân 76/17.

¹¹ el-Mutaffifîn 83/27.

¹² Ahlât, çoğul bir kelime olup Arapça’da “h-l-t” fiilinden türemiş bir isim olarak “karışım” karışımı malzeme” manalarına gelmektedir. Terim olarak “hılt” vücuttaki dört sıvının her birini belirtmek için kullanılmaktadır. Eski tıpta mizaç, kan, balgam, safra ve sevdadan oluşan sıvıların karışımı olarak ahlât-ı erbaa şeklinde anılmaktaydı. Mizacın bu dört unsurdan herhangi birinin vücutta galip gelmesiyle oluştuğuna inanırdu eskiler. Galen’in tıp teorisi de bu dört unsura dayanmaktaydı. Antikçağ ve Ortaçağ’da insanın biyolojik, psikolojik ve ahlâkî fonksiyonlarının etkilediğine inanılan bu dört sıvı unsur, geçmişten günümüze araştırmaya konu olan bir yapı olarak karışımıza çıkmaktadır. bk. Galen, *Fî enne kuva’n-nefs tevâbi’ li-mizâci’l-beden*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dirâsât ve nusûs fî’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-‘Arab, 1981), 183-186. bk. Nurgül Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizaç Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 31.

isimlendirilen ve kökleri eski Mısır'a kadar uzanan bir teoridir.¹³ Mısırlı hekimler, bazı hastalıkların teşhisinde vücuttaki bu sıvıların kirlenmesini gösterirlerdi ve bu kirli sıvıların vücuttan atılması için (kan almak-hacamat, müşhil vermek vs.) gibi tedavi yollarına giderlerdi. Tarihi süreçte bu teorinin inkişafı tıp dünyasında Hipokrat'la (m.ö.460-370) devam etmiş ve daha sonraları Galen (m.s.129-200/216?) bunu geliştirerek günümüz tıp dünyasına kadar ilerletmiştir.¹⁴ İslâm dünyasında da yaygın bir şekilde benimsenen bu teori, modern tıpta birtakım tedavilerde kullanılarak bugün de işlevselliğini devam ettirmektedir.

Asıl itibarıyla ahlât-ı erbaa teorisini Hipokrat (m.ö.460-370), Empedokles'in (m.ö.492-432) tabiat için uyarladığı "Anâsır-ı Erbaa"¹⁵ (Dört unsur: Ateş, hava, su, toprak) teorisinden esinlenerek bu dört hıltı (kan, balgam, sarı safra, kara safra,) insan bedenine uygulamıştır (humoral patoloji).¹⁶ Hipokrat'a göre vücutta bulunan ve sıvılardan oluşan bu dört sıvı; sırasıyla şu nitelik çiftlerinden her biriyle ilişki içindedir: Sıcak-nemli, soğuk-nemli, sıcak-kuru, soğuk-kuru.¹⁷ Ona göre insan, varlığını, gelişimini ve beslenmesini bu dört sıvıya borçludur.¹⁸ Hipokrat'ın bu düşüncelerinden esinlenen Platon (m.ö.424-347) ruhsal hastalıkların doğadan ve doğaüstü güçlerden kaynaklı olduğunu düşünerek bunu melankolinin nedeni olarak göstermiştir. Platon'dan bu düşünceyi bir duygudurum bozukluğu olan *mani* ile ilişkilendiren Aristoteles (m.ö.384-322) doğa felsefesi içinde konuyu ele almıştır.¹⁹ Daha sonraları ahlât-ı erbaa teorisini dönemin tıp bilimcisi Galen, *dört sıvı/karışım teorisi* şeklinde geliştirerek sürdürmüştür.²⁰ İbn-i Sînâ'ya göre ise bu sıvılar, besinlerin sindiriminin asıl ürününü teşkil eden birer *cevherdir*.²¹

Eski Mısırlı hekimlerin ve ondan sonra bu teoriyi geliştirenlerin savunduğu genel kabule göre beden sağlığı olabildiği için bu dört sıvının vücutta dengeli miktarda bulunması gerekir. Aksi takdirde birinin azalması veyahut artması hâlinde dengesizlik oluşur ve bedende hastalık ortaya

¹³ İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2006), "hılt", 627.

¹⁴ Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.

¹⁵ Anâsır, unsur kelimesinin çoğuludur ve sözlükte, kök, asıl, soy, asâlet anlamlarına gelmektedir. Eski Yunan'dan İslâm düşüncesine geçerek erkân-ı erbaa, ustukussât-ı erbaa, kavâbis gibi farklı terimlerle kullanılmıştır. Bu teoriye göre fiziksel varlıklar; toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört unsurdan meydana gelmektedir. Varlıklar arasındaki farklılıklar bu unsurların karışım oranlarıyla yakından ilgilidir. M.ö. 6. Yy da Pisagor bu teoriyi mantık çerçevesinde düzenlerken m.ö.5.yüzyılda Empedokles, kâinatın oluşumunu bu dört unsura bağlamıştır. M.ö. 4. yüzyılda Aristo (m.ö. 384-322), uygun koşulların sağlanması hâlinde bu dört unsurun birbirine dönüşebileceğini savunmuştur. Hipokrat, bunu; insan bedenine uyarlamış, Galen, bundan etkilenerek hastalıkların oluşumunda dış etkenleri işaret etmiştir. İbn-i Sînâ (ö. 428/1037), insan vücudunun bu dört unsurdan meydana geldiğini savunarak bu dört sıvının vücuttaki oranına göre insanın sağlıklı veya hastalıklı olabileceği görüşünü ileri sürmüştür. Zeynep Koyuncu, "Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşleniş", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (2019), 77-78.

¹⁶ İbn Ahmed el-Mardânî, *Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıbb*, haz. Ali Haydar Bayat (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005), 339.

¹⁷ Rashid Bhikha, "Tıbb and The Concept of Temperament," *Journal of Natural Medicine* 22 (2005), 1.

¹⁸ Galen, *Kitâbu Câlînûs fi'l-ustukussât 'alâ re'yi ubokrât*, nşr. Muhammed Selim Sâlim (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1986), 136.

¹⁹ Rûmeysa Seven, "Antikçağ Mitolojisinde Melankoli", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 44; Dörthe Binkert, *Melankoli Kadındır*, çev. İlknur İgan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 104.

²⁰ Harun Kuşlu - Metin Aydın, *Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 9-10.

²¹ İbn-i Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, çev. Esin Kâhya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1995), 1/23.

çıkar. Mesela, sevdanın artması veya azalması durumunda akıl hastalıkları, psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkar. Bu durumun şiddetli hâli, halk arasında kara sevda olarak bilinir. Safra sıvısının fazlalığı ya da eksikliği ise karaciğer, böbrek gibi hastalıklara sebep olur.²² Dolayısıyla her bir sıvının nicelik ve niteliğinin vücuttaki oranı, Antikçağ ve Ortaçağda insanın biyolojik, psikolojik ve ahlâkî fonksiyonlarını etkilediği varsayılmaktaydı.²³ Hastalık ve sağlık bu sıvılar arasındaki dengeye/dengesizliğe bağlı olduğu gibi mizaçlar da buna bağlı olarak değerlendiriliyordu. Mizâç, vücutta ahlât-ı erbaa'nın karışım oranını ifade etmektedir. İnsanın fiziksel sağlığına etkisi yönüyle bir tıp teorisi olarak ilk defa Galen'le birlikte anılmıştır.²⁴

1.2. Galen'de Mizaç

Yaşadığı dönemin en iyi hekimlerinden sayılan Galen'e göre dört sıvı, her insan bedeninde farklı oranlarda oluşmakta ve bu karışım oranlarındaki baskın unsura göre mizaç, kişilik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan, bu dört çeşit sıvının baskın olanına göre soğukkanlı, sıcakkanlı, asabî, melankolik mizaçlara sahip olabilmektedir.²⁵

Galen, bedenin cevherinden huylara (*ethos*) giden yolu sırasıyla; cevher, mizaç, kuvveler, fiil ve infialler, huy/ahlâk olarak göstermektedir.²⁶ Bununla birlikte nefsin cevheri bedenin/cismin cevheridir. Ona göre bedenden/cisimden bağımsız bir nefsten bahsedilemez. Bu düşüncesiyle nefsin bir doğası olduğunu kabul eder ve bu doğadan huylar (ahlâk) ortaya çıkar. Galen, insanlar arasındaki huy/ahlâk farklılığını mizaç teorisine dayandırır. Buna göre her insanın bireysel farklılıkları olduğunu kabul ederek bunu çocuklar üzerinden açıklar. Ona göre, bazı çocuklar saldırgan, bazıları cüretkâr, bazıları açgözlü, bazıları utanmaz, bazıları utanma duygusuna sahiptir. Bazı çocuklar neşeli, bazıları somurtkan iken bazılarının doğasında cömertlik, bazılarında cimrilik vardır.²⁷ O, tüm bu mizaçların farklılıklarının nedeni olarak bedendeki dört sıvının karışım oranlarının etkili olduğunu vurgular. Ona göre, bu karışımlardaki düzensizlik bir sağlık problemidir.²⁸

Galen'in ahlâk sistemine göre her insanın doğasında iyiyi sevmek, kötüden kaçınmak eğilimi vardır. İnsanın iyi ya da kötü olmasında mizacının etkili olduğundan bahseder. Ahlâkî doğuştan gelen ve sonradan oluşan olarak iki kısma ayırır; doğuştan gelen ahlâkın (tabiî ahlâk) değişmez olduğunu sonradan oluşan ahlâkın insanın iradesiyle değişebildiğini belirtir.²⁹ Galen'den sonra gelen bazı filozoflar onun tabiî ahlâkın değişmez olduğu fikrini reddederler. Zamanla mizacın değişirliğini veya değişmezliğini savunanlar ortaya çıkar. Fakat değişir diyenlerin kanıtlanmış

²² Ahmet Arı, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001), "Anâsır-ı Erbaa", 1/163; Koyuncu, *Ahlât-ı Erbaa*, 77-78.

²³ Muhittin Eliaçık, "Sihhat-u Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi", *Mukaddime* 1/1 (2010), 125-141.

²⁴ Gülistan Kızılçeleniş - Asiye Aykıt, "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı", *Eskiye* 41 (2020), 517.

²⁵ George Sarton, *Galen of Pergamon* (Lawrence: Kansas, 1954), 53.

²⁶ Galen, *Kuva'n-nefs*, 184.

²⁷ Galen, *Kuva'n-nefs*, 183.

²⁸ Galen, *Kuva'n-nefs*, 184.

²⁹ Galen, *Kitâbü'l-Ahlâk*, nşr. Paul Kraus (Kâhire: Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb bi'l-Câmi'âti'l-Mısriyye, 1937), 5/1-51.

tespit ve bulguları neticesinde bu görüş diğer görüşe baskın gelir. Galen, ahlâkta en büyük rolü insanın tabiatına verir. Ona göre ruh, beden, huy, karakter, yetiler vb. kişinin mizacına bağlı olan şeylerdir. İnsan tabiatını bir potansiyel olarak görür ve bunun aktif hâle gelmesi için de çevre ve eğitimin rolüne dikkat çeker. Verdiği örnekle bunu tescillendirir. Örneğin çocuk yetiştirmek bir bitki yetiştirmek gibidir. Bir böğürtlen dalından nasıl ki hiçbir zaman üzüm vermesi beklenemezse çocuğun tabiatından da fazlası beklenemez. Aynı şekilde bitkinin yetişmesi için çiftçinin bakımı gerekiyse çocuğun bakımı için de eğitimin olması gereklidir.³⁰

Aslında bir bütün olarak Galen'in mizaç teorisine bakıldığında onun tabii ahlâktan kastının kalıtım yoluyla gelen mizaç olduğu anlaşılacaktır. Bedendeki sıvıların varlığı (ahlât-ı erbaa) her insanda aynıdır. Ancak bu sıvıların vücuttaki oranları her insanda farklıdır. İşte bu farklılıklar Galen'e göre tam olarak kişinin mizacını belirleyen, etkileyen unsurlardır. Çünkü ona göre insan doğduktan sonra zaten var olan doğasına kendi iradesiyle yeni doğa ekleyebilecek kabiliyettedir. Onun bu düşüncelerinden etkilenen Câhız da bu perspektiften yaklaşarak bilhassa çevresinde gözlemlediği davranışları inceleyerek konuyu bu açıdan ele alır. Bu bahse geçmeden önce İslâm düşünce dünyasında bazı âlimlerin mizaçla ilgili görüşlerine değinerek konunun çerçevesini biraz daha açmak isteriz.

1.3. Ebû Bekir er-Râzî ve İbn-i Sînâ'da Mizaç

Mizaç konusu, tarihsel süreci itibarıyla hekimlerin ve filozofların dikkatini çektiği gibi özellikle Galen'in eserlerinden etkilenen bazı İslâm düşünürlerinin de ilgi alanına girmiştir. Biz burada metnimizin sınırlılığı açısından konuyla ilgili görüşlerini önemli gördüğümüz yalnızca iki âlimimizden bahsetmek isteriz.

Bunlardan biri, Yunan ilim ve felsefesine olan ilgisiyle bilinen tıpçı Ebû Bekir er-Râzî'dir (ö.313/925) ki o, ahlât-ı erbaa teorisini, anâsır-ı erbaa ile ilişkilendirerek bedendeki dört sıvı karışımı kabul etmektedir. Bu karışımdan bahsederken *terkib* kelimesini kullanır ve âlemlerin meydana gelişini tabiatların terkibine benzeterek insanın da varlığının meydana gelişini bu terkibe nispet eder.³¹ Bu bileşende Râzî, âlem tabiatıyla insan tabiatını birbirine benzeterek insanı, küçük âlem olarak değerlendirmiştir.

Dört unsurun vücuttaki oranına göre mizacın mutedil olup olmamasını,-sıcaklık-soğukluk ve yaşlılık-kuruluğun farklı oranlarda bir araya gelmeleri neticesinde değerlendiren Râzî'ye göre insanın erdem ve erdemsizliklerini bu oranların niceliği belirler. Dört karışımdan birinin oranı arttığı takdirde bu, diğer sıvılara nazaran daha baskın olmakta ve kişinin mizacının büyük bir bölümünü baskın gelen unsur oluşturmaktadır.³²

Ona göre, bedende bu karışımların belli bir oran ve düzende olması insanın mizacını oluşturur. Bu bağlamda o, mizaçlara bağlı olarak meydana gelen huyları inceleyerek insanın ahlâkî

³⁰ Galen, "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul", *Galen: Psychological Writings*, çev. P. Singer (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 272; Emre Çeliker, "Galen'de Ahlâkın Değişmesinin İmkânı", *Beitülhikme an International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 859-876.

³¹ Detaylı bilgi için bk. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), "Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 57-77.

³² Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-mansur fi't-tıb*, thk. Hazım el-Bekri Siddikî (Kuveyt: Câmîatiü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1987), 30.

eylemlere sahip olmasına dair birtakım tespitlerde bulunur. Örneğin, *el-Mansur fi't Tıp* adlı eserinde insanın fiziksel özelliklerinden yola çıkarak bedeninin mizacının renk, çehre, heyet/yapı, dokunma ve beden fiilleri ile bilinebileceğini, ayrıca bunların mizacı belirlemede birer ipucu olduğunu ifade etmektedir.³³ Râzî'ye göre esmer, toprak rengi ve kurşun rengi soğuk mizaç; kırmızı, sarı ve kumral renkleri sıcak mizaç anlamına gelmektedir.³⁴ Râzî, insanın fiillerini de mizacı öğrenmek için bir delil saymaktadır. Ona göre zekâ, hızlı konuşma, cesaret gibi belirtiler sıcak mizaca; zekâ kıtlığı, yavaş konuşma ve korkaklık gibi belirtiler ise soğuk mizaca delalet etmektedir.³⁵

Râzî, Kindî'den (ö.252/866(?)) sonra ahlâk konusunu felsefi olarak ele alan ikinci filozof olarak bilinmektedir. Bağdat'ta bulunduğu sürede ahlâkın iyileştirilmesine dair kaleme aldığı *et-Tıb er-Ruhânî*'de akli, referans alarak bunun mümkün olabileceğini örneklerle ifade etmeye çalışmıştır. Eserinde, bir rehber ve bir kurtarıcı olarak gördüğü akli, "Akla övgü" bölümüyle özel bir yere konumlandırmıştır. Akli, Tanrının insanlara bahsettiği ve insanı hayvandan ayıran en önemli, en güzel hediye olarak görmektedir.³⁶ Dolayısıyla aklın gücü ve eğitimin devamıyla insanın olumsuz mizacını değiştirebileceğini ifade ederek, böylece ahlâkın güzelleştirilebileceğini savunmuştur. O, bu noktada filozofları halktan daha şanslı görmektedir. Akıl gücü ve eğitimle halkın bir kısmı erdemli bir mizaca sahip olabiliyorken, mizacını en yetkin hâle getirebilenlerin filozoflar olabileceğini düşünür.³⁷

İbn Sînâ (ö.428/1037) ise, Râzî'den farklı olarak mizacı *el-Kevn ve'l-Fesad* teorisi ile açıklar. Bu teori çerçevesinde mizacı müteditil olan ve müteditil olmayan olarak ikiye ayırır ve mizacın vücutta denge ilişkisine dikkat çeker. Dört unsurun "varlık oluşturmak" gayesiyle bir araya geldiğini belirterek vücutta oransal zıtlıklarıyla bunların karşılıklı etkileşime girdiğini izah eder. Nitelik olarak biri diğerine baskın gelen unsur, fiil ve infial açısından ele alır. Ona göre mizacın suretinde/cevherinde yok olma gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak mizacın değişmesine yönelik birtakım arazlar vardır. Örneğin su, doğası itibarıyla soğuktur ancak ısıtıldığında niteliği değişse bile su olmaya devam eder.³⁸

İbn Sînâ, yaş, cinsiyet, psikoloji ve çevresel sorunların yanı sıra vücudun fonksiyonlarındaki aksaklıklara kadar mizacı etkileyen unsurlara dikkat çeker.³⁹ O, ancak sağlıklı vücudun sağlıklı mizaçlar meydana getirdiğini kabul eder. Dengeli ve sağlıklı mizaca sahip kimseler iyi huyları

³³ Bilgin Tiryaki - Tiryaki, "Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", 70.

³⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-medhâlû's-sağîr ilâ ilmi't-tıb*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1981), 114.

³⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-mansur fi't Tıb* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle Naşirun, 2019), 113-114; Refika Angkasa, *Galenos, Ebû Bekir er-Râzî ve Farabi'de Psikoloji-Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20.

³⁶ Müfit Selim Saruhan, *Zekeriyâ er-Râzî'de Akla Övgü ve Aşk* (Ankara: y.y., 2010), 2-8.

³⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *et-Tıb er-Ruhânî: Ruh Sağlığı*, nşr. Paul Kraus (Kâhire: Matbaatu Poul Barbey, 1939), 59-69.

³⁸ İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd", *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 113-115; daha fazla bilgi için bk. İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

³⁹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, 1/176.

elde etmede bir isti'dad kazanmakta, müspet fiillerin işlenişini kolaylaştırmaktadır. İyi huyların elde edilmesindeki kolaylık, kötü fiilleri yapmada zorlanmaktır ki bu, iyi ve kötüyü ayırt etme noktasında son derece önemli bir kazanımdır.

Ona göre, kişinin mizacını etkileyenler arasında çevresi de çok önemlidir. En basitinden acı çeken birisinin acısını izleyen kişinin dahi mizacı bundan etkilenmektedir. Ayrıca, coğrafi koşulların ve iklim şartlarının mizaç üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Kuzeyde yaşayanların nemli, güneyde yaşayanların ise kuru mizaca sahip olduğunu en dengede olan mizacın ise ekvatorial bölgede yaşayan insanlarda olduğunu belirtir.⁴⁰ Mizacın değiştirilmesi için bir kimsenin bedendeki niteliğine göre birbirine zıt yiyecek ve içecek tüketmesi gerektiğinden bahseder. Soğuk mizaçlı insanlar sıcak yiyecek-içecek tükettikleri zaman sıcak mizaca sahip olabilirler.⁴¹ Böylece mizaca göre beslenme şekline dikkat çeker. Mizacın kalıtsal yönüyle beraber sonradan değişebileceğini kabul eden İbn Sînâ'ya göre huyların değiştirilmesi ve yeni huylar kazanılması eylemle alakalıdır. Bu nedenle eylemde tekrar ve istikrara dikkat çeker.⁴² İbn Sînâ'nın anlayışına göre sağlık elde edildikten sonra nasıl ki korunması gerekiyorsa iyi huy da elde edildikten sonra korunmalıdır. Aynı şekilde sağlık elden gittiğinde hastalık meydana geliyorsa iyi huylar da insandan gittiğinde yerine, kötü huylar ve bunun beraberinde kötülükler gelmektedir. Dolayısıyla mizaçtaki dengenin korunması hususunda istikrar, kaçınılmaz bir durum olarak görünmektedir.

2. Câhız'a Göre Mizacın Değişmesi

Câhız'ın konuyla ilgili düşüncelerini hangi zemine dayandığını daha iyi anlamamız için yukarıda bahsettiğimiz hususlardan sonra konumuzun asıl seyrine geçmek isteriz. Tabiatçı ve deneyci kişiliğiyle bilinen Câhız'ın mizaçla ilgili müstakil bir eseri mevcut değildir. Galen'in konuyla ilgili görüşlerinden etkilenerek bazı eserlerinde özellikle hayvan ve insan davranışlarını incelediği durumlarda mizaca dair görüşlerine yer vermiştir. Genelde dağınık bir yazı tarzının olması nedeniyle onun bu düşüncelerini eserlerinden derleyip toplamak oldukça zor olsa da konuyu Galen'le benzer çerçevede ele almış olması düşüncelerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Eserlerinde tanım yapmaktan kaçınan Câhız'ın hâliyle mizaca dair bir tanımı da bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserlerinde mizacı tab', tabiat, garîza gibi benzer kavramlarla birlikte kullanmıştır. Onun güçlü bir gözlem analiz yeteneği vardır. Bu yeteneği sayesinde çevresini çok iyi gözlemler, davranışlara yönelik çok iyi ve yerinde tespitler yapar. Onun ahlâk sistemini de bu analizleri neticesinde oluşturduğunu ve mizaç düşüncelerini bu şekilde değerlendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bir eserinde "insanların davranışlarını dikkatlice izlersek onların mizaçlarına/doğalarına ve zihinlerinden geçen düşüncelerine tam olarak vâkıf olamasak da onları bilmeye çok yakın hâle gelebiliriz"⁴³ demektedir.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, 1/10-17.

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, 1/254.

⁴² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Hay b. Yakzân*, nşr. Ahmed Emîn (Kâhire: y.y., 1952), 32.

⁴³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, Resâilü'l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 121; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bânî, 1384/1965), 3/373.

Onun, mizacın değişmesine dair düşüncelerinden önce hususen burada belirtmek isteriz ki; çalışmamızda mizacın değişmesi/tahavvül olarak kastettiğimiz şey, insanda var olan kötü mizacın ortadan kalkması, yerine iyi olanın getirilmesidir. Dolayısıyla insanda kötü huyun iyiye evrilmesi olabileceği gibi iyi huyun da kötüye dönüşmesi olabilmektedir. Câhız'a göre insanların ekseriyetinde kötü ahlâklı bir yapılanma vardır. Bu yüzden insan tabiatına şer galip gelmektedir. İnsan, doğarken temiz olarak dünyaya gelir ancak; onun çevresi, nefsi, arzuları, şehvet ve ihtirasları onun bu temizliğini kirletir. İnsan, kendini bu kötü şeylerden muhafaza eder, doğru düşünceyle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilirse (temyiz), iyi bir mizaca sahip olur.⁴⁴ Câhız, bu düşüncelerin paralelinde mizaçla ilgili düşüncelerini açıklama yolunu izler ve mizacın değişmesi meselesini Galen'in formülasyonunda ele alarak ilk önce *bedenin ve nefsin mizacının* varlığını kabul eder. Bunun için denge vurgusuna dikkat çekerek bedenin yapısının sağlıklı olması, ahlâkî doğaların -cesaret ve korkaklık gibi eğilimlerin- orta yola kavuşturulması, aynı zamanda nefisteki güçlerin ölçülü hâle getirilmesiyle mizacın dengelenebileceğini düşünür. Dengeye kavuşmuş bir mizaç ise sağlıklı bir mizaçtır⁴⁵ der ve onun değişebilirliğini bu minvalde savunur. Bedeni oluşturan kan, balgam, sarı safra, kara safra vücutta dengeli olduğunda kişi sağlıklı, denge bozulduğunda kişi, hastalıklı olmaktadır. Örneğin, safranın bozukluğu kişinin sağlıklı düşünmesini engellemektedir.⁴⁶ Bedendeki balgamın soğukluk-sıcaklık dengesinin bozulmasıyla da humma hastalığı oluşmaktadır.⁴⁷ Ona göre nasıl ki, tabiatta bir denge ve uyum var, bu denge ve uyumun insanın doğasında ve davranışlarında da olması gerekmektedir. Câhız, bedende bulunan hılt'ların niceliğinden ziyade niteliğine odaklanmaktadır. Nitekim ona göre mutedil bir mizaç, niteliği yani kişinin belirgin mizacını oluşturacaktır. Bu nedenle kâinatta her bir cismin bir dengesi olduğunu ifade ederek, cisimlerde oluşan dengenin onun varlık anlamını oluşturduğunu düşünür:

*Denge bir nicelik değildir. Kalıbın yerli yerinde oturmasıdır yani niteliğidir. Düzgünlük yerin dümdüz olması değil yeryüzünde yaşayan her bir bireyin uzuvlarının yerli yerinde olmasıdır. İnsanın yaradılışının düzgünlüğü, güzelliklerinin denge noktasında olmasıdır. Mesela küçük ve sıska bir beden üzerinde kocaman bir kafa ve büyük bir yüzün olması uzuvlarda ölçsüzlüktür.*⁴⁸

Câhız, aynı şekilde nefsin mizacını bedenin mizacına uyumlu izahlarda bulunur. Ona göre nefis de duyumsama, hafıza, düşünme, vehmetme, şehvet gibi cüzlerden (ecza') ve karışımlardan (ahlât) oluşur.⁴⁹ Bu cüzlerin her biri nefsi harekete geçiren nefsin doğaları/eğilimleridir. Bunlar,

⁴⁴ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Ahlâk ve Eğitimi: Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Veciz Yayınları, 2019), 18.

⁴⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, nşr. Ali Bû Müllhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 77; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân, eş-Şârib ve'l-meşrûb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâr'ul-Cil, 1991), 263; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursan ve'l-urcan ve'l-umyan ve'l-huvlan*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-cil, 1990), 71-75, 82-85.

⁴⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 379-380.

⁴⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, 77

⁴⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 51.

⁴⁹ Ebû Osmân Amr b. el-Câhız, *fi'l ciddi ve'l hezl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1964), 270-271.

cimrilik, cömertlik, hasetlik, öfke gibi insanda beliren hâllerdir.⁵⁰ Câhız bu eğilimleri, hocası Nazzâm'ın (ö. 231/845) Kümûn teorisi ile insan tabiatını aynı düzlemde izah ederek, nefste bulunan her bir eğilimin aynı zamanda zıtlıklarıyla da ortaya çıktığını ifade eder. Nazzâm'a göre her şey karşıtıyla birlikte, iç içedir. Bir cisimde; ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, acılık gibi birçok cevher iç içedir ve niteliklerin her biri cevherdir. Doğada bulunan her bir varlık, ancak kendinde var olan tabiata göre hareket etmektedir.⁵¹ Yani nefste bulunan cimrilik-cömertlik, sabır-öfke, tevazu-kibir gibi birçok eğilim/doğa, ya yardımlaşma ya da çatışma hâlinde uygun fırsatta ortaya çıkacak eğilimlerdir.⁵² Câhız'a göre insanların nefsi gibi mizacı da birbirinden farklıdır. Buna göre bazıları cimriliğe eğilimliyken bazıları cömertliğe⁵³, bazıları korkaklık eğilimindeyken bazıları cesur,⁵⁴ bazıları işçiliğe, bazıları ticarete eğilimli özelliktedir. Bazıları sanata, hitabete daha yatkındır.⁵⁵ Bunlar Câhız'ın mizaç anlayışına göre insanda baskın gelen özelliklerdir. Bu mizaçlardan/huylardan iyi olanın kalıcılığı, kötü olanın bertaraf edilmesi insanın kudretinde olabilecek bir şeydir. Câhız tam da bu noktada mizacın değişmesine dair görüşler ileri sürer. Şöyle ki; nefste bulunan ve tabî eğilimi birinci doğa ya da ahlâk olarak ifade eder. Ona göre insanın birinci doğasını değiştirip yeni bir doğa/mizaç edinmesi zor, ancak mümkündür. Bunun için insanın sürekli bir çaba içerisinde olmasını ifade eder. Dolayısıyla ilk başta cimrilik doğasına sahip bir kişi bir çabanın neticesinde sonradan cömertlik ahlâkına sahip olabilir. Câhız edinilen bu yeni doğaya ikinci doğa/ahlâk demektedir. Yani ona göre ikinci doğa/ahlâk kişinin *tekrarlarla* elde ettiği alışkanlıklardır.⁵⁶

Câhız'ın bu paradigmasının nasıl işlevsel hâle gelebileceğini eserlerinden konuyla ilgili düşüncelerini derleyerek burada sistematize etmeye çalışacağız. Aşağıda bahsedeceğimiz kavramlardan anladığımız kadarıyla Câhız, insanın bu aşamaya gelmeden önce iki aşamadan geçtiğini ifade etmeye çalışmaktadır. İlk olarak, insanın bilgi aşamasında zihinsel bir süreç içerisinde geçtiğini ve bu süreci başarıyla atlattıktan sonra birinci doğasını değiştirerek ikinci doğayı elde edebileceğini söylemek mümkündür. Ancak bununla birlikte her şeyin bittiğini kabul etmeyen Câhız, insanın değişken doğasına güvenmediği için dışarıdan destek alması

⁵⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Cevâbât ve istihkâkû'l-imâme*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-cil, 2004), 35.

⁵¹ Ebü'l Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l İntisâr ve'r reddu 'alâ râvendiyel mühlid/el-intisar: Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018) 77-78, 82-83; Ebü'l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz, haz. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 2/65; Ebü'l Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 250; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Firâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 7/104; bk. Tuğba Günel, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 187.

⁵² Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Hucecû'n-nubuvve*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-cil, 1991), 3/238.

⁵³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/203

⁵⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Makâlâtü'l-osmaniyyeti er-Resâ'ilü'l-edebiyeye*, nşr. Ali Bû Melhim (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 157.

⁵⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/10-11.

⁵⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145; Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 97; Yunus Cengiz, "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlâk Edinmenin İmkânı Üzerine", *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 37.

yönünde tavsiyelerde bulunur. Bunu ikinci aşama olarak değerlendirdiğimizde Câhız, insanın din, eğitim, toplum içinde olma, siyasi otorite, gibi unsurların mizaca etki ettiğini düşünür ve bunlarla iç içe yaşamayı tavsiye eder. Bu kısımda eserlerinden derlediğimiz pasajlar neticesinde bu kavramları iki aşamada belli sıra dâhilinde ele almak isteriz.

2.1. Zihinsel Süreçte Mizacın Değişmesi:

Câhız'ın mizacın değişmesine dair insana yüklediği ilk aşamalardan birincisi olan zihinsel süreçlerle alakalı *havâtır*, *tekellüf* ve *telkin* kavramlarını bu başlıkta anlatmaya çalışacağız. Akabinde aklın bu aşamadaki işletim sistemi rolüne değinerek Câhız'a göre öneminden bahsedeceğiz. Câhız, anlama sürecinde duyum aşaması ile akli bilgi aşaması arasında oluşan bir ara aşamadan bahseder ki bunu da *havâtır* kavramı ile açıklar. Öncelikle bu kavram hakkında kısa bilgiler verdikten sonra Câhız'ın görüşlerinden devam edeceğiz. Genelde tasavvufçuların kullandığı bu kavramı kelâmcılar; *ilhâm*, *vesvese*, *tedebbür/tebdîr*, *teemmül*, *fikir*, *uyarıcı* gibi anlamlarda kullanmıştır.⁵⁷ Arapça “huttur” kelimesinden ortaya çıkan bu kavramı Mu'tezile âlimleri ve kelâmcılar çoğul olarak *havâtır* şeklinde kullanmaktadır.⁵⁸ Arap dilinin bir özelliği olarak bu kavramın çerçevesi farklı anlam kategorilerinde zenginleşse de genel itibarıyla sözlüklerde “içine doğmak, birden hatırlamak, aklına gelmek”⁵⁹ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı şekilde *havâtır*, “kişinin kalbinde daha önce olmayan bir şeyin, süratli ve gizli bir şekilde gelişmesi” veya “bir şeyin kalbe doğması, ilhâm olması”⁶⁰ olarak tarif etmek mümkündür.

Tasavvufçulardan farklı olarak kelâmcılar bu kavrama temkinli yaklaşarak “iç uyarıcı” diye adlandırdıkları *havâtır* “iyi ve kötü” diye nitelendirmiş, kavramı derinlemesine tahlil etme cihetine gitmişlerdir. Buna göre, insanın içine doğan bu iç uyarıcılar *Rahmânî* ve *şeytanî* şeklinde olabilmektedir. *Rahmânî* olan *havâtır* insanı, iyi bir işi yapmaya sevk etmekte ya da kötü bir işten insanı alıkoymaktadır. *Şeytânî* *havâtır* ise bunun tam tersine bir özellik taşımaktadır.⁶¹

Kâdî Abdülcebbar, bu kavramı *hâtır* kalpte bulunan zorunlu bir bilgi olarak görür ve bunun Allah tarafından yaratıldığını savunur. Böylece O, kullarını uyarak irade ve fiillerini etkilemek

⁵⁷ Abdülğaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2016), 33.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/523-526.

⁵⁹ Büşra Nur Hatipoğlu, “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 190. Daha fazla bilgi için bk. Büşra Nur Hatipoğlu, *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁶⁰ Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı”, 34.

⁶¹ Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1423/2002), 29; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1987), 31; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 100-102.

ister. Dolayısıyla hâtır, iç ses ve uyarı⁶² anlamında da kullanılmıştır. Kelâmcılarda havâtır kavramı yerine *tedbir/tedebür*,⁶³ kavramının kullanıldığına da rastlamaktayız.

Câhız ise bu kavramı “haber, hâtıra, tedirginlik, karmaşık his, duygu ve düşünceler”⁶⁴ gibi anlamlarda kullanır. Câhız’a göre zihin, bir tehlikenin varlığında havâtır vasıtasıyla korunmakta ve böylece zihnin her an uyarılmışlık hâlinde olmasıyla mizacın değişmesi mümkün olabilmektedir. Câhız’ın, havâtırla insanın tehlikeden korunma düşüncesini onun tabiat teorisinden de anlayabilmekteyiz. Ona göre Allah, âlem ve insanlara müdahalede bulunur ve bunu da tabiatlarına uygun şekilde gerçekleştirir.⁶⁵ Câhız’a göre, havâtır hem zihinde hem de kalpte oluşan bir süreçtir.⁶⁶ Yani kişiyi yapılacak bir eyleme teşvik edecek veya ondan sakındıracak his ve düşüncelerin zihinden ve kalpten geçmesi durumudur.⁶⁷ Gündelik hayatta zihin karşılaştığı durumlarda havâtır sayesinde uyarılır. Câhız’a göre zihnin, her an uyarılmışlık hâlinde kalabilmesi kişinin günlük çabasıyla olabilecek bir durumdur.⁶⁸ İnsanın anlama, algılama, yorumlama gibi kabiliyetlerinin olması onun bu çabayla iç içe olmasını gerektirmektedir. Aynı zamanda bu, kişide farkındalığın sürekli ve diri kalması yönünde önemli bir adım olarak düşünülebilir.

Bu anlamda Câhız’a göre havâtır ve davranış arasında özel bir bağlantının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre havâtır, kişinin daha önce tecrübe ettiği kötü hatıralarından yardım alarak bir daha aynı hataya düşmemesini öğreten bir süreçtir. Örneğin, öfke hâlinde kişi zarara uğradığı durumları üzerinden zaman geçse dahi unutmaz, ta ki benzer durumla karşılaştığı âna dek. Önceki öfke hâli hatırında canlanacak ve bu hatıra onu uyaran “iç ses” olarak benzer davranışa itmeyecektir. Dolayısıyla kişi öfkenin kendisine zarar verdiğini hatırlayıp zihninde öfke kontrolü yapıp mizacını değiştirecektir. Câhız, bu noktada sağlıklı bir düşüncenin,

⁶² Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmut Muhammed Kâsım (Mısır: y.y., ts.), 4/2, 88; ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/7, 16; Daha fazla bilgi için bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi-Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri-*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013).

⁶³ “Tedeübür” “ د ب / de-be-ra” kökünden türetilmiş bir kelime olup “Ön tarafın zıddı anlamında arka taraf, bir şeyin/işin önünü ve arkasını düşünmek” İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “de-be-ra”, 1/15; 4/268, “bir şeyin/işin arkası, işlerin sonunu düşünmek” Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâi Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “tedebbür”, 374 anlamlarına gelmektedir. Tedeübür aynı zamanda “bir işin sonucunu başından hesap etmek(düşünmek)” anlamına gelir. Bu kelimeyle aynı kökten gelen tedbir ise, tedeübürün sonucu olarak “gerekten önlemi almak” şeklinde ifade edilmektedir. İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/53, Kur'ân-ı Kerîm'de tedeübür, toplam 44 defa kullanılmıştır. Nitekim bu amaçla Kur'ân-ı Kerîm'de de insanları yapıp ettiklerinde düşünmeye davet edilirken *tedebbür/tebdîr* kelimesi kullanılır. Nejdî Karakaya, “Kur'an'da Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında” *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2016), 181; bk. Hilal Monis, *Düşünce Yapısının Değişiminde Tedeübür Ayetlerinin Kronolojik Olarak İncelenmesi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

⁶⁴ Câhız, *Hucecü'n-nubuvve*, 238.

⁶⁵ Meliha Bilge, “Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 530.

⁶⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1964), 1/141.

⁶⁷ Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 168.

⁶⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü't-Terbi' ve't-tedvîr*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâr'ul-cil, 1991), 104.

yani doğru karar vermenin olması için hatıraların dengeli olmasını ister.⁶⁹ Aksi takdirde az önceki örnekte benzer durumda yine öfke tekrar ederse bu hâl mizaçta kalıcı olacaktır. Bu gibi durumlarda hızlı ve doğru karar vermenin önemine dikkat çekerek havâtır kavramını; *tereddütlü, netlik kazanmamış his ve düşünceler anlamında da kullanır*.⁷⁰ “Havâtırın yanlışı ve doğrusu vardır, hızlıca akla geleni vardır yavaşça akıldan geçeni vardır, anlaşılır olanı vardır karmaşık olanı vardır”⁷¹ diyerek zihinde hatıraların çokluğuna dikkat çeker. Onun için önemli olan bu hatıraların içinden faydayı görüp onu almak, yeni bir davranış oluşturmak ve bunu mizaca uyarlamaktır. Peki, sadece iyi olan hatıralar mı fayda verir? Câhız’a göre zihinde yer edinmiş acı tecrübeler de kişinin bir anlamda yarar elde etmesini sağlar.⁷² Bir diğer ifadeyle kişinin olgun mizaca sahip olmasına ve aynı acıları bir daha yaşamamasına vesile olur. Câhız’a göre insan hayatını karmaşık duygulardan uzaklaştırabilen ve kolaylaştırıcı bir güç olan hâtır; zihni, yaşanmış veya yaşanması muhtemel tehlikeleri hatırlayarak/sezerek uyarmaktadır. Bu uyarılmayla kişi için istenmeyen davranışların önüne geçebilmek ve zihinsel dengeye kavuşmak mümkün olacaktır. Bunun için de Câhız’ın arzuladığı şey, tekrarların olması. Yani *tekrar ede ede* insanın yeni bir doğaya kavuşma çabasının olmasıdır.

Câhız, havâtırın eyleme dönüşmede zihindeki varlığını önemli gördüğü kadar bunun eyleme dönüştükten sonra da tabii olması gerektiğini arzulamakta ve bunu *tekellüf* kavramıyla açıklamaktadır. Tekellüf kelime olarak “zor gelen bir şeyi emretmek, meşakkatli bir işi yüklenmek ve alışkanlıklarının hilafına bir işi yüklenmek anlamlarına gelir.”⁷³ Bir diğer ifadeyle tekellüf, *yapmacıklık/tasannu’, zorlama ve anlaşılmaz olmadır*.⁷⁴ Tekellüf edilen iş, onu eyleyecek kimse için alışılmışın dışında olması ve güçlükle eyleme dönüşmesi ayrıca bir buyruğun (nefsle çatışma) neticesinde sürecin başlamış olması hâlidir.⁷⁵

Câhız’a göre hatıralardan edinilecek eylemin ortaya çıkmasında kişinin nefsi zorluk çıkarmaktadır. Bir nevî, nefis ile eylem zihinde çatışma yaşamaktadır. Dolayısıyla mizacın değişmesi hususunda nefsin kontrolünün zor olduğunu dile getirmekte ve bunu tekellüf ile açıklamaktadır. Onun düşüncesinde, nefsin durumuna göre insanın tekellüfe girmesi iki şekildedir. Birincisi yapmacıklık, ikincisi zorlanmışlık. Câhız, eylemin tekellüf ile değil de doğallıkla yapılmasını ve bunun sürekliliğini arzulamaktadır. Örneğin, *cimri bir kimsenin iyilikte bulunması tekellüf hâlini ifade ederken; cömert birisinin iyilikte bulunması hâli, doğallığı ifade eder*. Cimri kişi, verirken zorlanmaktadır; bu da onun yapmacıklığını, yani tekellüfe girdiğini gösterir. Cömert kişi verirken bu, kendinde doğal bir durum olduğu için onun tabii mizaçta olduğunu gösterir.⁷⁶ Ona göre, cimri kişinin cömertlik mizacını elde etmesi, ancak iyilik ede ede ulaşabileceği bir durumdur ki bu eylem, bir süre sonra o kişide doğallıkla sâdir olacaktır. Câhız

⁶⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü’l-Mes’âil ve’l-cevâbât fi’l-ma’rife*, nşr. Ali Bû Melhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 2004), 116.

⁷⁰ Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, 3/379-380, Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi*. 108; Cengiz, “Câhız’ın Mizaç Düşüncesi”, 35-45.

⁷¹ Câhız, *Kitâbü’t-Terbi’ ve’t-tedvîr*. 105.

⁷² Câhız, *Hucecü’n-nubuvve*, 237-238.

⁷³ bk. Cengiz, “Câhız’ın Mizaç Düşüncesi”, 48;

⁷⁴ bk. Karuko, *el-Câhız ve Belâgat*, 295.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “hatır”, 12/141.

⁷⁶ Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, 1/127.

tekellûf hâlini *tereddütlü (havâtır) hâl* ile de ilişkilendirmektedir. Şöyle ki; cimri kişi vermeden önce zihninde malının eksileceği korkusunu hatırlar (*havâtır*) bu yüzden o, verip vermekte tereddütlü bir hâl yaşadığı, yani tekellüfe girdiği için cimridir. Oysa cömert kişi, tereddütsüz doğallığıyla verdiği için cömerttir.⁷⁷

Câhız, cömert ve cimri kişiyi “verirken” çok iyi gözlemlemektedir. Her ikisinin verme aşamasındaki hâllerini de hiç çekinmeden yüzlerine vurmaktadır. Bunun için de Câhız “sözlerim acıdır, ama akabinde ebedi bir tatlılık vardır”⁷⁸ der. Bir eserinde ise gözlemlediği muhatabına yazmış olduğu bir pasajda şöyle der:

“Senin ahlâkını, hâl ve hareketlerini gözlemledim. Gördüğüm kadarıyla sen verdikçe veriyorsun, sana teşekkür etmeyene bile daha fazla veriyorsun. Tecrübelerim bana gösteriyor ki bunlar senden tekellüfle değil, doğal olarak zuhûr etmektedir.”⁷⁹

Câhız'ın kişide meydana gelen tekellûf hâllerini gözlem gücüyle ortaya çıkardığını cimrilere dair yazmış olduğu *Kitabü'l-Buhalâ* eserindeki tiplene örneklerinden de anlamak mümkündür. Nitekim Câhız'ın bu eserindeki maksadı cimriliğin zararlarını vurgulamak böylece cimri mizaçlı insanları ve beraberinde toplumun genelini eğitmektir.⁸⁰ Bunu yaparken de okuyucusunun mizacını ihmal etmemektedir. Bu yüzden eserlerinin çoğunda, okuyucunun ilgisini canlı tutmak, sıkılmasını engellemek ve esere devamlılığını sağlamak için uzun hikâyelerinin arasına çeşitli fıkralar serpiştirir. Yazılarında hem eğlendiren (*mizâh*) hem düşündürten, savunduğu ilkelere mantıkî deliller getiren bir tarzı vardır. Bu tarzıyla bile doğrudan veya dolaylı yoldan okuyucularının mizacına tesir ederek *mizâh*ın dengeleyici bir unsur olduğunu düşünür ve insanlarla sözlü ya da yazılı iletişimde *mizâh*ın rahatlatıcı, yatıştırıcı yönüne dikkat çeker.⁸¹

Câhız'a göre kişinin mizacının değişmesine dair zihinde bir yol daha vardır ki bunu cimri kişiye tavsiye etmiş olduğu *telkin* yönteminden anlamaktayız. Cimri kişi, tereddütlü hâlden kurtulma yolunda kendisine vereceği başarılı bir telkinle cömertlik erdemine sahip olabilir.⁸² Onun, burada telkine işaret ediyor olması mizacın değişmesi noktasında bir diğer önemli husus olarak bize yol göstermiştir. Zîra telkin yöntemini davranışların ortaya çıkmasında zihinde konumlandırılması gereken bir detay olarak düşünmekteyiz. Bu telkin yöntemi doğru bir şekilde tüm kötü huylar üzerinde uygulandığı takdirde kişiyi ahlâkî erdeme ulaştıramayacağına dair hiçbir şüphemiz yoktur. Maksadımızı daha iyi anlatmak için telkin kavramına kısaca değinmek isteriz.

Telkin, sözlükte “bir şeyi hatırlatmak (anımsatmak), bir inancı, duygu ve düşünceyi aşlamak”⁸³ anlamlarında kullanılır. Daha çok fıkıh terimi olarak kullanılan bu kavramın eski bir tarihi de

⁷⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/128, Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 49.

⁷⁸ Zehra Güney Gökdemir, *Cimriler-Câhız* (İstanbul: Şule yayınları, 2018), 184.

⁷⁹ Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 94. Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 48.

⁸⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitabü'l Buhalâ*, thk. Tâhâ el-Hâricî (Kâhire: y.y., 1981), 1; daha fazla bilgi için bk. Fâtıma Betül Hoşgör, *el-Câhız'ın Eserleri ve el-Buhalâ' Adlı Kitabındaki Tıp Tahlilleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); bk. Güney Gökdemir, *Cimriler-Câhız*, 2018.

⁸¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/88.

⁸² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/128.

⁸³ Hacı Mehmet Günay, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2011), 40/404-406.

vardır. Eski Mısırlılarda ve doğuda telkinle tedavi yöntemleri uygulanırdı. Bu yöntemle ruhların tedavi olduğuna inanılırdı. Dualar, tılsımlar, müessir sözler, muska gibi usullerle ruhları tedavi ederlerdi. İnsanlar, kendisini kötü ruhlardan, şeytandan, kötülüklerden korumak için böyle bir uygulama yapma gereğini duymuşlardır.⁸⁴ Bugün bile günümüzde bunlara ek olarak değişik versiyonlarının gelenek hâlinde devam ettiğini müşâhade etmekteyiz.

Esas olarak bizim burada telkinle vermek istediğimiz husus bu geleneğin çok uzağında kalmaktadır. Biz, Câhız'ın yeni bir doğa/mizaç elde etmek veya var olan kötü mizacın değişmesi hususunda zihinsel süreçlerde meydana gelen havâtır, tekellüf hâllerine ek olarak telkin hususunu konumlandırma gayesindeyiz. Câhız'ın eserlerinde diğerlerinde olduğu gibi telkine dair özel bir başlık açtığı veya pasajlar yazdığı söylenemez. Fakat ona göre, mizacın değişmesinde yukarıda da bahsettiğimiz gibi işaret ettiği bir şey var ki o da yeni bir mizaç elde etmek için “tekrarlara” dikkat çekmesidir. Bunu da nerden anlıyoruz? Tekrarlardan kasıt olarak, mizacın değişmesi için kişinin zihinsel süreçte kendi kendine sürekli telkinler vermesi gerektiği fikrinden anlamaktayız. Zîra tekrar ile telkini ilişkilendirerek bu telkin verme işini iç eğitime benzetmektedir.⁸⁵ İç eğitimle kişinin kendi kendini tedavi etmesi gerektiğini vurgulayarak yeni bir doğa/mizaç oluşana kadar bunun zihinde tekrar edilmesini ifade etmektedir. Ona göre, istenilen mizaç oluştuktan sonra artık tekrara ihtiyaç kalmayacak ve bu, onun tabî huyu olarak kendinde yerleşik hâle gelecektir.⁸⁶

Telkin verme işi, dışarıdan bir başkası tarafından yapılabileceği gibi aynı zamanda kişinin kendi kendine zihninde yapabileceği bir nevî terapi durumudur. Telkinde amaç olarak, kişinin yanlış görülen, istenilmeyen düşünce ve davranışları değiştirilmeye veya daha uygun bir tarafa yönlendirilmeye çalışılır.⁸⁷ Anladığımız kadarıyla Câhız, bahsettiği iç eğitim yöntemiyle kimseden destek almadan kişinin tek başına yapabilme kabiliyetini vurgulamak istemektedir. Şüphesiz insanın günlük hayatta karşılaşılabileceği iyi ve kötü durumlar olabilmektedir. Böylece iyi olanın kalıcılığı, kötü olanın uzaklaştırılması için kişinin sürekli dimağına telkin vermesi gerektiğini anlayabilmekteyiz.

Telkinin amaca ulaşabilmesi için kişi, olumsuz duygu ve düşüncelerden kaçınmalıdır. Menfî davranışın, müspet davranışa dönüşebilmesi için kişinin telkinleri bilinçli olarak yapması gerekir.⁸⁸ Kişinin kendi kendine içinden konuşması gibi sürekli beynine kötü olan her durumdan kaçınma ve iyi olanı mizacında kalıcı hâle getirme ödevini vermesi gerekir. Kötü davranışın kötü olduğuna dair kişi, sürekli kendince ikaz hâlinde olursa ancak, o kötü davranışı yapmaktan kaçınacaktır. Aynı şey iyi davranış için de geçerlidir. İyi olanın devamı için de dimağın telkinle beslenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu eğitimi idrak etmiş her akli başında insan, bu yöntemle, bireysel anlamda kendi kendine yeni bir ahlâk/mizaç oluşturabileceği gibi içinde

⁸⁴ Süheyl Ünver, “Telkinle Tedavi, *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, 4/15 (1940), 125-126.

⁸⁵ Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 49; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 126-128. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/97.

⁸⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145; Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 97.

⁸⁷ Sümevra Güzel, *Telkin ve Terapide Duanın Önemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 5.

⁸⁸ Daha fazla bilgi için bk. Emile Coue, *İlkeleri ve Uygulamalarıyla Kendi Kendine Telkin*, çev. M. Reşat Güner (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2004); Paul C. Jagot, *Kendi Kendine Telkin ve İpnöz*, çev. Gönül Us (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1973).

yaşadığı toplum da bu ahlâktan nasibini alacaktır. Bunun değişik örneklerini, yaşamımızda görmek mümkündür. Özellikle bireysel anlamda iç eğitimle başlayan bir çabanın yanında dışardan alınan eğitimlerle, olumsuz mizaçların değişebileceğini çevremizde görebilmekteyiz.

Son olarak, zihinsel süreçte mizacın değişmesine yönelik yukarıda bahsettiğimiz hususların meydana gelmesinde Câhız'ın en önemli unsur ve işletim sistemi olarak gördüğü olmazsa olmaz yöntemi akıldan bahsetmek gerekir. Nitekim akıl olmadan insandan, mizacından bahsetmek mümkün değildir. İnsanın yeryüzü serüvenindeki en temel unsuru aklı olduğuna göre hâliyle yaşam sahnesinde otokontrolünü sağlayacak olan da yine akıldır. Sayısız kabiliyetlerle donatılmış, otonom özelliğine ehil bir güç olarak insan, akletme yeteneği sayesinde içgüdülerini/duygularını kontrol edebilmekte, çevresine uyum sağlamakta ve diğer varlıklardan farklı olarak hem çevresini hem kendini değiştirebilmekte, yenilikler yaratabilmektedir.⁸⁹ Zîra Yaratıcı tarafından insanın varlığına özgü işlenmiş yaratılış kodları vardır.⁹⁰ Dolayısıyla insan, bu kodların işlevselliğiyle kendinde farkettiği kötü yanlarını iyileştirme kudretine sahip olabilmekte⁹¹ bu sayede varlık formunu dinamik hâle getirebilmektedir.

Aklın tek başına hareket etmediği yanına kalbin dinamik atışlarını alarak bir işletim sistemi oluşturduğunu bilgi ile duygu ilişkisinden de anlamaktayız. Nitekim Arap dilcileri akıl ve kalbi bu bağlamda eş anlamlı olarak tanımlamışlardır.⁹² Akıl ve kalp aracılığıyla düşünme eyleminin amacı, insanın kâinatta bulunan her bir varlığın varlık anlamını bulması ve akledilebilir bir düzende onu yaşamasıdır.⁹³ Varlıklara dair anlam arayışını hayvan ve insan davranışları üzerinden tespit etmeye çalışan Câhız, hayvanlardan farklı olarak insanın akletme yetisini her fırsatta referans gösterir. O, eserlerinde aklın önemine sık sık vurgu yaparak yeryüzünde iyi ve kötüyü ayırt etmede aklın sağlıklı ve sürekli işletilmesi gerektiğine dikkat çeker.⁹⁴ Ona göre sürekli faal olan ve doğru işletilen akıl, mizacın dengelenmesinde büyük rol oynamaktadır. Davranışların kontrol mekanizması olan aklın, duylardan daha etkili bir iç görmeyi sağladığını ve gözün gördüğüne değil, aklın gördüğüne meyledilmesini salık verir.⁹⁵ Çünkü ona göre akıl, duylardan daha üst mertebede bir delildir. Dış görmedeki nesnelere ve duyları kontrol eden bir iç görmedir.⁹⁶ Aklın âdeta bir hakem görevi üstlendiğini var sayan Câhız, bir işe başlamadan önce veya bir şeyin iyi mi, kötü mü olduğuna karar vermeden önce akla müracaat edildiğini ifade eder. Onun düşüncesine göre aklın direktifleriyle hareket etmek, o eylemi gerçekleştirmeye önemli bir adım atmaktır. Eylemden önce aklın işlevi, hayır ve şerrin ayrımında çok önemli yardımcı bir unsur olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla müspet davranışın onaylanması, menfi olanın men'edilmesi hususunda aklın sesine kulak vermek ve bunu meleke hâline getirip mizaca yerleştirmek onun yardımıyla olabilecek bir realiteyi kabul

⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 60.

⁹⁰ Günal, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi*, 326.

⁹¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/97.

⁹² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: y.y., ts.), "akıl", 1/687; a.mlf., "kalp", 11/458-459.

⁹³ İbrahim Kalın, *Perde ve Mânâ - Akıl Üzerine Bir Tahlil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 70.

⁹⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 43.

⁹⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/207.

⁹⁶ Yasemin Holoğlu, *Câhız'da Tabiat Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 51.

etmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda aklın doğru bir şekilde işletilmesini, sağlıklı mizacın oluşumuna katkı sağlayan temel faktör olarak görmek mümkündür.

2.2. Dışarıdan Takviye Alarak Mizacın Değişmesi

Câhız yukarıda saydığımız zihinsel süreçlerde mizacın tahavvülünü yeterli görmez, ona göre tahavvül gerçekleşse bile kalıcılığı sağlam olmaz. Bunun için mutlaka dışarıdan destek alınmasını tavsiye ederek kişinin meşgul olduğu/olacağı işin mizacına etkisine dikkat çeker. Özellikle din, eğitim, toplum ve siyasi erki değişim ve dönüşümde önemli unsurlar olarak görür. Bu kısımda, öncelikle dinin mizaca etkisindeki rolünden başlamak isteriz.

Din, nefsin arzularına karşı, koruyucu bir kalkan görevindedir. Aynı zamanda ahlâkî yozlaşmaların önüne geçen emir ve yasakları içerdiğinden dolayı hem bireyi hem de toplumu inşa eden manevi güçtür. İnsan, mensup olduğu dinin bu emir ve yasaklarına karşı iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebildiği gibi iyi olmayan huylarını düzeltme eyleminde de bulunabilir. Câhız, bu bağlamda kişinin dinin emir ve yasaklarına itaatkâr olmasıyla nefsin karşı konulamaz isteklerini durdurarak dengenin sağlanmasında dinin, akla destek olacağını ifade eder.⁹⁷ Nitekim bazen akıl şehvetin emrine girebilmektedir. Aklın bu zaafiyetine karşı koymak ve akli nefis karşısında güçlendirmek için dışarıdan bir uyarıcının olması (haberci) gerekir. Câhız'a göre peygamberlerin vazifesi dışarıdan akli destekleyen, onu güçlendiren yardımcı bir etkidir.⁹⁸

Vahyin amaçlarından ilki, emir ve yasaklar sayesinde insanın davranışlarını dengeli bir hâle getirmesi; diğeri ise yaşamı boyunca insanın bu emir ve yasaklara karşı itaatkâr bir eğilim içerisinde olmasına yöneliktir.⁹⁹ Câhız'ın düşüncesinde vahiy, insanlara dünyalık hazlara karşı ahiretteki hazları hatırlatan ve arzulara karşı ötede oluşacak cezayla korkutan bir unsurdur. Böylelikle dinin, akıl gibi benzer bir işleve sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla mizacın dengelenmesinde dini müeyyidenin önemine dikkat çeker. Şehvetin dengelenmesi açısından akıl ve din arasındaki ortaklaşa ilişkiye vurgu yaparak aklın zaafiyetine karşı dinin onu güçlendiren ona yardımcı olan dışarıdan bir etken olduğunu belirtir.¹⁰⁰

Dinin değiştirici ve dönüştürücü etkisi mizacın değişmesine katkı sağlayan yadsınamaz bir gerçektir. Tarihi boyunca rolüne baktığımızda insanları delaletten kurtarıp hidayete kavuşturduğu sayısız örnekleri mevcuttur. Ancak daha önce de dikkat çektiğimiz gibi insanın çabası olmadan hedeflenen bir sonuca varılamaz. Câhız'ın düşüncesine göre huyların değişebilmesi için kişinin yoğun bir çaba ve alıştırmaya gayretine girmesi gerektiğinden daha önce bahsetmiştik. Bu açıdan düşünüldüğünde gerçekten de kimi insan, hiç kimseden destek almadan kendi içinde bir motivasyon oluşturarak olumsuz yanlarını törpüleme kabiliyetine sahip olabilmektedir. Kimi ise, aksine bir desteğe ihtiyaç duyarak -bu ebeveyni de olabilir, çevresinde kendine yakın gördüğü insanlar da olabilir- kendinde bir onarma meydana getirebilmektedir. Oysa cahil kişiler, bunun imkânsız olduğunu düşünerek çaba ve alıştırmayı bırakır, tembelliğe ve kötülüğe dâçar olurlar. Bu sebeple ki Allah bu kullar için terbiyeci olarak peygamberler

⁹⁷ Câhız, *el-Cevâbât ve istihkâkû'l-imâme*, 301.

⁹⁸ Câhız, *Hucecû'n-nubuvve*, 239.

⁹⁹ Câhız, *İstihkâkû'l-imâme*, 301.

¹⁰⁰ Câhız, *İstihkâkû'l-imâme*, 301. Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 234.

göndermiştir.¹⁰¹ Onların gönderildikleri topluma örnekliliği ve yol göstericiliği ile insanların doğru yoldan sapma gibi bir durumu söz konusu olmaz. Dolayısıyla hem bireyde hem de toplumda ahlâkî olarak bozulmaların yaşanmaması dinin nihai hedeflerindedir.

Bu yüzdendir ki Câhız, insanın hem *dini eğitimle* hem de *normal eğitimle* sürekli meşgul olması gerektiğini vurgulamaktadır. Eğitim verme işinin de küçük yaşlardan itibaren başlatılması gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde çok geç kalındığında “Eğer dalları düzeltirsen düzelir. Fakat odunu düzeltmek istersen düzelmez”¹⁰² şeklinde *telafisi güç bir* tehlikeye işaret etmektedir. Bunu ‘ağaç yaşken eğilir’ atasözüne de uyarlayabiliriz.¹⁰³

Ona göre sürekli eğitimle iç içe olmak insanın temyiz gücüne katkı sunmaktadır. Çünkü iyiyi kötüden; doğruyu yanlıştan ayırmak ve bunu doğru bir şekilde yapmak ancak eğitimli kişilerin işidir.¹⁰⁴ Bununla birlikte eğitim hususunda ayrıca sanatın etkisine dikkat çeken Câhız’a göre yazma ve konuşma arzusu/sanati, insanı rahatlatan, duyguları dışa vuran ve böylece mizacı sakinleştiren bir eylemdir. Kişinin müzikle, şiir ve edebiyatla uğraşması, bu yönde eğitim alması sakin bir kişiliğe sahip olmaya vesiledir. Sesin duyguları harekete geçiren bir etkisinin olduğunu ve insanların bir melodi veya bir tını duydukları zaman bile ister istemez duygulanabildiğini izah etmektedir.¹⁰⁵ Nitekim çevremizde sanatla iç içe olan insanların sakin mizaçlı, pozitif düşünceli olduklarına rastlarız. Sanatın ahlâka olumlu yansımalarını çok zor olmadan fark ederiz. Sanat, insanın nobran yanlarını iyileştirmede bir vesiledir. Çeşitli sanatsal aktivitelerle uğraşmak ve bunu alışkanlık hâline getirmek insan için bir nevî tedavi yöntemidir.¹⁰⁶

Câhız, mizaca olumsuz etkisi olarak gördüğü inzivaya çekilmiş yalnız bir hayatın, yanlış olduğunu düşünerek mizacın değişmesi noktasında insanın *toplum* içerisinde aktif rollerde yer alması gerekliliğinden bahseder.¹⁰⁷ Toplumuyla bağlarını koparmış, kendine yabancılaşmış insanların mizacında bozulmaların oluşabileceğine vurgu yapar. Dolayısıyla bu noktada nefsin tezkiyesi için uzlete çekilen mutasavvıfları iki açıdan eleştirmektedir. İlki, ona göre insan, ne kadar çok toplum içinde olursa toplumun nazarından düşmemek için nefsinin isteklerine o kadar çok karşı koyacak ve bu şekilde bir alışkanlık onu erdemli insan hâline getirecektir.¹⁰⁸ Önemli olan bunu, zor olan yerde yapmaktır. Nefsin iştahını kabartan sosyal ortamda nefsi terbiye etmek elde edilen davranışı daha değerli kılacaktır. İkincisi, toplumdan uzaklaşarak nefsin terbiye etmek isteyen insanların bu davranışını bir çeşit bencillik olarak değerlendirir.¹⁰⁹ İnsan faydayı sadece kendi için değil, toplum için de gözetmeli. Ona göre olumlu mizaç, toplumu

¹⁰¹ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı alâî*. çev. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 1/20-22.

¹⁰² Ebû Câhız Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 3/83.

¹⁰³ Emine Bayır, *Câhız'ın Mizaçla İlgili Düşüncelerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 103.

¹⁰⁴ Muammer İpek, *el-Câhız'ın Risâlet'ül Muallimin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 23-28.

¹⁰⁵ Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 259-265.

¹⁰⁶ Efraim Bayır, *9 ve 10. Sınıflara Ahlâk Eğitimi Vermede Görsel Sanatların Etkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37.

¹⁰⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/97.

¹⁰⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/126-128.

¹⁰⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/101.

dönüştürebileceği gibi birtakım toplumsal normlar da insanın olumsuz mizacının değişmesine vesile olacaktır.

Câhız bununla birlikte toplumda *siyasi erki*, mizacı etkileyen bir unsur olarak görmektedir. Siyasi otoritenin olması hem kişinin hem de o toplumun kötülüğe eğilim göstermede engelleyici güç olduğunu belirtir. Neticede bir eylemin yarardan dolayı ortaya çıktığını, yarar ve zararı gözetmede başıboş kalmaması için insanın bir yöneticiye ihtiyaç duyma doğasının varlığından bahseder.¹¹⁰ İnsan doğası, kendine yararı sürdürmede toplum içinde yaşamak zorundadır. Câhız'a göre bu, insanın cevherinde bulunan değişmeyen, daima sabit kalan bir fitrattır.¹¹¹ Ayrıca insanın doğası, kötülüğe meyletmeye müsait bir yapıda olduğu için akıl, kötülüğü tek başına engelleyemez. Bunun yanında korkutucu bir güce ihtiyaç vardır ki o da siyasi otoritedir. Bu otoritenin koymuş olduğu yasaklar ve cezalar insanı herhangi bir kötülüğe meyletmekten alıkoyar. Aynı şekilde, fenalık ve çirkinlik yapan insanları düzeltmek ve yola getirmek amacıyla bu kişilerin toplumdaki uzaklaştırılmasını vacip görür. Dolayısıyla siyasi otoritenin alacağı tedbir ve uygulayacağı yöntemler o toplum mizacının dengede kalmasını sağlayacaktır.

Sonuç

İnsan, yaratılış itibarıyla varlığını devam ettirebilmek için yeryüzünde hep bir çabanın öznesi olmuştur. Bununla birlikte insanın kendisini ve çevresini anlama, anlamlandırma çabası onu etrafındaki her şeyi keşfetme merakına sürüklemiştir. Yüce Allah'ın kullarına bahşettiği birtakım yapısal özellikler sayesinde insan, hem kendini hem de çevresini değiştirme ve dönüştürme kudretine sahip olmuştur. Bu durum, insanlık tarihinden itibaren onu, yapısal özelliklerini araştırmalara sevk etmiştir. Bu araştırmalardan biri olan mizaç, insanın eylemlerini harekete geçiren âdeta otonom etkisinde bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk tartışıldığı dönemden bugüne kadar çeşitli alanlarda ve açılardan ele alınan mizaç konusu, her dönemde güncelliğini koruyan/koruyacak bir özelliكتedir. Mizaç, gerek teorik, gerekse pratik olarak ele alınmaya müsait bir konu olması nedeniyle ontolojik olarak insanın nirengi noktasını oluşturmaktadır. Mizacın vücuttaki (kan, balgam, sarı safra, kara safra) dört sıvı özelliğinden dolayı değişip değişmemesi hakkındaki fikirler ise tıp alanından psikoloji alanına kadar insanın konu olduğu her alanda günümüze değin tartışılmıştır. Bu makalede ortaya çıkarmayı istediğimiz amaçlarımızdan biri de mizacın değişmez olduğunu kabullenen ve bunun için hiçbir çaba göstermeyen bir anlayışa ufuk açmaktır, tartıştığımız konunun nihayetinde bunun amacına ulaştığını düşünmekteyiz. Nitekim kâinatta olduğu gibi insanın yaşam alanında da sürekli bir devinim söz konusudur. İnsan doğası da bu devinim hâle intibakı açısından yaratılmıştır. Bu basit denklemde bile düşünüldüğünde insanın gelişimsel yapısında statik bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Onun düşünce yapısı dahi hep aynı kalmamaktayken mizacının değişmezliğini iddia etmek ne kadar doğru olabilir? Öyle ki, halk arasında sıklıkla duyulagelen - insan/huy değişmez- kanısıyla insanı kendi hâline bırakmak, mizacın tahavvül özelliğini hiçe saymak demektir. Böylesi yanlış düşünceye sahip olan insanların kendine yabancılaşması, kötü huylarını değiştirme ihtimali varken bunu ihmal etmesi, dünya ve ahiret saadetini kendine mahrum bırakması anlamına gelmektedir. Kaldı ki, fizyolojik, biyolojik ve psikolojik olarak

¹¹⁰ Câhız, *Kitâbu'n-Nisâ*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: y.y., 1991), 99.

¹¹¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/43.

sürekli bir değişim sürecinde olan insanın mizacının da değişebileceğini düşünmek zor olmasa gerek.

İslâm ilim dünyasında döneminin psikolog ve sosyoloğu olarak addedilen Câhız'ın mizaca dair fikirleri tam da bu noktada önem kazanmaktadır. O, her ne kadar bu görüşlerini sistemli bir şekilde ele almamış olsa da deneyci ve gözlemci özelliğiyle mizacın nasıl değişebileceğini eserlerinde önümüze sunmuştur. Çalışmamızda onun bu düşüncelerini belli bir düzen dâhilinde iki aşamada değerlendirdik. İlk aşamada Câhız, hoş gitmeyen, istenmeyen mizacın değişebilmesi için zihnin havâtır, tekellüf, telkin ile birlikte faal olması görüşündedir. İkinci aşamada ise din, eğitim, sosyal ortam ve siyasi otoritenin rollerine değinerek bunlardan takviye olarak mizacın değişebileceğini savunmuştur. Bu aşamaların neticesinde “mizaç değişmez”, “değişmesi zor/imkânsız” gibi kabullerin yerine mizacın değişmesinin mümkünlüğü ve pratik değeri ortaya çıkarılmıştır.

Câhız'ın görüşlerinden tespit ettiğimiz yukarıdaki yöntemler günümüzde uygulanması kolay, popüler bir tarz oluşturabilecek niteliklere sahiptir. İçinde bulunduğumuz dijital çağın, insanları sanal bir âleme mahkûm ettiği ve bununla birlikte ahlâkî bozulmaların artış gösterdiği aşikârdır. Bu sorunlarla baş edebilmesi için insanın mizacını koruyabilmesi veyahut maddi-manevi herhangi bir desteğe ihtiyaç duymadan kendi kendine mizacını tedavi edebilmesi Câhız'ın düşünceleriyle kolay görünmektedir. İnsanın, ideal bir ahlâkta kalabilmesi, yaşamını dünya ve ahiret saadeti için oluşturabilmesinde mizacın önemli bir rol oynadığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu nedenle insanı konu edinen psikoloji, sosyoloji, ahlâk gibi ilimlerde olduğu gibi Kelâm ilminde de insana dair hususlar tartışılırken mizacın ihmal edilmemesi, güncel tutulması gereklilik arz etmektedir. Aynı şekilde insanda değişim ve dönüşümde bir potansiyel olarak var olan mizacın bu yönüyle tebdil-i ahlâk açısından alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aksu, İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Angkasa Refika. *Galenos, Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî' de Psikoloji-Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arı, Ahmet. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. 6 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 29-56.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhi. *el-Fark beyne'l Frâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1423/2002.
- Bayır, Efraim. 9 ve 10. *Sınıflara Ahlâk Eğitimi Vermede Görsel Sanatların Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayır, Emine. *Câhız'ın Mizaçla İlgili Düşüncelerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bhikha, Rashid. "Tıbb and The Concept of Temperament." *Journal of Natural Medicine* 22 (2005), 1-5.
- Bilge, Meliha. "Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 522-548.
- Binkert, Dörthe. *Melankoli Kadındır*. çev. İlnur İgan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Bulut, Nurgül. *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizaç Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *fi'l ciddi ve'l hezl*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Ahlâk ve Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Veciz Yayınları, 2019.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. nşr. Abdüsselâm Hârûn. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Cevâbât ve istihkâkü'l-imâme*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Me'âş ve'l-me'âd*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *eş-Şârib ve'l-meşrûb*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâr'ul-cîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Hucecü'n-nubuvve*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'n-Nisâ*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3 Cilt. Beyrut: 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l Buhalâ*. thk. Tâhâ el-Hâricî. Kâhire: y.y., 1981.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Bursan ve'l-urcan ve'l-umyan ve'l-huvlan*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm M. Harun. Mısır: Mektebetü ve matbaatu Mustafa el-Bânî, 1384/1965.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Kiyân*. nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*. nşr. Ali Bû Melhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü't-Terbi' ve't-tedvîr*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâr'ulcîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitmânü's-sır ve hifzi'l-lisân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Makâlâtü'l-osmâniyyeti er-Resâ'ilu'l-edebîyye*. nşr. Ali Bû Melhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Cengiz, Yunus. "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlâk Edinmenin İmkânı Üzerine". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cibr, Cemil. Beyrut: *el-Câhız fî hâyetihî ve edebîhî ve fikrihî*. b.y.: Dâru'l-Kitâb, 1974.
- Coue, Emile. *İlkeleri ve Uygulamalarıyla Kendi Kendine Telkin*. çev. M. Reşat Güner. İzmir: Ege Meta Yayınları, 2004.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lügati*. 3 Cilt. İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası, 1955.
- Çeliker, Emre. "Galen'de Ahlâkın Değişmesinin İmkânı", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 859-879.
- Demir, Osman. *Kādî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi-Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*-. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demirkol, Murat. *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

- Durakoğlu, Abdullah. "Gazâli'de Ahlâk Eğitimi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/2 (Kasım 2014), 211-226.
- Dursun, Yıldız Hakkı - Seyithanoğlu, Kenan. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: y.y., 1986.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Eliaçık, Muhittin. "Sihhat-u Maraz'da Ahlât-ı Erbaa'nın İşlenişi". *Mukaddime* 1/1 (2010), 125-141.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Ahlât." *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 2/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i Felsefe*. İstanbul: y.y., 1341.
- Eş'arî, Ebü'l Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr. *Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l Musallî: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Galen. "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul". *Galen: Psychological Writings*. çev. P. Singer. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Galen. *Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-'arab, 1981.
- Galen. *Kitâbu câlînûs fi'l-ustukussât 'alâ re'yi ubokrât*. nşr. Muhammed Selim Sâlim. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1986.
- Galen. *Kitâbü'l-Ahlâk*. nşr. Paul Kraus. 5 Cilt. Kâhire: Külliyyetü'l-âdâb bi'l-câmi'âti'l-Mısriyye, 1937.
- Gökdemir, Zehra Güney. *Cimriler-Câhız*. İstanbul: Şule yayınları, 2018.
- Günel, Tuğba. *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Günay, Hacı Mehmet. "Telkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/2011. İstanbul: TDV yayınları,
- Güzel, Sümeyra. *Telkin ve Terapide Duanın Önemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hatipoğlu, Büşra Nur. "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 187-216.
- Hatipoğlu, Büşra Nur. *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hayyât, Ebü'l Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l İntisâr ve'r reddu 'alâ râvendiyel mülhîd/el-intisar: Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Holoğlu, Yasemin. *Câhız'da Tabiat Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Hoşgör, Fâtıma Betül. *el-Câhız'ın Eserleri ve el-Buhalâ' Adlı Kitabındaki Tıp Tahlilleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maqâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî. nşr.* Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân*. Beyrut: y.y., 1970.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. 11 Cilt. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. 15 Cilt. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: y.y., 1956.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'arab*. 18 Cilt. nşr. Emin Muhammed Abdulvahhab. Beyrut: y.y., 1994.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Hay b. yakzân*. nşr. Ahmed Emin. Kâhire: y.y., 1952.
- İbn Sînâ. *el-Kânun fi't-tıb*. çev. Esin Kâhya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1995.
- İpek, Muammer. *el-Câhız'ın Risâlet'ül Muallimin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Jagot, Paul C. *Kendi Kendine Telkin ve İpnoz*. çev. Gönül Us. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1973.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât. *el-muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 4 Cilt. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır: y.y., ts.
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mânâ-Akil Üzerine Bir Tahlil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Karakaya, Nejdet. "Kur'an'da Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (Haziran 2016), 171-188.
- Karuko, Semira. *el-Câhız ve Belâgat*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı alâî*. çev. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kızıleniş Gülistan - Aykıt Asiye. "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı". *Eskiyeni* 41 (Eylül 2020), 515-540.
- Koyuncu, Zeynep. "Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşleniş". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (Nisan 2019), 75-97.
- Kuşlu Harun - Aydın Metin. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri". *İslâm Düşüncesinde Mizâç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/53. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Mardânî, İbn Ahmed. *Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıb*. haz. Ali Haydar Bayat. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005.

İbrahim Mustafa vd. *el-mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2004.

Monis, Hilal. *Düşünce Yapısının Değişiminde Tedebbür Ayetlerinin Kronolojik Olarak İncelenmesi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2006.

Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *el-mansur fi't Tıb*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle Naşirun, 2019.

Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *el-mansur fi't-tıb*. thk. Hazım el-Bekri Sıddikî. Kuveyt: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1987.

Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *el-medhâlû's-sağîr ilâ ilmi't-tıb*. thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1981.

Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *et-Tıb er-Ruhanî: Ruh Sağlığı*. nşr. P.Kraus. Kâhire: Matbaatu Poul Barbey, 1939.

Sarton, George. *Galen of Pergamon*. Lawrence: Kansas, 1954.

Saruhan, Müfit Selim. *Zekeriya er-Râzî'de Akla Övgü ve Aşk*. Ankara: y.y., 2010.

Seven, Rümeysa. "Antikçağ Mitolojisinde Melankoli". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 31-53.

Söylemez, Mikâil. "Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011), 146-153

Şehristânî, Ebû'l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*. çev. Mustafa Öz. haz. Mehmet Dalkılıç. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Şeşen, Ramazan. "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şeşen, Ramazan. *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri*. İstanbul: y.y., 2002.

Tiryaki, Kübra Bilgin – Tiryaki, M. Zahit (ed.). *Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi. İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.

Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: Eş-Şifa/el-Kevn ve'l-fesad". *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: Nobel Yayın, 2016.

Ünver, Süheyl. "Telkinle Tedavi". *Türk Tıp Tarihi Arşivi* 4/15 (1940), 125-126.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 6 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt. 1965/2001.



Erken Dönem Eş'arî Kelâmı:

Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'i

“Schmidtke, Sabine. ‘Early Aş'arite Theology: Abû Bakr al-Bâqillânî (d. 403/1013) and his Hidâyat al-mustarşidîn’. *Bulletin d'Études Orientales* 60 (Mayıs 2012), 39-71.

<https://doi.org/10.4000/beo.384>”

Tercüme

Fatıma AKKAYA ÖĞE

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Master's Student, İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul/Türkiye

fatmaakkayaoge@gmail.com | orcid.org/0000-0003-3780-7513 | ror.org/014bh1q35

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Tercüme Makale Translation

Geliş Tarihi Date Recieved

28 Mart 2022 28 March 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

19 Haziran 2022 19 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

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.

Atıf | Cite As

Schmidtke, Sabine. “Erken Dönem Eş'arî Kelâmı: Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn*”. çev. Fatıma Akkaya Öge. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 466-494. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1094267>

Öz

Sabine Schmidtke, bu çalışmada Ebû Bekr el-Bâkillânî'nin en kapsamlı kelâm eseri *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in iki yazmasını tanıtmaktadır. Daha önce Daniel Gimaret tarafından Fes ve Kahire'deki yazmaları tanıtılan eserin bu makalede ele alınan yazmaları ise St. Petersburg ve Taşkent'te bulunmaktadır. Schmidtke, söz konusu yazmalardan hareketle *Hidâye*'nin biçim ve muhtevasına yönelik çıkarımlarda bulunmaktadır. Makalede ayrıca St. Petersburg ve Taşkent yazmalarında geçen Bâkillânî'nin kelâm ve fıkıh usulü alanlarında kaleme aldığı eserlerin isimlerine ve daha erken dönem kelâm literatüründen yaptığı alıntılara işaret edilmektedir. Yazar, makalenin sonuna Fes ve Kahire yazmalarının kısa, St. Petersburg ve Taşkent yazmalarının ise detaylı içindekiler listelerine yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'ariyye, Bâkillânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, El Yazması.

Abstract

In this study, Sabine Schmidtke introduces two manuscripts of Abû Bakr al-Bâqillânî's most comprehensive work in the field of Kalâm, *Hidâyatu'l-mustershidîn*. Recently, Daniel Gimaret had introduced the manuscripts of the work in Fez and Cairo. The manuscripts discussed in this article are St. Petersburg and Tashkent. Based on the respective manuscripts, Schmidtke makes inferences about the form and content of *Hidâya*. Also, the study includes al-Bâqillânî's works on the fields of *kalâm* and *uşûli'l-fiqh* and his references to earlier kalâm literature in St. Petersburg and Tashkent manuscripts. At the end of the article, the author offers a detailed table of contents of the St. Petersburg and Tashkent manuscripts and a short table of contents of the Fez and Cairo manuscripts.

Keywords: Kalâm, Ash'arite, al-Bâqillânî, *Hidâyatu'l-mustershidîn*, Manuscript.

ERKEN DÖNEM EŞ‘ARÎ KELÂMÎ*

Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'i¹

Daniel Gimaret, Ebû Bekr el-Bâkillânî'nin (öl. 403/1013) en kapsamlı ve görünene göre kelâm alanındaki son eseri olan *Kitâbu Hidâyetü'l-müsterşidîn* hakkında ilk araştırmayı, *Kitâbu't-tevellüd* kısmının ilk baskısı ile birlikte yakın zamanda yayımlanan bir makalede sundu.² Gimaret, eserin farklı bölümlerini içeren iki yazmayı -YE: Karaviyyin, 692 (Fes) [Gimaret tarafından ve aşağıda F olarak kısaltılmıştır]³ ve YE: el-Ezher, III 337, '*ilmu'l-kelâm* [21] 342 (Kahire) [Gimaret tarafından ve aşağıda C olarak kısaltılmıştır]⁴- ele aldı ve tanıttı. Bu çalışmanın amacı ise Bâkillânî'nin eserinin iki kısmî yazmasını daha tanıtmaktır.⁵

- YE: St. Petersburg, Rusya Bilimler Akademisi Doğu El Yazmaları Enstitüsü, C 329 [aşağıda S olarak kısaltılmıştır], 182 varak, 165x255 mm, her sayfada 20 satır. Ana metin siyah, bölüm başlıkları ve ta'kîbeler (müş'irler) ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bazı sayfaları okunamaz haldeki mikrofilm bir kopya, Cuma el-Mecid Kültür ve Miras Merkezi (Dubai), 4678'de bulunmaktadır.⁶
- YE: Taşkent, Özbekistan Bilimler Akademisi el-Biruni Doğu Çalışmaları Enstitüsü, 3296 [aşağıda T olarak kısaltılmıştır], 214 varak, 165x255 mm, her sayfada 20 satır. Ana metin

* [Bu makaleden beni haberdar eden Zeynep Büşra Özdemir'e teşekkür ederim.]

¹ Bu yayın Avrupa Araştırma Konseyi'nin (European Research Council) "Orta Çağ İslam Dünyasında Teolojik Akılcılığı Yeniden Keşfetmek (Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam)" isimli FP7 projesi çerçevesinde hazırlanmıştır. Kral Faysal Araştırma ve İslami Çalışmalar Merkezi (Riyad) ve Cuma el-Mecid Kültür ve Miras Merkezi'ne (Dubai) makalede tanıtılan iki yazmanın mikrofilmlerinin dijital görüntülerini sağladıkları için teşekkür ediyorum. St. Petersburg yazmasını Mayıs 2010'da ve Taşkent yazmasını Haziran-Temmuz 2010'da inceleme fırsatım oldu; ilgili yazmalara erişmemi sağlayan St. Petersburg'daki Rusya Bilimler Akademisi Doğu El Yazmaları Enstitüsü ve Taşkent'teki Özbekistan Bilimler Akademisi el- Bîrûnî Doğu Çalışmaları Enstitüsü'ne teşekkür etmek isterim. Taşkent Alman Büyükelçiliği'ne de Taşkent ziyaretim sırasındaki ve öncesindeki destekleri için teşekkür ediyorum. Ayrıca St. Petersburg yazmasındaki orijinal unvan sayfasını çözmeme yardımcı olan Hassan Ansari'ye ilk taslağa yaptığı katkıları için, Omar Hamdan'a bu makalenin ekindeki bazı belirsiz bölümlerdeki yardımcı için ve Camilla Adang'a makaleyi okuduğu ve biçimsel öneriler sunduğu için minnettarım. Dahası, Samir Kaddouri'ye Karaviyyin yazmasının dijital bir kopyasını temindeki yardımcı için ve René-Vincent du Grandlaunay'a Kahire yazmasının fotoğraflarını tedarikteki yardımcı için teşekkür ediyorum.

² Daniel Gimaret, "Un extrait de la Hidâya d'Abû Bakr al-Bâqillânî: Le Kitâb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes", *Bulletin d'études orientales* 58 (2009), 259-313.

³ Başlı eksik. Büyük ihtimalle cildi belirleyecek olan bir ferağ kaydını içeren son varak, ağır hasar görmüştür ve ferağ kaydı okunamaz haldedir. Yazma hakkında ayrıca bk. Muhammed Âbid el-Fâsî, *Fihrisü mahtûâtî Hizâneti'l- Karaviyyin* (Kazablanka, 1979-1989), 2/284-285.

⁴ Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Farûsî tarafından 457/1065 yılında istinsah edildi. Ayrıca bk. *Fihristu Kütübü'l-mevcûde bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyye* (Kahire: yy. 1946-1952), 3/337. İki yazmaya da şurada işaret edilmiştir: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1/609 #7.

⁵ Makalenin yazarı, halihazırda Omar Hamdan ile birlikte bu iki yazmanın tahkikini hazırlamaktadır.

⁶ Krş. A.B. Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Vostokovedeniya: Kratkii katalog* (Moskova, 1986), 1/88, n° 1212, 2/266. Ayrıca bk. <http://www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=210147> [Erişim tarihi: 09/06/2010]. -Bazı yapraklar biraz zarar görmüştür: S 1'in üst kenar boşluğu zarar görmüş ancak metin tamamiyle korunmuştur (*lâ hilâf fi bu'lânihî* ile başlayan; S 1 kenar boşluğu zarar görmüştür; S 35 üst boşluğu zarar görmüştür, S 35b'nin ilk iki satırı ise restorasyon önlemleri sebebiyle görünemez haldedir, ayrıca bu yaprakta alttan 3. satırda -(S 35a)'da *izâ evcebe* ve (S 35b)'de *fi vakt aḥâr*'ı takip eden- bir boşluk vardır; S 58a yine üst kenar boşluğu zarar görmüştür, 1 ve 2. satırlar restorasyon önlemleri sebebiyle kısmen görünür haldedir; S 101 ve 153 üst kenar boşluğu zarar görmüştür, S 101a ve S 153a'nın ilk satırları restorasyon önlemleri sebebiyle görünemez haldedir. S 177 ve S 179 kenar boşlukları zarar görmüştür ve S 177a ile S 179a'nın satır başları restorasyon önlemleri sebebiyle görünemez haldedir.

siyah, bölüm başlıkları ve ta'kîbeler (müş'irler) ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Neredeyse kullanılamaz halde olan bir mikrofilm kopya, Cuma el-Mecid Kültür ve Miras Merkezi (Dubai), 3435'de bulunmaktadır.⁷

İki yazma da aynı müstensih tarafından istinsah edilmiştir, aynı kodikolojik özellikleri paylaşmaktadır ve açıkça *Hidâye*'nin aynı nüshasının farklı ciltlerini (beş [S] ve on bir [T]) oluşturmaktadır. İki yazmada da, orijinal unvan sayfasının üzerine başka unvan sayfasının yapışması durumu söz konusudur. T'de yapışan sayfa daha sonra kaldırılmıştır. S'deki yeni unvan sayfası ise aşağıdaki bilgileri içermektedir (1, 3 ve 5. satırlar kırmızı; 2 ve 4. satırlar siyah mürekkepli):

من كتاب هداية المسترشدين | و الرد على أهل البدع والملحدین | تصنيف قاضي القضاة الإمام الأجل عماد الدين | لسان الأمة فخر الملة أبي بكر محمد بن | الطيب البصري الباقلائي بَرَدَ اللهُ مَرَقَدَهُ

Orijinal unvan sayfası şu anda görülebildiği kadarıyla aşağıdaki gibi okunmaktadır. İlk iki kelime (el-mücelledü'l-hâmis) Kûfî hat ile yazılmıştır:

المجلة الخامس | من كتاب هداية المسترشدين و الرد على أهل البدع والملحدین | تصنيف قاضي القضاة الإمام الأجل عماد الدين | لسان الأمة فخر الملة أبي بكر محمد بن | الطيب البصري الباقلائي بَرَدَ اللهُ مَرَقَدَهُ

Başlık ve yazarı, temellük kaydı ve mukabele notu takip etmektedir.

لأبي محمد عبد الملك بن محمد عبد الملك طاهر بن الحسن أحسن الله عقباه | عروض في حي سنة... سنة... سنة... | وستمائة الميمونة... | و كتب | عبد الملك أحسن الله الدعاء

Bunu ise, cildin Buharalı alim Hâce Muhammed Pârsâ (d. 756/1355, ö. 822/1420) kütüphanesine vakfedildiğini gösteren bir vakıf kaydı takip etmiştir. Pârsâ, Nakşibendiyye'nin isim babası Hâce Bahâeddin Muhammed b. Muhammed Nakşibend'in (ö. 791/1389) önde gelen halifelerinden biridir ve Nakşibendî tarikatının ilmî geleneğinin kurucusu sayılmaktadır.⁸ Bununla birlikte Muhammed Pârsâ, içinde S ve T'yi de barındıran, kendisinin kurduğu kütüphane ile tanınmaktadır.⁹ Vakıf ifadesi aşağıdaki gibi okunmaktadır:

⁷ Krş. A. Farfûr - M. M. el-Hâfız, *el-Muntekâ min mahtûâtî ma'hed el-Bîrûnî li-l-dirâsât eş-şarkîyye bi-Taşkent/The Elite Possessions of the Manuscripts Al Bayruni Institute for Oriental Studies Tashkent* (Dubai/Taşkent, 1416/1995), 145. Kataloğun pdf versiyonu şuradan indirilebilir: <http://www.almajidcenter.org/Lists/published%20books/DispForm.aspx?ID=9> [Erişim tarihi: 28/07/2010].

⁸ Hâce Muhammed Pârsâ Sufî düşüncesinin Nakşibendî usulünü yansıtan bazı temel risalelerin yazarıdır. bk. J. Paul, "Muhammad Parsa: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme", *Muslim Culture in Russia and Central Asia: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th Centuries)*, ed. A.von Kügelgen vd. (Berlin, 2000), 3/5-41; ve B. Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* (Cambridge, 2007). (daha fazla referansla)

⁹ Muhammed Pârsâ'nın kütüphanesi -her ne kadar S'nin kütüphanede bulunduğu şimdiye kadar fark edilmemiş gibi görünse de- halihazırda detaylıca çalışılmıştır. krş. L. Dodkhudoeva, "Rukopisi s pechat'ju vakfa Muħammada Pârsâ iz arabskogo otdela fonda vostochnykh rukopisej Natsional'noj biblioteki Frantsii", *Kniga v razvittii kul'tury narodov Vostoka: Istorija i sovremennost'* (1990), 31-33; A.B. Khalidov, "Rukopisi iz biblioteki Muħammada Pârsâ", *Petersburgskoe Vostokovedenie* 6 (1994), 506-519; L. Dodkhudoeva, "La bibliothèque de Khwâja Mohammad Pârsâ à Boukhara", *Cahiers d'Asie centrale* 5/6 (1998), 125-142; A. Muminov-Ş. Zijadov, "L'horizon intellectuel d'un érudit du XVe siècle: Nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Muħammad Pârsâ", *Cahiers d'Asie centrale* 7 (1999), 77-96 [T'den bahsedilmiştir: s. 91, 95]; F. Richard, "Manuscrits persans de la Bibliothèque nationale de France se rapportant à l'Asie centrale musulmane", *Cahiers d'Asie centrale* 7 (1999), 57-63, özellikle 61; Maria Eva Subtelny, "The Making of Bukhârâ-yi Sharîf: Scholars and Libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khwâğa Muħammad Pârsâ)", *Studies*

وقف | ...✠...✠ بأخواتها (٤) الصدر الصاحب ✠...✠ | صائغ الدين جمال الإسلام و المسلمين تاج الوزراء أبو محمد عبد الملك | بن أبي طالب (٤) بن عبد الملك أدام الله علوه أمر بوضع (٤) في دار الكتب التي | بناها في المسجد الجامع العتيق بمزمان ✠...✠ بما فيه (٤) | و لا ينتقل منها إلى موضع آخر ✠...✠ | فعليه لعنة الله و كذا (٤)

T'nin unvan sayfası S'nin orijinal unvan sayfası ile uyuşmaktadır. Üstte aynı temellük kaydı ve 613/1216-7 tarihli mukabele notu vardır -ki bu T ve yüksek ihtimalle S için son tarihtir (*terminus ante quem*)- bunu ise eserin yazarı ve başlığı hakkındaki aynı bilgi takip eder. (1, 3 ve 5. satırlar kırmızı; 2 ve 4. satırlar siyah mürekkep ile) Cilt numarası yine Kûfi hat ile verilmiştir. Başlık sayfasının alt üçte birlik kısmında orijinal sayfanın üzerine yapışmış bazı sayfa kalıntıları vardır ve bunun altında artık görünemez haldeki, muhtemelen S'deki ile paralel bir vakıf ifadesi olan, siyah mürekkeple [yazılmış] ek bir not varmış gibi görünmektedir. Sayfanın en altında ise kırmızı mürekkeple [yazılmış] kare bir mühür ifadesinin okunaksız kalıntıları bulunmaktadır. Sol tarafta T'nin her yerinde bulunan Hâce Muhammed Pârsâ kütüphanesinin vakıf mührü ile orijinal sayfanın üzerine yapıştırılmış bir sayfanın kalıntıları vardır.¹⁰ Unvan sayfası şu şekilde okunmaktadır:

لأبي محمد عبد الملك بن محمد عبد الملك طاهر [بن الحسن] عروض في حي فعله سنة | ثلاث عشر و ستمائة الميمونة | و كتب محمود عبد الملك بن [...] | أحسن الله عاقبته عشر | المجلد الحادي | من كتاب هداية المسترشدين و الرد على أهل البدع | و الملحدین | تصنيف قاضي القداة الإمام الأجل السيد الزاهد الكبير | عماد الدين شمس الإسلام | أبي بكر محمد بن الطيب البصري الباقلائي نصر الله وجهه

Eserin S ve T'de *Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'r-reddi 'alâ ehli'l-bida' ve'l-mulhidîn* şeklinde belirtilen başlığı C'de *Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'l-muḳnî' fi ma'rifeti uşûli'd-dîn* olarak verileden farklıdır.¹¹

Dört yazmanın her biri Bâkillânî'nin *Hidâye'sinin* farklı bir bölümünü içermektedir. Eserin bir ila dördüncü ciltleri hala kayıp iken, S (beşinci cilt) ruyetullah meselesinin ortasından başlar ve bunu Bâkillânî'nin içerisinde *ahval* kavramını da tartıştığı *kitâbu's-şifât* (S 21'den itibaren) takip eder.¹² S, *kitâbu's-şifâtın* bir bölümü olan bekâ tartışmasının devam edeceği altıncı cilt (*el-mucellede'tü's-sâdise*) ile takip edileceğini belirten bir not ile sona erer.¹³ S'den sonra F yazması gelir, ancak S ile F ciltleri arasında büyük bir boşluk vardır. F, *bâbu'l-keḷâm fi ḫalki'l-efâl'in* son kısmını, *kitâbü't-tevellüd'ü* ve *bâbu'l-keḷâm fi'l-istiḫâ'a'nın* başlangıcını içerir.¹⁴ T (on birinci cilt) *bâbu'l-keḷâm fi'l-istiḫâ'a'*¹⁵ ile başlar ancak F ile T arasında bir boşluk olup olmadığı belli değildir. F'nin başı eksik ve sonu ciddi hasarlı olduğu için, S ve T ile aynı kodikolojik taksimi takip edip etmediği kesin değildir. Eğer takip ediyorsa, F *Hidâye'nin* onuncu cildini oluşturmaktadır. Sonu eksik olan T¹⁶, C'de bulunan

on *Central Asian History in Honour of Yuri Bregel*, ed. D. deWeese, (Bloomington, 2001), 79-111; Maria Eva Subtenly, *Timurids in transition: Turko-Persian politics and acculturation in Medieval Iran* (Leiden, 2007), 245-248; Ali Bahramian, "Eşeri nâ-şenâḫteh ez Makrîzî (Munteḫab durret el-eslâk fi devleti'l-etrâk ez mecmu'ati Hâce Muhammed Pârsâ)", *Nâma-yi Bahâristân* 6-7 i-ii (1384-1385/2005-2006), 211-216.

¹⁰ Mühür şu şekildedir: ez Kütübi vakfi Hâce Muhammed Pârsâ. Ayrıca şuralarda bulunmaktadır: T 2a, 3a, 4a, 12a, 21a, 30a, 39a, 48a, 57a, 66a, 75a, 84a, 93a, 102a, 111a, 120a, 129a, 138a, 147a, 156a, 165a, 174a, 183a, 192a, 201a, 210a, 213a, 214a, 215a.

¹¹ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidâya", 262.

¹² Bu *kitâbın* içeriği başlangıcında özetlenmiştir. *Kitâbu's-şifâtın* ilk paragrafı aşağıdaki Ekte tamamen alıntılanmıştır.

¹³ S 182b; 19-20: يطوه في المجلة السادسة إن شاء الله تعالى | علة أخرى بأن اعنّ المعتلّ

¹⁴ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidâya", 261-262 #1. ve *kitâbü't-tevellüd'ün* ilk baskısı için s. 269-313.

¹⁵ T'nin başlangıcı aşağıdaki gibidir (T 1b:1-3):

بسم الله الرحمن الرحيم فوّضتُ أموري إلى الله تعالى | يقال لهم كلما اغترقتم من مطلب الحيل لباطلكم ازددتم تورطاً | في الجهل ...

¹⁶ T şu şekilde bitmektedir (T 214b:20):

bölmelere ulaşmadan *bâbu'l-kelâm fi işbâti'n-nübüvvât* ile bitmektedir, bununla birlikte iki yazma arasında çok fazla eksik var gibi de görünmemektedir. C'nin eserin hangi cildi olduğuna dair bir bulgu yoktur ve C'nin S ve T gibi aynı kodikolojik taksimi takip edip etmediği yine belli değildir (eğer takip etseydi C, eserin on ikinci cildi olacaktı). C'nin daha detaylı kodikolojik dâhilî taksimi ise T'deki peygamberlik bölümleri ile paralelliği olmadığını göstermektedir. C'nin sonunda iyi olanı emretmek ve kötü olanı yasaklamak ile ilgili başka bir bölüm vardır ve bu şu şekilde ifade edilmektedir: *yetlûhu bâbu'l-kelâm fi'l-emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-münker*. Eserin kaç tane daha cildinin olduğu bilinmiyor fakat eserin Muhammed b. Hattâb b. Halil el-İşbîlî tarafından yazılan *Telhîsu'l-kifâye min Kitâbi'l-Hidâye* isimli muhtasarındaki bir bölümde, 7/16. kısım olduğunu ifade ediyor, bu *Hidâye*'nin ciltlerinin toplam sayısının göstergesi olabilir.¹⁷ Halbuki Ebu Ali Ömer el-Sekûnî'ye (ö. 717/1317-18) göre *Hidâye* 32 ciltten oluşmaktadır.¹⁸

Muhafaza edilmiş yazmaların bulguları *Kitâbu'l-Hidâye*'nin etkileyici bir hacme sahip olduğu ve kesinlikle Bâkillânî'nin M'utezilî çağdaşı Kâdılkudât Abdülcebbâr el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) *Kitâbu'l-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*'i ile kıyaslanabilir olduğu fikrini veriyor. Görünüşe göre iki kitap da çok ciltli eserlerin ortak kaderini paylaşmış. Onların büyük hacimleri daha sık istinsah edilmelerini engellemiş ve muhafaza edilmiş ciltler, yüzyıllar boyunca yalnızca birkaç kişinin onlara başvurma imkânı bulabileceği kütüphanelerde tutulmuşlar, *Muğnî* ve *Hidâye*'nin muhafaza edilmiş cüzleri dikkat çekici bir şekilde derkenardan veya sık sık başvurulduğuna dair belirtilerden yoksundur.¹⁹

C ve F için Gimaret tarafından gösterildiği gibi *Hidâye*'nin muhafaza edilmiş bölümleri Bâkillânî'nin daha erken eserlerinden pek çok alıntı içerir ki bunların çoğu Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*'inde verdiği Bâkillânî'nin çalışmalarının kapsamlı listesinde yer almamaktadır.²⁰ Aşağıdaki, kelâm alanındaki eserler S ve/veya T'de zikredilmiştir:

-*Kitâbu't-Temhîd*.²¹ Bâkillânî bu esere nübüvvet kısmının başında; *Temhîd*, Muhammed'in risâletinin doğruluğuna karşı olan Berâhime, Hıristiyanlar ve Yahudilerin argümanlarına daha

و منع غيرهم من ذلك و خرق العادة في هذا إقرار الرسول سلام الله عليه لا منع غيره

¹⁷ Görmedim. Krş. İbrahim Şebbüth, "Sicil kadîm li-mektebeti Cami' el-Şayrevân", *Mecelletü'l-Ma'hedî'l-Mahtûâtü'l-'Arabiyye* 2 (1956), 369. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 1/609 #7; H. Ansari, "Bâkillânî", *Dâiratu'l-me'ârif Büzürg-i İslâmî*, (Tahran, 1381/2002), 11/228 #7.

¹⁸ Ebu Ali es-Sekûnî, 'Uyûnu'l-Munâzarât, thk. Sa'd Gurâbe, (Tunus, 1976), 72, 91, 157. akt. Ansari, "Bâkillânî", 11/228 #7.

¹⁹ Bu C, S ve T için kesinlikle geçerlidir. F'nin kenarları ise ciddi ölçüde hasarlıdır fakat daha iyi muhafaza edilmiş yaprakları aynı izlenimi vermektedir. Abdülcebbâr'ın *Kitâbu'l-Muğnî*'sinin ciltleri arasında başvurduğumuz şunlardır: YE Mektebetü'l-Evkâf (eş-Şarqiyye), San'a, 543 (8 ve 9. ciltleri içeriyor), 545 (11. cildi içeriyor) ve 546 (12. cildi içeriyor).

²⁰ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hiyâda", 263-269. Kâdî İyâz'ın *Fihristu'l-kütüb el- Kâdî Ebî Bekr b. Tayyib*'inin en iyi basımı Bâkillânî'nin *Temhîd*'inin (nşr. M. M. el-Hudayrî - M. A. Ebû Rîde, (Kahire, 1366/1947), 257-259) nâşirleri tarafından sunulmuştur. Khaled el-Rouayheb'e bana ilgili sayfaları temin ettiği için teşekkür ediyorum. Bâkillânî'nin eserlerinin açıklamalı bibliyografisi için bk. B. Abdulhamid, "Muḥavele bibluğrafîyye fî âşâri'l-Bâkillânî", *el-Meşrik* 67 (1993), 461-490; 68 (1994) 153-174; Ansari, "Bâqillânî", 11/226-232.

²¹ Bu, S ve T'de atıfta bulunulanlar arasında Kâdî İyâz'ın hazırladığı Bâkillânî'nin eserlerinin listesinde yer alan tek kitaptır. (*Fihristu'l-kütüb el- Kâdî Ebî Bekr b. Tayyib*, 257 #5) Eser defalarca yayınlanmıştır: (i) nşr. M. M. el-Hudayrî - M. Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire, 1366/1947); (ii) [kısmen] nşr. R. J. McCarthy, (Beyrut, 1957); (iii) thk. I. A. Haydar, (Beyrut, 1987). Ayrıca krş. Ansari, "Bâkillânî", 11/227 # 3; Abdülhamid, "Muḥavele", 478-482 # 13.

detaylı reddiye içeriyor diyerek atıfta bulunuyor. Sonrasında bu bölümü aşağıdaki gibi vazediyor.²²

-*el-Farq beyne mu'cizâti'n-nebiyyîn ve kerâmâtiş-şâlihîn* (T 77b:9; 184a:2-3). Gimaret'in gösterdiği gibi²³ bu kitap Bâkillânî'nin *Kitâbu'l-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hıyel ve'l-kehane ve's-sihr ve'n-nârencât*'ı ile aynıdır. Bu eserin eksik haldeki tek yazması (Tübingen 92) Richard J. McCarthy tarafından neşredilmiştir.²⁴

-*İbânetu 'aczi'l-Ḳaderiyye 'an taşhîhi delâli'n-nübüvve* (T 77b:8-9)/*Ta'rîfu 'aczi'l-Ḳaderiyye 'an taşhîhi delâli'n-nübüvve* (T 184a:3-4). Bu kayıp eserin iki başlığı, ayrıca C 11a (Ta'rîf..) ve F 27b, 199b (İbâne...) de tasdik edilmiştir.²⁵ *Hidâye*'nin de özellikle bu konuya ayrılmış bir bölümü vardır. (C 45b: *bâbu'l-ḳelâm fi'l-ibâne 'an buṭlâni delâleti'l-mu'ciz 'alâ şidki'r-rusul 'aleyhimi's-selâm 'alâ uşûli'l-Ḳaderiyye*). Bâkillânî bu esere ayrıca *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ında da *Kitâbu Ta'rîf 'aczi'l-Mu'tezile 'an işbâti delâli'n-nübüvve ve şihhatihâ 'alâ mezâhibi'l-müşbite* olarak atıfta bulunmaktadır.²⁶

-*Kitâbu mâ yu'allel ve mâ lâ yu'allel*.²⁷ Bu başlık Bâkillânî'nin, Mu'tezile'ye ait illiyet düşüncesini reddetme kaygısını yansıtmaktadır. *Hidâye*'nin beşinci cildinde sık sık tekrarlanan atıflara (S 31a:18; 39b:12-13; 45a:6; 60a:10; 68b:11-12; 70a:9-10; 99a:19; 149b:7; 151b:3; 164a:6; 173a:8-9; 179b:18; 181b:12-13) ek olarak bu eser, ayrıca *bâbu'l-ḳelâm fi ḫalki'l-ef'âl*'de defalarca ve *kitâbu't-tevellüd*'de bir kere zikredilmektedir.²⁸

-*en-Nakz* (S 31a:18) veya *Naḳzu naḳzi'l-lüma'* (S 164b:4: *Kitâbu'l-maḫlûḳ min Naḳzu naḳzi'l-lüma'*). Bu iki başlık Bâkillânî'nin, Kādî Abdülcebbar'ın Eş'arî'nin *Lüma'*sına yazdığı reddiyeye karşı kaleme

²² Krş. T 169a:10 - 174b:4:

باب الكلام في إثبات النبوات: اعلموا وفقكم الله تعالى اننا قد تكلمنا على البراهمة في إيظاهم النبوة في كتاب التمهيد و أتبعنا ذلك بالكلام على اليهود والنصارى و اختصرنا هناك الكلام في هذه الأبواب تعويلاً على بسط شيخنا أبي الحسن نصر الله وجهه و غيره من أهل الحق للكلام على أهل الملل و نحن نقتصر في هذه الكتاب على استقصاء القول في صحة إرسال الله تعالى الرسل إلى عباده و جواز ذلك و أنه حسن منه إرسالهم و أنه لا يجب ذلك عليه و إن حسن و كان تعريضاً للثواب لمن المعلوم من حالة القبول منهم و الانتفاع بذلك و نبين أن الرسالة غير مستحقة للمرسل و أنه ليس منها شيء يقبح من الله تعالى في بعض الأحوال و إلى بعض العباد إلى غير ذلك مما يتصل بمدى الأبواب ثم نبين بعد ذلك أنه قد وقع منع سبحانه الإرسال المجوز في الفعل و تدلّ على إثبات نبوة نبينا عليه السلام و صحة أعلامه و نذكر جملةً من أحكام المعجزات و شروطها و ما يختص به و وجه دلالتها على صدق الرسل بعد أن نذكر إبطال | عمد البراهمة في إحالة إرساله تعالى الرسل و في ادعائهم لقب ذلك لو صح وقوعه منه ثم نبين معنى وصف الرسول عليه السلام بأنه رسول و وصف النبي بأنه نبي و جملة ما يختص الرسل به من الصفات و ما يجوز عليهم و يتمتع في صفتهم و بالله عزّ و جلّ على ذلك نستعين و منه نستمدّ العصمة و التوفيق

Nübüvvet bölümündeki *Temhîd*'e yapılan diğer atıflar için , bk. C 61b. krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidāya", 265.

²³ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidāya", 266-267.

²⁴ Bâkillânî, *Kitâbu'l-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hıyel ve'l-kehane ve's-sihr ve'n-nârencât: Miracle and magic: a treatise on the nature of the apologetic miracle and its differentiation from charisms, trickery, divination, magic and spells*, nşr. R. J. McCarthy (Beyrut, 1958). Ayrıca krş. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (Erster Supplementband)* (Leiden, 1937) 349 # 8 iii; Sezgin, GAS, 1/609 # 3; Abdulhamid, "Muḫavele", 477 # 9; Ansari, "Bâqillânî", 11/227 # 2. Bu eser ve *Temhîd* için ayrıca bk. S. Ferhat, *Mu'cemü'l-Baḳillani fi kütübihî's-şelaşe: et-Temhîd, el-İnşâf, el-Beyân* (Beyrut, 1991).

²⁵ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidāya", 267.

²⁶ Krş. Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd: eş-şagîr*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebu Zenîd (Beyrut, 1993-1998) 1/407.

²⁷ Bu eser mevcut değildir ve Kādî İyâz tarafından da listelenmemiştir. Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidāya", 267-268.

²⁸ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidāya", 267-268.

aldığı reddiyeye işaret etmektedir.²⁹ Bâkîllânî'nin bu önemli eseri ayrıca C ve F'de de defalarca zikredilmiştir.³⁰

-*Kitâbu Ahkâmü'l-ilel* (S 149b:7). Bu kitap muhtemelen Kâdî İyâz'ın bahsettiği *el-Ahkâm ve'l-ilel* ile aynıdır.³¹ Cüveynî, Bâkîllânî'nin *Ahkâm ul-ilel*'i ile aynı olabilecek *Kitâbu'l-ilel*'ine birçok defa atıf yapıyor ve İbn Fûrek'in Bâkîllânî'nin *Kitâbu Ahkâmü'l-ilel*'ine bir şerh yazdığını belirtiyor.³²

-*Kitâbu Istihâletü te'arri'l-cevâhir mine'l-a'râz* (S 151a:14-15). Bâkîllânî bu çalışmaya cevherlerin hiçbir zaman arazlardan hâli olamayacağını tartıştığı *bekâ* kavramıyla ilgili bahiste atıf yapıyor. Bu başlıktan ne Kâdî İyâz bahsetmiş ne de *Hidâye*'nin diğer mevcut ciltlerinde veya Bâkîllânî'nin herhangi bir eserinde bahsi geçmiştir.

Hidâye'nin iki cildi ayrıca Bâkîllânî'nin fıkıh usulü alanındaki eserleri hakkında değerli bilgiler sunmaktadır.³³ *Uşûli'l-fıkh* hakkındaki bazı eserlerine belirsiz atıflar³⁴ dışında, Bâkîllânî S'de ve özellikle T'de bu disiplindeki muhtelif çalışmalarına atıf yapmaktadır. Bu eserlerden başka hiçbir yerde geçmeyen bazıları şunlardır:

-*Kitâbu'l-aḥbâr min uşûli'l-fıkh* (S 9a:14). Keza bu çalışma C 72b'de de zikredilmiştir.³⁵

-*Kitâbu'n-nâsiḥ ve'l-mensûḥ fi uşûli'l-fıkh* (T 88b:10; 89a:11). Bâkîllânî bu kitaba Allah'ın fikrini değiştirmesinin (*bedâ*) akıl almazlığını tartışırken atıfta bulunuyor.³⁶ Bu kitaptan ne Kâdî İyâz

²⁹ Bu eserin çeşitli kısımları için, bk. D. Gimaret, "Bibliographie d'Aş'arî: un réexamen", *Journal asiatique* 273 (1985), 235-240 ## 11, 12; D. Gimaret, "Un document majeur pour l'histoire du kalâm: le Muğarrad maqâlât al-Aş'arî d'İbn Fûrak", *Arabica* 32 (1985), 186-187; Abdülkerim Osman, *Kâdî'l-kuḍât 'Abdülcebbâr el-Hemezânî* (Beyrut, 1967), 71 # 63. Ayrıca krş. Abdulhamid, "Muḥavele", 488 # 40; Ansari, "Bâkîllânî", 11/228 # 6.

³⁰ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidâya", 268-269.

³¹ Krş. *Fihrist kutubi'l-Kâdî Ebi Bekr b. et-Ṭayyib*, 259 # 38. Ayrıca bk. Abdulhamid, "Muḥavele", 474 # 2.

³² Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidâya", 268, dip. 53.

³³ Bâkîllânî'nin fıkıh usulündeki görüşleri için, bk. E. Chaumont, "Bâqillânî, théologien ash'arite et usûliste mâlikite, contre les légistes à propos de l'ijtihâd unanime de la communauté", *Studia islamica* 79 (1984), 79-102; M. Mutî, "Bâkîllânî (uşûli'l-fıkh)", *Dâiratu'l-me'ârif Büzürg-i İslâmî*, (Tahran, 1381/2002) 11/232-234; Ayrıca krş. Abdulhamid, "Muḥavele", 153-155 ## 43-45 (uşûli'l-fıkh). Bâkîllânî'nin *uşûli'l-fıkh* eserleri arasından yalnızca *et-Taḥrîb ve'l-irşâd*'ın birinci cildi muhafaza edilmiş görünmektedir (*et-Taḥrîb ve'l-irşâd: eş-şâḡîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, (Beyrut, 1993)). Bu eser hakkında ayrıca bk. Gimaret, "Un extrait de la Hidâya", 25-66. Ayrıca *Taḥrîb*'in Cüveynî tarafından yazılan bir muhtasarı yayımlanmıştır. (*Kitâbu't-Telḥîs fi uşûli'l-fıkh*, iki kere yayımlanmıştır: (i) thk. Abdullah Cevlem Neybali, Şübeyyir Ahmed Ömeri. (Beyrut, 1996); (ii) thk. M. Hasan İsmail. (Beyrut, 2003)); ayrıca bk. D. Stewart, "Muhammad b. Dawud al-Zahiri's Manual of Jurisprudence: el-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. B. G. Weiss (Leiden, 2002) 101. Ayrıca bk. H. Ansari, "Ebu Bekr Bâkîllânî vu mu'asirân-ışi", *Kitâb-i mâh dîn* 107-108-109 (1385/2007), 4-11 (ayrıca bk. <http://ansari.kateban.com/entry847.html> [Erişim tarihi: 06/07/2010]).

³⁴ Krş. T 133b:11:

... و قد دللنا في أصول الفقه على إبطال القول بدليل الخطاب إذا علق الحكم فيه بصفة...

T 195b:10:

... قبل دللنا في كتب أصول الفقه على صحة تمام التواضع من العقلاء الناطقين الصحيحي الآلة على التواضع على دلالات الألفاظ و الرموز و الإشارات و الحطوط (؟) و العقوبة...

³⁵ Krş. Gimaret, "Un extrait de la Hidâya", 266.

³⁶ T 88b:9-89a:17:

باب القول في إحالة البداء على الله تعالى فإن قيل فهل يجوز على الله تعالى البداء في الأجل الذي يقسمه الحي قيل له لا يجوز ذلك عليه تعالى فإن قيل ولم استحال ذلك في صفة قيل لأجل ما بيناه من قبل في كتاب الناسخ والمنسوخ في أصول الفقه من أن البداء على الحقيقة لا يستعمل إلا على معينين إما بمعنى ظهور الشيء لم يكن عالما به واستدراكه لمعرفته أو لعلبة ظن له لم يكن واقعا له من قبل ومنه قوله تعالى ... والوجه الآخر أن البداء يكون بمعنى تعيّر العزوم والإرادات فمضى أراد المرید

bahsetmiş ne de *Hidâye*'nin diğer ciltlerinin herhangi birinde ya da -görünene göre- diğer eserlerinde Bâkillânî bahsetmiştir.

-*Kitâbu'l- Ĥazr ve'l-ibâha min [kütüb] uşûli'l-fikh* (T 125a:2;³⁷ 147b:10). Rızık tartışmasının olduğu bölümde iki kere atıf yapılan bu başlık da aynı şekilde Kādî İyâz tarafından veya *Hidâye*'nin diğer ciltlerinin herhangi birinde zikredilmemiştir. Bâkillânî buna *Menâkıbu'l-eimme el-erba'a*'da *Kitâbu'l-ibâha ve'l-hazr min kitâbi'l-uşûl* olarak atıf yapmaktadır.³⁸

-*Kitâbu'l-ictihâd min uşûli'l-fikh* (T 147b:18).³⁹ Bu başlıktan da ne Kādî İyâz bahsetmiştir ne de *Hidâye*'nin diğer ciltlerinde bahsedilmiştir.⁴⁰

Hidâye'nin mevcut bölümleri ayrıca, şu anda mevcut olmayan daha erken dönem *kelâm* literatüründen de alıntılar içermektedir. Kitap boyunca Bâkillânî, kapsamlı bir şekilde Cübbâî ve İbn Cübbâî'nin görüşlerini tartışmaktadır ve Bâkillânî'nin anlatımı -spesifik herhangi bir başlık vermese de- sıkça kelimesi kelimesine Ebû Haşim el-Cübbâî'nin eser(ler)inden atıflar yaptığını göstermektedir. Bâkillânî bir seferinde Eş'arî'nin (ö. 324/936) Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/915-16) *el-Uşûlu'l-ħamse*'sine yazdığı reddiyeden alıntı yapmaktadır.⁴¹ Daha sonraki Mu'tezililer arasında, sarâhaten Ebû Haşim'in (ö. 321/933) öğrencisi İbn Hallâd'a atıf yapıyor, buradan Bâkillânî'nin İbn Hallâd'ın *Kitâbu'l-Uşûl*'üne ve muhtemelen bu esere yazdığı şerhe sahip olduğunu varsayılabilir.⁴² Bâkillânî ayrıca Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin (ö. 319/931) *Evâilu'l-edille*'sinden

الشيء ثم كرهه أو كرهه ثم أراد أو عزم على فعله ثم على تركه أو تركه ثم على فعله قبل قد بدا له فيما أراد أو كرهه أو عزم عليه | ولذلك يقال فيمن هذه حاله أنه ذو بداءات وأنه كثير البدوات ويمكن أن يكون إما وصف بغير العزوم والإرادات والكرهات بأثما بداء لدالتها على تعزير حال العازم والمريد في كونه عالما بما لم يكن عالما به من قبل أو ظاناً ما لم يكن ظاناً له من قبل فتكون تسميته الشيء باسم ما دل عليه مجازاً و اتساعاً ويمكن أن تكون حقيقة في الأمرين وقد يوصف المخبر بأنه سيفعل الشيء إذا لم يفعل ما أخبر ووعد بأنه يفعله بأنه قد بدا له فيما وعد وأخبر ويمكن أيضاً أن يكون وصف من هذه حال خبره ووعد بأنه قد أجازنا على طريق المجاز ودلالة ترك الوفاء بما أخبر على استدراك العلم أو غلبة الظن فإنه لا مصلحة ولا حظ ولا غرض له في ذلك الفعل هذا جملة ما يجري عليه اسم البداء وليس أمره تعالى بالشيء بعد النهي عنه وتغيير حكم ما تعبد به إلى حكم غيره وتبديله إليه ولا منه أيضاً أن يفعل الفعل ثم يفعل ضده وخلافه لما بيناه ودللنا عليه في باب جواز الفعل قبل وقته من كتاب *الناسخ والمنسوخ* وإذا كان ذلك كذلك ولم يجر على الله تعالى أن يجعل لأحد أجلاً يقسمه له ويعلم أنه يمته فيه ثم يرجع عن جعله أجلاً ويمته قبل ذلك أو بعده لما يوجب هذا من تغير حاله في كونه عالماً وجواز الجهل عليه يتعالى عن ذلك فاستحال عليه البداء في الأجل لأن أجل الحي إنما هو الوقت الذي يعلم الله أنه يبقى إليه ولا يموت دونه ولا يكون حياً بعده وهو لم يزل عالماً بذلك ومحال أن يكون ما علمه على خلاف ما تناوله عليه لما قد بيناه في كتاب الصفات من هذا الكتاب وغيره...

³⁷ İlgili paragraflar için, bk. aşağıdaki Ek.

³⁸ Thk. Samira Ferhat, (Beyrut 1422/2002), 588 S 823.

³⁹ .. على ما بيناه في كتاب الاجتهاد من أصول الفقه من أن كل مجتهد في الشريعة التي لا دليل قاطع على حكمها مصيب...

⁴⁰ Abdulhamid'e göre ("Muḥavele", 153 # 43.) Bâkillânî bu esere, ayrıca *Menâkıbu'l-eimme el-erba'a*'sında da 189a:1'de atıf yapmaktadır. Bu bilgi, Bâkillânî'nin *el-keḷâm fî'l-ictihâd*'ma atıf yaptığı yerin metninin baskısı üzerinden doğrulanamamıştır. Metin daha çok onun *Menâkıb*'da bu konuyu daha önce tartıştığı bir yerde atıf yaptığını ortaya koymaktadır.

⁴¹ T 96a:1vd:

وكان الجبائي قال في أصوله الخمسة في باب الكلام في الأجل الذي نقضه عليه شيخنا أبو الحسن نصر الله وجهه ما نحن نحكي لفظه و لفظ شيخنا في نقضه و جوابه قال الجبائي فإن قال قائل...

Eş'arî'nin *Naḳz*'ından yapılan alıntı T 98b:17'de bitiyor. Ebu Ali el-Cübbâî'nin *Kitâbu Uşûlu'l-ħamse*'si yalnızca geç Eş'arî kaynaklarda (Ebu Ali'nin eserinin başlığı sürekli *el-Uşûl* olarak verilmiş) bahsedilen Eş'arî'nin reddiyesi ile bilinmektedir. Krş. D. Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des Ćubbâ'î", *Journal asiatique* 264 (1976), 282 # 5; Gimaret, "Bibliographie d'AŞ'arî: Un réexamen", 240-241 # 16.

⁴² İbn Hallâd'ın kelâmî eserleri hakkında, bk. C. Adang vd., *Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uşûl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Şarḥ al-uşûl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ħaqq Abū Tālib Yahyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buḥānī (d. 424/1033)* (Leiden, 2011); H. Ansari - S. Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's Kitāb al-Uşûl: The ta'liq of Abū Tāhir b. 'Alī al-Şaffār", *Journal Asiatique* 298 (2010) 275-302.

azımsanmayacak miktarda alıntı yapmaktadır.⁴³ Bâkillânî'nin açıkça zikrettiği son Mu'tezilî düşünür ise Kādî Abdülcebbar'ın hocası ve Behşemiyye'nin liderlerinden Ebû Abdullah el-Basrî'dir.⁴⁴

Ek: S, F, T, C Yazmalarının İçindekiler Listeleri⁴⁵

S Yazması

- [14] فصل القول فيما يدلّ على ذلك من جهة الأخبار
- [8ب] فصل وقد اشتهر القول برؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة عن جماعة من جلة التابعين كما ظهر ذلك واستمر عن جماعة من ذكرناه من الصحابة...
- [11ب] فصل فإن قال منهم قائل كيف يصح القول بثبوت هذه الأخبار والعلم بنفي اعتراض عليها مع ما قد روي من الأخبار عن الرسول عليه السلام والصحابة في معارضتها...
- [15ب] فصل وإن عادوا يقولون فقد طعن أيضاً في رجال خبر الرؤية وذكر أن أبا هريرة كان متساهلاً في حديثه...
- [15ب] باب القول في مطاعنهم في أخبار الرؤية بأنها يوجب التشبيه

⁴³ T 98b:17:

و قد كان البلخي تكلم في الآجال في كتابه المترجم بأوائل الأدلة بكلام قد نقضنا جميعه ببسر ما قدمناه في هذا الباب و أورد في كلامه من التخالط و المناقضات شيئاً كثيراً لأنه ابتداء فقال إن قال قائل...

el-Belhî'nin bu çalışması için, bk. R. Moujir el Omari, *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balḥî/al-Ka'bi* (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception (Yale Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006) 52, 98 # 4 ve tamamı. Fuâd Seyyid, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) Belhî'nin *Evâilu'l-edille*'sine yazdığı *şerhin* Fransa Milli Kütüphanesi'ndeki (174 Miami) bir yazmasından bahsetmektedir (krş. *Fazlu'l-i'tizâl ve Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, (Tunus, 1393/1974), 49). Bu bilgi doğru değildir. Gerçekte yazma, Ebû Ali İsa b. Zur'a'nın (ö. 398/1008) Belhî'nin *Evâilu'l-edille*'sinin Hıristiyanlık hakkındaki bir bölümüne karşı reddiyesini içermektedir. Risalenin bir baskısı şurada bulunmaktadır: P. S bath, *Vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens du ix^e au xiv^e siècle* (Kahire, 1929), 52-68 # 3. Ayrıca bk. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Zweiter Band: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15 Jahrhunderts*, (Vatikan, 1947), 254 # 5. İbn Zur'a hakkında ayrıca bk. J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden, 1992), 116-23. *Evâilu'l-edille*'ye daha sonraki çalışmalarda yapılan atıflar için bk. H. Ansari - S. Schmidtke, "Abû l-Qâsim al-Balḥî and his Awâ'il al-adilla" [Yayınlanacak], Farfur - el-Hâfız, *el-Munteḳâ*, 82'e göre, İbn Fûrek'in *Evâilu'l-edille* şerhinin bir kopyası el-Biruni Doğu Çalışmaları Enstitüsü, 3086'da mevcuttur (yazar tarafından Haziran-Temmuz 2010'da kontrol edilmiştir). 218 varaktan oluşan yazma, baştan ve sondan eksiktir. Unvan sayfasında eserin kimliğini belirten, hepsi metnin müstensihinden farklı el yazısıyla ve daha sonra yazılmış üç not vardır: (i) *Evâilu'l-edille fi uşûli'd-dîn li'ş-Şeyh Ebi'l-Qasim Abdullah b. Ahmed el-Belhî* tuvuffiye 319 (sol üst köşe, siyah mürekkep); (ii) muşannif-i İbn kitâb Abdullah b. Ahmed Belhî der uşûl-i dîn (sayfanın ortasında sağ kısım, yeşil mürekkep ile); (iii) *Şerhu Evâili'l-edille* [li] Ebî Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İşfehânî (alt sağ köşe, mavi ile). Eserin kimliği metin boyunca bahsedilen sonraki kişiler tarafından açıkça yanlış anlaşılmıştır, örneğin *Şerhu'l-Mekâşid*'inden alıntılarla Taftazânî (ö. 793/1390) vb. (ör. 18b:21, 35b:4) Yazmaya dikkatimi ilk defa çeken Alena Kulinich'e teşekkür ediyorum. Fas'ta özel bir kütüphanede, İbn Fûrek'in eseri olarak sunulan *Kitâbu Evâili'l-edille fi uşûli'l-kelâm* isimli bir yazma vardır (görmedim). Bir şekilde bu eserin Kâ'bî'nin *Evâilu'l-edille*'si ile ilişkili olma ihtimali vardır. Yazmanın tasviri için, şu eserdeki editörün önsözüne bk. İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-uşûl: (hudûd ve'l-muvaẓa'ât)*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut, 1999), 24-25 # 5.

⁴⁴ S 124a:12: *ennehû kad ze'ame ba'd şevâbitihim ve hüve el-mulakḳab bi'l-Basrî...*; F 137a (nşr. Gimaret, "Un extrait de la Hidâya", 299).

⁴⁵ S ve T yazmalarının tüm detayları verilmiştir. D. Gimaret tarafından zaten tanıtılmış olan C ve F'de ise yalnızca ana başlıklardan bahsedilmiştir.

- [16ب] فصل وقد تعاطى بعضهم إثبات خبر الرؤية قال ولا بدّ من ذلك لموضع شهرته وكثرة رُؤاياه وقيام الحجة به...
- [16ب] فصل فأما الكلام على من احتشم وتجنّب ردّ الخبر لموضع شهرته وظهوره وقال أن المراد أنكم تعلمون الله سبحانه علمًا ضروريًا...
- [17ب] فصل وإن قالوا إنما تعدّى العلم إلى مفعولين إذا لم يكن يقيّنًا وتصورًا أنه بمعنى الظن فأما إذا كان علم يقين أو ضروري أصل محل الرؤية وعُدّي إلى مفعول وتُمّي باسم الرؤية ولذلك عبّر عليه السلام عن علمهم في القيامة بالله تعالى بأنه رؤية ولم نعدّه إلى مفعولين يقال لهم...
- [18] فصل فإن قال منهم قائل ما أنكرتم أن يكون لقوله عليه السلام ترون ربكم مفعول ثانٍ محذوف وتقديره أن يقال كان تعلمون ربكم علمًا يقيّنًا ضروريًا فحذف المفعول الثاني من الكلام اختصارًا واقتصارًا يقال لهم...
- [18ب] فصل فإن قالوا الأمر وإن كان على ما وصفتم فإنه لا يجوز أن يُبشّر بزوال سرّ الألم والضرر من هو في عظيم العقاب وتنازع الآلام والأحزان وما عليه المشركون من أهل النار وتضاعف العذاب أعظم من أن يؤثر في شأنًا من أن يبشر منتظره بزوال كلفة الاستدلال عنه على معرفة الله تعالى كما أن العالم بأنه سيضرب عنقه والمنتظر لذلك بعد تقطّع أعضائه وتفصيل أوصاله هو بين ألم العذاب والغمّ بما يتوقّعه في أعظم مما يبشره أنه | ال يستمرّ ... (؟) فكذلك سبيل امتناع بشارة الكفار بهذا الباب وحصولها به للمؤمنين يقال لهم ...
- [21] كتاب الصفات قال القاضي رضي الله عنه قد بيّنّا فيما سلف وجوه الأدلّة على أن الله تعالى لم يزل حيًّا عالمًا قادرًا سميًّا وأنه مرید متكلم باقٍ وأنه ذو وجه وبيدين وعينين وذكرنا جملة ذات صفات ذاته والفصل بينها وبين صفات أفعاله وفترنا معنى كل شيء منها تفسيرًا يوضح الحق ويغني عن الإطالة برده ووصفنا ما يعود منها إلى إثبات نفسه فقط وما يرجع إلى إثبات معنى يوجد به وما يعود إلى إثبات معنى لا يوجد به وما يرجع معناه إلى النفي دون الإثبات وما يجري على جهة الاشتقاق وما ليس من ذلك بسبيل إلى غير ذلك مما يحتاج إلى العلم به والذي نزيد به بالكلام في هذا الباب إثبات صفات الله عزّ وجلّ | لذاته من حياة وقدرة وعلم إلى سائر صفات ذاته
- [21ب] فصل قال القاضي رضي الله عنه واعلموا قبل ذكرنا الدلالة على إثبات هذه الصفات لذاته أن هذا الباب يعظم فيه قدر الخلاف ويقع فيه التكفير بيننا وبين أهل القدر والاعتزال النافين لصفات ذات الله تعالى فجمهور أهل الحقّ يقول أنه لا يجوز أن يعرف الله تعالى وأنه إله مستحقّ للعبادة من اعتقد نفي حياته وعلمه وقدرته ...
- [23ب] فصل قالوا أيضًا قد ثبت أن خاصيّة القدرة كونها يتمكّن بها من المقدور وإيجاده وأن خاصيّة العلم كونه اعتقاد المعتقد مخصوص على وجه مخصوص في زمنٍ مخصوص وكذلك القول في الإرادة والإدراك وأن صفاتنا بهذه الاختصاصات | فارقت ما يفارقها وبما مماثل ما يشاركها في هذه الصفات ...
- [24] فصل وقال قائلون منهم يلزم من قال أن الله تعالى صفات قديمة أن يقول أمثاله وأن مع الله في قدمه أغيارًا له وذلك كفر من قائله ...
- [24] فصل فأما لزوم الكفر لهم على الأجوبة التي قدمناها فيّين ونحن نزيد بذلك بيانًا ونكشف عن صحّة ما بيّنّا إكفارهم عليه ...
- [25] فصل واعلموا أن مذهبهم نفي علم الله وقدرته وسمعه وبصره وألف لنصّ التنزيل وفي جميع المسلمين وأنكم لا تجدون منهم يُطلق القول عند المساءلة والمطالبة ...
- [27ب] فصل فإن قال منهم قائل إذا ثبت أن المصحح لكون القديم سبحانه عالمًا قادرًا وأن المصحح أيضًا كون العالم القادر منا عالمًا قادرًا ما هما عليه من الصفة في ذاتيهما وجب أن يكون مائل القديم في صفته الذاتية يصحح كونه قادرًا كما يصحح ذلك فيه وإلا وجب اختلافهما في الصفة وذلك نقض لكونهما مثلين ومشتركين في صفة النفس وإذا وجب ذلك صحّ في علمه كونه عالمًا وفي قدرته كونها قادرة ومتى صحّ ذلك فيهما وجب صحّة ثبوت ذلك هذا الوصف لها في حالٍ من الأحوال لأنه إن لم يجوز ذلك عليها في حالةٍ ما انتقض القول بأن ذلك مما يصحح فيها وإذا ثبت ذلك وجب جواز ثبوت كونها قادرةً وقتًا ما وقد علم أنه لو فرض كونها قادرة في بعض الأوقات لم يصحّ كونها قادرة بقدرته يحدث لها ويوجد بها لأن ذلك يوجب قلب جنسها وضروبًا من المحال فوجب أيضًا لو قدرت في وقتٍ من الأوقات أن لا يقدر إلا لما هي عليه من الصفة في ذاتها فإذا كانت أبدًا على تلك الصفة وكانت الصفة لازمة لها وجب كونها قادرة أبدًا وأن يكون في وجوب زوم هذه الصفة لها كالتقديم سبحانه فلما بطل ذلك استحال ثبوت صفات القديم قديمه كهبو يقال له ...

[28ب] فصل فأما قولهم أنه لو كان تعالى قدرة وعلى صفة القدرة لم يصح كونه علماً وعلى صفة العلم لأنه محال كون القدرة بصفة العلم وأن يوجب كون القادر عالماً معها يوجب كونه قادراً وأن يستغني بماعن العلم في حصول كون العالم عالماً وذلك يوجب أن لا يكون للقديم إلا صفة واحدة وهي كونه قادراً أو عالماً فإنه قول منتقض على أصولهم ...

[29ب] فصل فأما قولهم ولو كانت صفاته قديمة لوجب اشتباهها فكلام قد بيّننا فساده من قبل بما يغني عن ردّه فزال جميع ما قالوا وأوجوبوا به على إكفار أهل الق ...

[30ب] فصل وقد أزمناهم في غير موضع وجوب تماثل العلم والقدرة والإرادة إذا تعلق جميع ذلك بحدوث الشيء وكان العلم بحدوثه الإرادة إرادته لحدوثه والقدرة قدرة على حدوثه لأنها حينئذ يتعلق كلها بمتعلق واحد على وجه واحد وهو حدوث الحادث ولما لم يجب ذلك باتفاق بطل ما اعتلوا به ...

[32] فصل فإن قال قائل فاعملوا على أنه قد استقام لكم الفصل الذي فصلتم به بين علمه تعالى وعلومنا ومثله مستقيم لكم في إرادته وإدراكه وأمره ونهيته وخبره وكل ما له تعلق من صفاته لأنه لا يتعلق كل شيء منه بمتعلقات كثيرة فما فرق لذلك صفات نفس صفاته وصفات صفاتنا الذاتية وكيف يستوي لكم الفصل يمثل ذلك في حياة القديم سبحانه وبقائه ولا صفة لكل واحدة منهما أخص به من كونها حياة وبقاء يبقى به الباقي وقد شارك بقاؤنا وحياتنا حياة القديم وبقائه في أخص صفاتهما يقال لهم ...

[34ب] فصل فإن قال قائل فما تقولون أنتم في تعلق العلم بأن ذات الجوهر على أحوال أحوال متعلق واحد أم متعلقات بمعنى | الذوات المختلفة يقال له ...

[36ب] فصل ويقال لهم أيضاً إن هذا الدليل لو سلم لكم فما له تعلق من الصفات على فساد ذلك وانتقاضه لم يستمر لكم في حياة القديم سبحانه وحياتنا كما ال يستقيم لكم في قدرته وقدرتنا ...

[37ب] فصل ويقال لهم أيضاً لو وجب ما قلتم لوجب كون ذات القديم تعالى مثلاً لعلومنا لكونه متشابهاً المعلومات على ما هي | عليها كما نبينها نحن بعلومنا ...

[42] فصل ومما يدل أيضاً على بطلان قولهم هذا أنه لو استحال تعليل الواجب من الأحكام والصفات لم يكن لنا سبيل ولا طريق إلى نفي كون القديم سبحانه جوهرًا متحيزًا في | مكان من الأماكن وجهة من الجهات واجب كونه فيهما ومحال خروجه عنهما ...

[46] فصل فإن قالوا إنما أحلنا ذلك في علم الله تعالى لأجل علمنا باستحالة كون العلم المتعلق بنا بمعلومات على جهة التفصيل من حيث كان إثباته بخلاف حكم علومنا حكم بخلاف حكم الشاهد والوجود قيل لهم ...

[47ب] فصل فإن قيل فإحالة هذا السؤال مبني على وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم فلم قلتم ذلك قيل له ...

[48] فصل فإن قال قائل فما المعتمد عندهم في إحالة كون علم الإنسان بالشيء جهلاً بغيره قيل له ...

[48ب] فصل فإن قال قائل فقد بينتم فيما سلف أن كل طريق احتمال كون علم الإنسان متعلقاً بمعلومات ومعلومات كثيرة على التفصيل غير موجود ولا مستقيم في علم القديم تعالى وأنه لا يجب قياس علمه في هذا الباب على علومنا بغيره ولا دليل يجمعهما وأوضحتم أن للتعلق بمجرد الشاهد والوجود في ذلك والقضاء به على الغائب غير مستمر وأنه يؤدي إلى الجهلات التي ذكرتموها وما يطالبكم بإيجاب ذلك عليكم من حيث وجب في علومنا وإنما نقول لكم ابتداءً إذا وجب كونه تعالى عالماً بعلم لما يدعونه من دلالة الفعل عليه ...

[53ب] فصل | في ذكر معنى قولنا للشئيين بأتهما معلومان على التفصيل ومعلومان على الجملة وذكر الحجة على أنه قد يعلم الشيء على طريق الجملة كما يعلم على التفصيل

[56] فصل فإنه قال أفتجعلون كون المعلومات معلومات على الجملة دون التفصيل وعلى التفصيل دون الجملة صفة للعلم بها على التحقيق أو صفة للمعلومات التي تُعلم تارةً على الجملة تارةً على التفصيل قيل له ...

[156] فصل قال القاضي رحمه الله وقد اختلف كلام ابن الجبائي في هذا الباب واضطرب فقال مرة أنه قد يعلم الأشياء والمعلومات على جهة الجملة كما يعلم على جهة التفصيل وقال مرة أن ذلك لا يصح في قديم ولا محدث وإن من حق العلم ...

[158] فصل فإن قال قائل قد استحال كونه تعالى عالماً بالشيء على جهة الجملة أو بأشياء | على الجملة دون التفصيل قيل له ...

[58ب] فصل فإن قال أفتزعمون أن العلم بالأشياء على الجملة من جنس العلم بكل واحد منها على التفصيل قيل له ...

[59ب] فصل وقد كان شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه قال مرة أن حقيقة الغيرين ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر فليلخي له وللبلخي وقد كان يقول بمثل ذلك ...

[160] فصل قال القاضي رضي الله عنه واعلموا أن ما ذكرناه هو حدّ الغيرين وحقيقة لهما وليس بعلة في كونهما غيرين ...

[160] فصل قال القاضي رضي الله عنه قد ذكرنا عمد شبههم في إحالة إثبات صفات الله تعالى لذاته وتقصّناها بما في اليسير منه تبصرة وبلاغ ونحن الآن نذكر عمد أهل الحقّ في إثبات صفاته تعالى لذاته ...

[63ب] فصل وإن قالوا ما أنكرتم أن يكون مقتضي لوجود علم العالم منا كونه عالماً بعد أن لم يكن كذلك كما أن مقتضي لوجود المحدث إيجاد موجوده لكونه موجوداً بعد أن لم يكن وإن لم يجب اقتضاء وجود القديم لموجد إذ كان الوجود واجباً له يقال لهم ...

[164] فصل فإن قالوا فكذلك نقول أن كون العالم منا عالماً بوجوب تعلّمه بوجود علم بكونه عالماً ولا نقول أن كونه عالماً علة لوجود العلم ومع ذلك فالاستحصال لوجود عالم ما لا يقتضي كونه عالماً ووجود علم كما تمتنع وجود موجود لا يقتضي إثبات موجد له وهو القديم سبحانه والباقي يقال لهم ...

[64ب] فصل ويقال لهم إذا كان ما يلزم ويجب من الصفات لا يعلل وإنما يعلل ما يجوز أن يحصل وأن لا يحصل فلم قلتم مع أنه لا علة للقديم في كونه عالماً أنه عالم لذاته أو لحصول حال لذاته أوجبت كونه عالماً قادراً حياً ...

[64ب] فصل فإن قال منهم قائل ما أنكرتم من أنه محال اقتضاء كون العالم عالماً لوجود العلم | وأن يكون كونه عالماً إنما يقتضي اختصاصه لصفة ليست لمن ناسه فيها وقد يجب للصفة التي يقع بها الفرق تارةً للنفس وتارةً لمعنى وتارةً للفعل فثبوت الصفة لا يدلّ مجردة على جهة استحقاقها يقال له ...

[65ب] فصل وإن قالوا إذا قلتم أن كون العالم عالماً هو مقتضي لوجود علمه من غير اعتبار أمرٍ بوجوب ذلك فما أنكرتم في ذلك أن لا تقولوا أن كون المتحرّك متحرّكاً إلى المكان والجهة يقتضي كونه فيهما إثبات كون له وكذلك كون المرید مریداً كما لم يقتض كون الحادث حادثاً والموجود موجوداً ثبوت وجود | وحدوث لهما فإن مرّوا على ذلك صاروا إلى نفي سائر الأعراض وإن أبوه وقالوا فصل الاعتبار يفصل بينهما قيل لهم ...

[166] فصل فإن قال قائل منهم ما أنكرتم أن يكون الفصل بين حال المتحرّك وحال العالم في أن كونه متحرّكاً يقتضي إثبات الحركة ولا يجب ذلك في كونه عالماً هو أن كونه متحرّكاً يدلّ على كونه على صفة بعد كونه على ضدّها ويوجب ذلك من حاله فوجب لذلك اقتضاء كونه متحرّكاً إثبات الحركة وكون العالم عالماً يقتضي صفة واحدة ولا شيء عن إثبات صفة بعد نقيضها فافتقرت الحال يقال لهم ...

[66ب] دليل آخر على إثبات علمه تعالى

[171] علة لهم أخرى في نفي صفات الله تعالى

[176] فصل في الدلالة على أن حقيقة الغيرين ما ذكرناه دون سائر هذه الأقسام

[180] دليل آخر على أن القديم تعالى عالم بعلم

[181] فصل فإن قالوا ما أنكرتم أن لا يكون ثبوت الحكم | في بعض من هو له ناقصاً لكون العلة علةً للحكم وإنما الناقص المفسد بما وجودها مع عدم الحكم قيل له ...

[81ب] فصل على أنه إذا وجب لا لعلّة خرج منه محال آخر | وهو أنه يوجب ما قلناه من العلم بأن لا بأس لما قيل أنه علة في إيجاب الحكم إذا صحّ الحكم وثبت مع عدمه ولا فصل في ذلك ...

[83ب] فصل وإن قالوا ما أنكرتم من أن يكون الموجب الاشتراك في علة الحكم متى حصل الاشتراك في الحكم إنما هو كون المشتركين في الحكم من جنسٍ واحدٍ فيستحيل لذلك أن يستحقّه أحدهما لنفسه والآخر لعلّة لأن من حقّ المثليين وجوب اشتراكهما في الصفات النفسية وجواز ما يجوز عليهما من الصفات المعنوية وإذا ثبت هذا وكان القديم تعالٍ مخالفاً⁴⁶ لجنس العالم صحّ كونه عالماً لذاته ال لعلّة يقال له ...

[186] دليل آخر على إثبات علمه تعالى

[90ب] فصل فإن قال قائل إنما بنيتم استدلالكم على نقض قولكم أنه عالم لنفسه على معنى أنها موجبة لكونه عالماً ومقتضية لذلك فما تقولون إن قالوا لسنا نقول في الجملة أن نفسه موجبة لكونه عالماً وإنما نعي بذلك أنه عالم لا لعلّة فقط وهذا مسقط لإيجابكم لكون ذاته تعالى عالماً يقال له ...

[192] القول في أن الحيّ العالم القادر بكونه كذلك أحوال وجبت له عن العلم والحياة والقدرة والإدراك

[193] فصل فإن قيل كيف يجوز لكم أن تقولوا أن تماثل المعلومين يوجب تماثل العلمين مع قولكم بأن معلوم العبد هو معلوم الله تعالى على وجه ما هو معلوم للعبد وإن كان علمه مخالفاً علومنا في الجنس وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تتعلق العلوم الحادثة بمعلومٍ واحدٍ وتكون مع ذلك مختلفة يقال له ...

[95ب] فصل على أنه وإن سلم أن العلم بأنه عالم علم بعلمه وأنه محال أن يعلمه أو غيره عالماً إلا من علم علمه لوجب أيضاً أنه لا بدّ من القول بالأحوال ...

[197] فصل من الكلام فيها

[98ب] فصل آخر من الكلام فيها

[99ب] فصل فإن قال قائل أفتصفون الأحوال بأنها موافقة للذوات أو مخالفة لها وبأنها هي الذوات أو غيرها فإن قلتم ذلك أن منكم [كذا في الأصل] كونها ذواتاً وإن أبيتتم ذلك دفعتم الاضطرار لأن المذكورين المعلومين لا بدّ أن يكونا | مثليين أو خلافيين أو يكون أحدهما هو الآخر أو غيره يقال له ...

[100ب] القول في وجوب كون الأحوال معلومة ومفردة بالذكر وإفساد قول منكر ذلك من ثوابت القدرية

[103ب] فصل فإن قال قائل كيف يصحّ لكم القول بأن الأحوال معلومة ومفردة بالذكر والاسم والخبر عنها وإن لم يكن أشياء مع قولكم وقول أهل اللغة أن أعمّ الأشياء وأهمها قولهم شيء فإذا كانت مسماة بأحوال وأنها معلومة وجب دخولها تحت القول شيء وأن يكون أشياء من حيث كانت مستحقة الأسماء لقول شيء أعمّها يقال له ...

[1104] فصل آخر من القول في ذلك يجب الوقوف عليه

[104ب] القول في نقض شبههم في أن الأحوال ليست بمعلومة

[1110] فصل من الكلام عليهم في هذا الباب

[1112] فصل وإن قالوا النافون للأحوال فما وجه تسميتكم لهذه الاختصاصات الحاصلة للذوات بأنها أحوال ولم قلتم ذلك ولم تقولوا هي وجوه وصفات أو مفارقات ومباينات وما جرى مجرى ذلك وزعمتم عن تسميتها أحوالاً سيما والحال إنما يفيد ما يتغير به الشيء وينتقل عن صفته ولذلك يقال حال زيد عن طرائقه وأخلاقه و أيّ تغيّز عن عهده ولم يحلّ زيد عن وده أي لم يتغير ولذلك يقال قد جرت أحوال ونحن في أحوال أي في

46 مخالفاً: مخالف، الأصل.

أمر مختلف متغيرة والحوالة مأخوذة من هذا المعنى ومن انتقال المال عن الذمة إلى ذمة المحال عليه وكل هذا يبيّن أن الحال اسم لما يتغير به الشيء عن صفة إلى صفة فكيف استجزم القول فيها بذلك وأنتم تصفون القديم سبحانه بالأحوال وإن لم تكن متغيرة له يقال لهم ...

[114ب] فصل على أهلو ثبت ما يدعيه من القول بالأحوال لوجب أن يكون لكونه تعالى عالماً واستحقاقه لذلك وعلمنا بكونه عالماً وقيام الدليل على كونه كذلك تعلقاً بوجود علمه وتضمناً له من حيث يتبنا فيما سلف أن علة كون العالم منا عالماً وإلا انتقضت سائر العلل وخرجت عن كونها عللاً وذلك محال ...

[116أ] فصل واعلموا أنه لا يستقيم للجبائي⁴⁷ وابنه ومن قال بقولهما في جواز اختلاف الموصوفين فيما يوجب الصفة ويقتضيها واختلاف جهة استحقاقها القول بأنه حقيقة الوصف لا يختلف في شاهد وال غائب لأنه إذا جاز وصح أن يكون وصف العلم بأنه عالم واجب مستحق الموصوف في الشاهد لعله هي العلم ...

[116ب] فصل فإن قالوا أوليس قد اشترك الظلم والجهل في حقيقة القبح واختلف علنا كونهما قبيحين فكان أحدهما قبيحاً لكونه ظلماً والآخر قبيحاً لكونه جهلاً وإن لم يصح قياساً على ذلك اختلاف حقيقة القبح فيهما وكذلك قد اشترك القديم والمحدث في حقيقة الموجود وإن اختلفا في جهة كونهما موجودين فكان سبحانه موجوداً لا بموجود والمحدث موجود بموجود وهذا يبطل ما قلتموه يقال له ...

[116ب] فصل فإن قال من البهسمية قائل إذا قلتم أن حقيقة العالم ومعنى وصفه بأنه عالم أن له علماً كما أن حقيقة الأسود والمتحرك أن له حركة وسواد لزمكم ووجب عليكم أن يكون معلوم العلم عالماً | ومدلول الدليل على أنه عالم إن كان كونه كذلك معلوماً بدليل ولزم أن لا يصح أن يعلم العالم عالماً قادراً إلا من علم له علماً و قدرة وقد علمنا أن النظام ونفاة الأعراض يعلمون للعالم عالماً ولا يعلمون له علماً فبطل بذلك ما قلتم يقال له ...

[118ب] فصل على أننا قد اتفقنا على أن العالم بذات السواد وذات الأسود إنما هو الإدراك وهو طريق واحد فكيف يعلم بالطريق أحدهما ولا يعلم الآخر وهو طريق العلم بما ...

[119أ] فصل فإن قال من أتباعه قائل لو كان المدرك للأسود أسود عالماً بوجود السواد فيه من حيث كان مدرّكاً له لوجب أن يعلمه على التفصيل وأنه غير الجسم فلما لم يكن ذلك كذلك بطل ما قلتم يقال له ...

[120أ] فصل | وقد أدى ابن الجبائي آدؤه أن نفاة الأعراض لما لم يعلموا السواد وأنه معنى في الأسود لم يعلموا الأسود أسود قال لأن العلم بأنه أسود علم بسواده لا بذاته ولا بحال لذاته ...

[121ب] فصل وقد استدلل أيضاً أهل الحق على أن القديم تعالى عالم بعلم بأدلة كلها مما يصح بناؤها على نفي القول بالأحوال وعلى القول بإثباتها ونحن نذكر جملة ثم نفضل القول في كل طريقة منها وبغير حي ما يرومون القدح به فيها فمنها ...

[124أ] فصل واعلموا أنه قد زعم بعض ثوابتهم وهو الملقّب بالبصري لما صاوبته المخرج مما قلناه وعلم ضعف ما قاله وقدح به سلفه في ذلك أن الإرادة التي بما يصير للأمر للغير بأن يعلم أمرًا له بذلك إرادة الحال المتجددة له بكونه عالماً ...

[125أ] فصل واعلموا أنه ليس الأمر على ما ادّعاه من إرادة نفاة الأعراض وغيرهم من العامة لأن بعلم العالم إرادته الحال لأنه لا حال له عند أصحابنا هؤلاء وإنما هي إرادة للعلم ولوجوده ...

[125ب] فصل وأما وجه الاستدلال على إثبات العلم لكل عالم من قديم ومحدث وأنه ليس يجب القول عالم أكثر من وجود العلم بذاته بالإثبات للعالم به عالماً والنفي لكونه عالماً إذا كان قولاً صدقاً فاستدلال يجب أن يقدم قبله القول في حقيقة الإثبات والنفي ومعناها وما يتصل بما ...

[128أ] فصل وقد اختلفت القدرية في هذا الباب واضطربوا اضطراباً شديداً وزعم الجبائي أن القول عالم وليس بعالم نفي وإثبات على الحقيقة على ما قلناه وإثبات لما له يكون العالم عالماً فإن كان | جارياً على المحدث العالم بعلم فقولنا عالم إثبات لعلمه ...

47 للجبائي: لابن الجبائي، الأصل.

- [134ب] فصل وإن قالوا إنما قلنا أنه يدل على كون الفاعل عالماً و لا يدل على العلم وإنما يدل عليه شيء عن ذلك لأجل علم النظام ونفاة الأعراض بكون الفاعل عالماً وإن جهلوا علمه قيل لهم ...
- [135أ] فصل فإن قالوا فيجب أن يدل أفعال الله تعالى على كون علمه محدثاً عرضاً حالاً فيه وأنه غير له وأنه محال أن يعلم به معلومين على جهة التفصيل لأجل أن الفعل المحكم كما لا يقع إلا من ذي علم فكذلك لا يقع هو إلا من ذي علم هذه صفات علمه ...
- [135ب] فصل وال يجب أن نستدل بالأفعال المحكمة على علمه تعالى بنا وجدنا الفعل المحكم يتأتى من ذات و يتعدى على مثلها وما هو من جنسها فيجب أن يكون إنما يأتي من أحد المثليين لمعنى زائد على نفسه وهو العلم لأن هذه الطريقة لا تستقيم في القديم ...
- [136أ] فصل وقد يصح أيضاً الاستدلال على إثبات علم العلم بالأفعال المحكمة مع تسليم القول بالأحوال بأن يقال لما كان الفعل يدل على حال العلم وثبت أن تلك الحال لا يجب لعالمنا إلا للعلم صح أن يقال إنما تدل على ثبوت ما يقتضي ثبوته ثبوت العلم ...
- [137ب] باب الكلام في معنى وصف القديم بأنه باقٍ وفيما له كان كذلك وفي بقاء صفاته وما يتصل بذلك من القول والأبواب
- [140أ] فصل وإن قال قائل من أصحابنا إن حال بقاء الشيء ودوام وجوده حالة زائدة على مجرد وجود الشيء في حال حدوثه ومخالفة لها وقال أن البقاء إنما هو علة لدوام وجوده لا بمجرد وجوده جاز أن ينفصل من إلزام حالة الموجود في حال حدوثه إلى البقاء ...
- [142أ] فصل فإن قيل لو كان البقاء شرطاً لكون الباقي باقياً لا علة موجبة لبقائه لصح وجوده وإن لم يكن الجسم باقياً لأن شرط الصفة والمحكم لا يوجبها بل يجوز حصولها والبقاء عندكم بوجب كون الباقي باقياً فيجب كونه علة لبقائه يقال لهم ...
- [143أ] فصل وقد استدلل على أنه لا بقاء للباقي منا بأن ذلك لو كان كذلك لاستحال بقاء بقاءه لأنه لو ثبت لكان عرضاً لا يحمل الأعراض وكان يجب لذلك حدوثه في كل محال ...
- [143أ] فصل وقد استدلل أيضاً على ذلك بأنه لو كان الباقي باقياً بقاءً لم يخل أنه إما⁴⁸ أن يكون له ضد⁴⁹ لا ضد له فإنه كان مما له ضد وجب صحة خلق ضده في الجسم ووجب لو خلق ضده أن لا يخلق إلا في محله ...
- [145أ] صل فأما قولهم أنه إذا لم يكن ماجاً إلى فعل البقاء صح وجوده في الثاني وإن لم يفعل البقاء فيه فإنه قول باطل ...
- [147أ] فصل قال القاضي رحمه الله واعلموا أنه لو صار صائر إلى القول بجواز بقاء الأعراض إذا لم يقل أن كون الباقي باقياً بتصتن وجود بقاء له لم يلزمه القطع على بقاء شيء منه ...
- [148ب] فصل واستدل أيضاً ابن الجبائي على صحة بقاء بنية الإنسان أن الله تعالى لو نقض بنيته وأعاد وأراد أن لا يعيده إلا زيئاً الذي كان لم يصح أن يعيده زيئاً ببنية غير بنية الإنسان ...
- [149أ] فصل واستدل أيضاً على بقاء التأليف بأننا نجد من الأجسام ما يحتاج في تفرقة أجزائه إلى علاج شديد وكلفة قال ...
- [149ب] فصل واعلموا أنه ليس يلزم وإن قلنا إن الباقي باقٍ لانتفاء الشك في بقاء الأعراض ولا القطع على أنها باقية على ما ذكرناه من إلزامهم لنا القطع على بقاءها أو الشك في ...
- [152ب] فصل ومما استدلل به في إحالة بقاء شيء من الأعراض وإن قيل إن الباقي باقٍ لا بقاء علمنا بحدوث جميعها وتعلق وجودها بقدرة الله تعالى ...
- [154أ] فصل وكذلك فيجب القطع لأجل ما قلناه على أن جميع أجناس مقدرات العباد لا يصح بقاؤها لأنها لو بقيت إلى الثاني من الحال ومن بقيت فيه حي قادر على مثل ما فعله في نفسه لوجب أن يفعل فيها مثل الثاني فيه من أفعاله ...

48 إما: قام، الأصل.

49 ضد: ضدًا، الأصل.

- [154] فصل ولأجل هذا قال كثير منهم أن سكون الحيّ القادر على مثل ما فعله من السكون لا يصحّ أن يبقى لأنه لو بقي والقادر لا يصحّ أن يخلو من فعل ما يقدر عليه أو ضده لوجب أن يكون لو نفى سكون القادر إلى النافي أن لا يقدر على فعل حركة في النافي (٩) ...
- [157] فصل وأما ما قلناه من أنه يجوز أن يقوم بالقديم تعالى بقاءه ان أحدهما بقاء يبقى به وصفاته والآخر بقاء يبقى به بقاؤه ويكون هذا البقاء باقٍ ببقائه أو ببقاء الذي يبقى به وصفاته فإنه مدخول ...
- [157] فصل وأيضاً فإنه لا يتصور كون أحد القديمين بقاء للآخر و محتاجاً في وجوده إلى وجوده لأننا إذا قلنا القديم لم يزل موجوداً سبحانه ولا يزال كذلك والبقاء لم يزل موجوداً ولا يزال كذلك وجب كونهما باقيين ومتساويين في صفة الوجود فكيف يكون أحدهما بقاء لصاحبه ...
- [158] فصل فأما ما نصرنا به قول أصحابنا في إثبات البقاء من أنه يجب أن يجعل البقاء شرطاً لدوام وجود الباقي لا لوجوده على الإطلاق ولا يجعل علة لأن علة الحكم يجب ثبوتها في حال ابتداء الحكم وفي حال دوامه وإذا جعل شرطاً لم يجب ذلك فيه ...
- [158] فصل وأما ما نصرنا به قول من قال من أصحابنا أن البقاء ليس بعلة ولا شرط لوجود الموجود فقط وإنما هو علة أو شرط لدوام وجوده واستمراره وأن دوام الوجود صفة زائدة على معنى وجوده فلا يلزم أن يكون ما هو علة لدوامه علة له ...
- [159] فصل وكذلك فلا وجه الاستدلال من استدلال من القدرية على أنه لا صفة للحادث بكونه باقياً يزيد على وجوده بأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن كونه فائياً صفة زائدة على وجوده تعاقب وتضاداً وصفه بأنه باقٍ لأجل أن هذا الحكم واجب في جميع الصفات المتعاقبة الزائدة على الوجود ...
- [160] فصل فإن قيل ولم إذا سلم بما وصفتم أنه لا صفة للباقي المستمرّ به الوجود زائدة على دوام وجوده وجب أن لا يحتاج إلى بقاء ببقائه قيل ...
- [161] فصل وإن قال قائل ولم إذا لم يكن كونه باقياً صفة زائدة على وجوده وجب أن لا يكون فيه معنى له يكون دائم الوجود قيل له ...
- [161] فصل وإن قال قائل ولم لا يجوز أن يكون في الباقي الدائم الوجود معنى وصفة وإن لم يوجب له حكماً زائداً على وجوده يسمى من أجله باقياً قيل له ...
- [162] فصل واعلموا أن الذي دعانا إلى القول بنفي البقاء وغنى الباقي في كونه باقياً عن معنى به يصير كذلك أمور أحدها ...
- [164] فصل قال القاضي رضي الله عنه فإن قال قائل فما الذي يقتضي صحة عدم الجوهر بعد وجوده مع صحة بقاءه ونفي بقاء عنه يجب عدمه لقطعه عنه والجواب عن هذه المطالبة ...
- [165] فصل وإن قالوا ما أنكرتم أن يكون الدالّ بقضية العقل على ثبوت ضدّ الجواهر وأنه قد ثبت أن الجوهر مما يصحّ بقاؤه مع ثبوت حدوثه وقد ثبت أن كل حادث يصحّ بقاؤه فإنه ذو ضدّ ينتفي بمعند وجوده كاللون والكون وما جرى مجراها فإذا وجب ذلك وجب ثبوت ضدّ للجوهر من حيث كان مقدوراً يصحّ بقاؤه فيقال لهم ...
- [168] فصل وإن قال قائل منهم لو وجب بقاء الجواهر وما يصحّ بقاؤه من الأعراض دائماً سرمداً بعد وجودها لاستحالة وجود ضدّ ينفيها لساوت القديم سبحانه | في وجوب الوجود له في المستقبل واستمراره وذلك يوجب كونها مثلان لاشتراكهما في وجوب الوجود لهما يقال له ...
- [169] فصل ويقال لهم في ادّعائهم أن الضدّ الحادث المتجدّد هو النافي للباقي وأنه بنفيه للباقي أولى من نفي الباقي لوجوده لم قلتم ذلك وما الحجة عليه ...
- [169] فصل وإن قال قائل منهم ما أنكرتم أن يكون إنما وجب نفي الطارئ الحادث الباقي ولم يجب أن يكون النافي مانعاً من وجوده لأجل أن ما وجد مما يجوز بقاؤه يصحّ أن يبقى إلى الثاني والثالث من حال حدوثه | و يصحّ أن يعدم بدلاً من بقاءه وما هذه حاله لا يجوز أن يقال يجب وجوده وهو بذلك أولى من عدمه كما يصحّ أن يقال أن عدمه واجب بدلاً من وجوده وهو بالعدم أولى منه بالوجود وإنما استحالة القولان فيه لجواز عدمه وجواز وجوده على البديل فثبت أن وجوده غير واجب والحادث المتعلق بفاعليّ قادرٍ وجوده واجب في حال حدوثه وفعل القادر له فوجب لوجوب وجوده وقوة أمره ونفيه لما يصحّ وجوده ولا يجب ذلك له فيقال له ...

[173ب] فصل فإن قال قائل قد قلت فيما سلف أنه قد يجوز أن يقال أن الجوهر إنما يعدم بعد وجوده لاستحالة بقائه وأنه بمثابة الصوت عندهم وكل ما لا يصح بقاؤه وبمثابة الأعراض عندهم وأنه يجوز أيضًا لمن قال بقول النظم أنه إنما يعدم إذا عدم لأن الله تعالى لا يحدثه في تلك الحال لأنه عنده يحدث العالم إحدائًا موجودًا في سائر أزمان وجوده فيجب أن يفسدوا هذين القولين يقال له ...

[174أ] فصل فأما ما يدل على فساد من قال من أصحاب النظم أنه إنما يبطل الجسم بعد وجوده بأن لا يفعل الله تعالى فيصير لذلك معدومًا فهو ما قد بيناه فيما سلف ...

[176أ] فصل قال القاضي رضي الله عنه قد بينا أنه لا يمكن أن يقال أن الجوهر إنما يعرض بعد وجوده وصحة بقائه إلا لأمر أحدها ...

[178أ] فصل وقد يجوز أيضًا أن يقال إنه إنما يجب عدمه بعد وجوده لأن الله تعالى يعدمه ويقصد إلى إعدامه بعد وجوده وأن نفرق بين حاجة المعدوم بعد وجوده إلى معدوم يعدمه وبين حاجة المعدوم قبل وجوده ...

[179ب] فصل فإن قال قائل ما أنكرت من إحالة إثبات مقتضى لعدم الشيء بعد وجوده لأن عدمه عندهم إنما هو بالا شبه وخروجه عن كونه ذاتًا وليس بالا شبه وعدمه حال هو حاصل عليها وحكم لذات من الذوات فيصح تعليقه وإنما يعلل الأحكام والأحوال الحاصلة للذوات يقال له ما قلته باطل من وجهين ...

[181أ] فصل واعلموا أننا إذا علمنا كل صفة وأمر متجدد لكونه طارئًا متجدد لم نحتاج مع ذلك إلى أن نقول أن عدم الشيء بعد وجوده مع صحة بقائه يوجب مقتضى لعدمه ...

[181ب] فصل فإن قال قائل إن وجب تعليق العدم المتجدد بفاعل معدوم وجب تعليق وجود الباقي في سائر أوقاته المستقبلية بموجود فاعل لأن الوجود في كل وقت يكون نافيًا فيها متجددًا مستأنفًا قيل له ...

F Yazması

[4ب] [ب] الكلام في تفصيل الأسماء التي [تجر] ي على الموجودات والمعدومات [و] لا تجري على المعدومات دون [المو]جودات وما يجري منها على [الم] عدوم والموجود جميعًا

[7أ] باب ما صقته (٩) أوسع في تعلقه من غير [هـ] وما يُساويه وينقص عنه

[12ب] باب ذكر الوجوه التي تقتضي عدم المعدوم

[29أ] باب آخر من كلامهم في ذلك

[34أ] باب آخر | من ذكر أسئلتهم في ذلك

[39ب] باب القول في ذكر الدلالة على أن المخالف | في خلق الله تعالى لأفعال العباد هم القدرية

[95ب] كتاب التولد⁵⁰

[141ب] باب الكلام في الاستطاعة وأحكامها وفصول القول فيها

[148أ] باب القول في أن القدرة المحدثة لا يجوز أن تكون قدرة على مقدرين

T Yazması

[2أ] فصل وإن قالوا ليس الذي يدل على أن القادر قادر وقوع الفعل منه وإنما يدل على أنه قادر صحة وقوعه منه ووقوعه يتضمن صحته الفعل يقال لهم ...

⁵⁰ Bu kitabın detayları için Gimaret'in ilk baskısına bk. Gimaret, "Un extrait de la Hidāya", 272-300.

[2ب] فصل وإن قالوا لسنا نقول في الأصل أن الفعل يدلّ على كون فاعله قادرًا وإنما يدلّ وقوعه عندنا على أنه كان قادرًا قبل وقوعه ومتى قلنا ذلك فقد نازعنا فيما بنيتم عليه من دلالة على أن الفاعل قادر وزال عنّا ما قلتم | يقال لهم ...

[7أ] فصل وإن قال منهم قائل لسنا نمتنع من أن يكون تعدّر الفعل من الحيّ من غير مانع له منه وما يجري مجرى المانع دلالة على أنه غير قادر عليه فقد جعلنا لذلك تعدّر الفعل بنقيض صحته في أنه يدلّ على أن من تعدّر عليه بغير مانع منه قادر عليه كما يدلّ صحته وتأنيبه على أنه قادر عليه يقال لهم ...

[10أ] فصل ويلزمهم أيضًا على اعتلاهم هذا أن يكون القديم الواجب له الوجود المستغني عن الموجد لكونه كذلك مختصًا بحال يفارق بما الحادث المحتاج في وجوده إلى موجد ولذلك يجب اختصاص الباقي من الحوادث لاستغنائه عن موجد واستحالة الحدوث عليه في حال بقائه لحصوله لذلك مختصًا بحال يفارق بما الحادث المحتاج إلى موجد وإذا لم يجب ذلك عندهم فقد بطل استدلالهم ...

[10ب] فصل ويلزمهم أيضًا أن يكون العرض المستحيل بقاؤه إذا صحّ أن يوجد في وقته دون مثله وما هو من جنسه بما لم يختصّ وفيه مختصًا بحال لكونه عليها فارق مثله الذي يستحيل حدوثه في وقته بصحة حدوث أحدهما في الوقت تعدّر حدوث الآخر فإن قرأوا (٩) على ذلك تركوا قولهم وإن أبوه وقالوا ...

[11أ] فصل وإن قال منهم قائل لو كان الحاضر وقته الذي ليس بباقي إنما يصحّ وجوده في الوقت لاختصاصه بحال يفارق بما حال مثله المتعدّر وجوده في الوقت لاستغني بتلك الحال عن قادرٍ عليه و موجدٍ له ولوجب أن يوجد إذا وجد لا بموجد بل بحصوله على تلك الحال وهذا يوجب غنى الحوادث عن المحدث وذلك محال يقال لهم ...

[11ب] فصل فإن قال قائل فخيرونا ما الذي يمنهم أن يقولوا أن الجسم الذي يصحّ وجود الحياة به مختصّ بحال يفارق بما ما يصحّ أن يكون حيًا من الأجسام وأن ما ليس بباقي من الأعراض يختصّ بحال لها صحّ فعله في وقتٍ دون مثله وأيّ أمر يدفعهم عن ركوب ذلك يقال لهم ...

[12أ] دليل آخر على أن الاستطاعة مع الفعل

[18أ] صل وما يدلّ على أن الاستطاعة مع الفعل أنه لو لم يقدر بما من خلقه فيه على الفعل في حال حدوثها مع صحة حدوثه في تلك الحال وحدث أمثاله لوجب بذلك خروجها عن كونها قدرةً على الفعل ...

[19أ] فصل ويقال لهم في اعتلاهم لجواز خلق القدرة على الكون بالبصرة في الجسم وهو ببغداد وكون ذلك مؤدّيًا إلى وجوب كونها قدرةً على الشيء و صدّه ووجوب تقدّمها لمقدورها بأن الجسم محتمل لوجودها به وإن كان ببغداد لم قلتم ذلك وما الحجّة عليه وجميع أهل الحقّ مخالفون لكم في ذلك فلا تجدون إليه طريقًا يقال لهم ...

[19ب] فصل القول في تكليف ما لا يطاق

[23أ] فصل في ذكر ما يتعلّقون هـ من الآي في منع تكليف ما لا يطاق

[24ب] باب الكلام في البذل وذكر الخلاف فيه

[25ب] فصل واختلف شيوخنا في جواز البذل من الواقع الماضي من الأفعال فقال النجار وكثير من أصحابه أنه يجوز وقوع البذل من الماضي المنقضي كما يجوز وقوعه من الموجود في حال حدوثه ووجوده ...

[26أ] فصل والجميع من أصحابنا والمخالفون من القدرية في البذل والاستطاعة على جواز تمتي وقوع الغائب الذي لم يقع ولم يكن تمتي أن لا يكون ما كان وقع ومضى وبذلك نطق القرآن على ما سنشرحه من بعد إن شاء الله عزّ وجلّ ...

[27أ] فصل وقد قال ابن الجبائي أن لفظة البذل تُستعمل في الماضي حقيقةً أنه زعم أن الاسم قد يشتقّ من الماضي قال ...

[28ب] فصل و بما يدلّ على صحة البذل من الواقع الموجود بأن لا يكون وجد لا على الجمع بينه وبين تركه اتفاقنا وجميع منكري البذل على أن الكافر تارك بما يفعل من الكفر الإيمان ...

[129] فصل وكذلك فليس لأحد أن يهرب من هذا بأن يقول إن الكافر ما ترك بالكفر الموجود إنما ما يفعله بدلاً منه في الحال ولا إيماناً في الثاني من حال وجوده لأن هذا قول بأن الكافر ما ترك الإيمان بحالٍ وعلى ووجهٍ من الوجوه وذلك خلاف موجب العقول الإجماع

[129] فصل وقد كان الجبائي سأل نفسه عن هذه المطالبة وخلط في جوابها فقال سائلاً لنفسه إن قال قائل ...

[30ب] فصل ثم رجع بنا الكلام إلى القول في البديل وقد اختلفت المعتزلة واضطربت في جواب أصحابنا عن القول بجواز البديل من الواقع الموجود وجواز وجود ضده في حال وجوده على وجهٍ ما لا على الجمع بينهما فقال بعضهم ...

[132] فصل وقد تعاطى المتحدلقون من متأخريهم الفصل بين أن يكون الأمر بفعل ما علم الله أنه لا يكون والنهي عن كون ما علم أنه لا يكون وأن ذلك ليس بأمرٍ بالحال وبين تجويز التجار البديل من الموجود في حال وقوعه بأن لا يكون كان وبين تجويز كون ما علم الله أنه لا يكون بأنه ليس في تجويز كون ما علم الله أنه لا يكون أجزائه محال لأن العلم بأن الشيء لا يكون لا يوجب أن لا يكون وكذلك العلم بأنه لا يكون لا يوجب باتفاق كونه ...

[32ب] فصل وقد استدلوا على أن العلم يجوز أن يكون موجباً لكون المعلوم على ما تناوله بأنه لو كان ذلك كذلك لكان علمنا بكون القديم قديماً والمحدث محدثاً والماضي ماضياً موجباً لكون القديم قديماً والمحدث محدثاً والماضي ماضياً منقضيّاً وهذا نهاية المحال لأنه قول يوجب كون القديم قديماً بموجب يوجبه لو لم يكن لم يميز كونه قديماً ...

[34ب] فصل وقد اعتمدت القدرية في منع البديل من الموجود بأن لا يكون كان لو جاز البديل من الموجود بأن لا يكون كان | و تقضى ولما بطل ذلك لأجل حصول الوجود للماضي لم يميز أيضاً البديل من الموجود في حالة أن لا يكون كان لأن الوجود قد ثبت له فيقال لهم ...

[135] باب ذكر ما يوجب الفصل بين جواز البديل من الموجود في حاله وبين البديل من الماضي

[136] فصل فإن قال قائل إذا جوتم أن يقال في الحادث في حال حدوثه أنه يكون في وقته الذي وجد فيه على الابتداء والاستئناف له لا على الإعادة لزمكم أن تقولوا أهيجوز أن يكون بعد كونه واستمراره الوجود به وبقائه كوناً على وجه الابتداء والاستئناف لا على وجه الإعادة لأجل أن المستأنف المبتدأ الكون والوجود هو الذي يكون⁵¹ | معدوماً قبل حال وجوده بلا فصل والباقي المستمر به الوجود موجود عن وجود وليس بمستأنف الوجود فلم يميز أن يقال أنه يكون بعد حال حدوثه على الابتداء والاستئناف اللهم إلا أن يعني باستئناف الوجود له والقول أنه يكون في الثاني من حال حدوثه والثالث وما بعدهما استمرار الوجود به وامتداده إلى تلك الأوقات إلا أنه يكون معدوماً قبل وجوده في كل وقت منها فإن ذلك صحيح ...

[137] فصل ويما يدل أيضاً على الفرق بين جواز البديل من الموجود في حاله والبديل من الماضي المنقضي أنه قد صح وثبت أن الموجود في حاله مقدور للقادر أن يكون في تلك الحال والبديل إنما يصح بما هو مقدور أن يكون بأن لا ال يكون هو المقدور للبعد وأن يكون ضده هو المقدور والشيء بعد كونه لا يصح كونه مقدوراً مع اتصال وجوده لاستحالة فعل الباقي ...

[37ب] صل ويقال لهم أيضاً إذا قالوا لنا إذا جاز أن تقولوا لما كان في حال كونه أنه جائز أن يكون وجائز أن لا يكون بأن لا يكون كان فما أنكرتم أن يكون ما قد كان ...

[38ب] ذكر أسئلتهم في البديل والجواب عنها

[140] فصل فإن قال قائل أفتقولون أن الكافر منهي عن الكفر في حال وقوعه قيل ...

[40ب] باب الكلام في معنى يجوز [؟]

[41ب] باب القول في جواز كون ما علم الله تعالى أنه لا يكون والخلاف في ذلك

[142] فصل فإن قال قائل أفتقولون أن ما لم يفعله الله تعالى مما علم أنه لا يفعله ولا يكون أنه تعالى تارك له قيل له ...

51 يكون: مكرور في الأصل.

- [42ب] فصل ويجب إذا قلنا أن الجواز هو الشكّ في كون الشيء أن لا يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون من علم أنه لا يكون ...
- [144] فصل ومحال كون أحد من الخلق قادرًا على فعل ما علم الله أنه لا يكون لأن ذلك يوجب كونه مكتسبًا لما علم الله أنه لا يكون | ولا يكون العبد مكتسبًا وذلك محال ...
- [44ب] باب الكلام في ذكر اختلافهم في كونه تعالى قادرًا على فعل ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون وما يختاره في ذلك
- [147] فصل ذكر اختلافهم في جواب من سأل عمّا علم الله تعالى أنه لا يكون لو كان كيف كانت تكون حال القديم في كونه عالمًا به أو غير عالم وهل يصح أن يذكر في ذلك جواب أم لا
- [48ب] فصل واعلموا أحسن الله توفيقكم أنه لا معتبر بقول من قال من المعتزلة أنه | واجب لو فعل ما علم أنه لا يكون أن يكون عالمًا به لأجل أنه عالم بذاته واستحالة انقلاب ذاته لأن هذا لم يجب لأنه لو لم يعلم وقوع ما وقع لوجب انقلاب ذاته ...
- [149] فصل فإن قال قائل فما تقولون لوعلمه بعض المحدثين أن زيدًا لا يفعل شيئًا بخير نبيّ صادق أو طريق من الطرق هل كان يصح أن يقال زيد يصح أن يفعل ذلك الشيء وأن يقدر عليه ويمكّن من إيقاعه قيل له ...
- [150] فصل وقد قال الجمهور من القدرية أن الله تعالى لو فعل الظلم لدلّ فعله له على جهله بقبوحه أو حاجته وإن كان غنيًا بنفسه وعالمًا بكلّ معلوم جميعًا فقد صحّ منه ما لو وقع لأوجب انقلاب ذاته وكونه محتاجًا جاهلًا يقال لهم ...
- [50ب] فصل ولما علم الجبائي وابنه تخاليف سلفهم في الجواب عن حاله تعالى وحال الظلم الذي يقدر عليه لو وقع منه وفساد كلّ ما قاله سلفهم في ذلك قالوا إن الجواب في سؤال من سأل عن ذلك أن نبين له فساد كلّ جواب عن هذا السؤال وتقصير لما قد وجب ثبوته واستحالة خروجه عما ثبت عليه قالوا ...
- [152] باب ذكر | الدلالة على صحة تعلق الأمر بالفعل في حال وجوده والنهي عنه وصحة تقدّمه عليه وأقسام الأمر به وذكر اختلاف الناس في ذلك والدلالة على ما نختاره منه وإبطال ما سواه
- [53ب] فصل فأما ما قلنا أن الأمر بالفعل أمر به في حاله فهو ما قدّمناه من أنه مقدور لفاعله في تلك الحال ويصحّ وجود ضده فيها على البديل منه على ما بيّناه من قبل ...
- [155] فصل فإن قالوا إذا قلتم أن من حقّ الأمر أن يكون أمرًا بالفعل في حالة وجب أن لا يكون أمر الله وأمر الرسول في وقته أمرًا ليمنّ يخلق ويحدث إلى يوم القيامة ولم يجب أن يحدث لكلّ بالغ مكلف أمرًا له في وقت الفعل قيل له ...
- [55ب] باب ذكر اختلاف القدرية في جواز تقدّم الأمر على الوقت بأوقات وهل يجوز ذلك أم لا
- [56ب] فصل وقد أطلق الكلّ منهم أنه إنما يجب تقدّم الأمر على وقتٍ بوقتٍ واحدٍ ويجب عندنا على موضوعهم أن يتقدّم بوقتين ...
- [56ب] فصل فإن قالوا فجوزوا أيضًا أمر من هو في حال تلقّي الأمر به غير قادر عليه ولا آلة فيه ومن قدّم جميع ما يحتاج في الفعل إليه إذا تقدّم أمره به بأوقات كثيرة قيل له ...
- [56ب] فصل فإن قالوا فإذا جاز تقدّم الأمر على وقت الفعل بأوقات كثيرة فجوز والأمر المعدوم من لم يخلق شريطة وجوده وكمال صفة التكليف به | وبلوغ الأمر إليه قيل له ...
- [158] باب ذكر اختلافهم في بقاء الأمر المتقدّم إلى وقت الفعل وفي أنه أمر به إن بقي إلى وقته أم لا
- [58ب] فصل وكلّ من قال من المعتزلة أن كلام الله تعالى عرض غير بائي إلى وقت المأمور به إنما يقول أن الأوامر التي في القرآن باقية على المجاز والاتساع ...

[159] فصل وكان عباد د بن سليمان⁵² من القدرية يزعم أن جميع ما في القرآن من الأوامر والنواهي ليس بأمرٍ ولا نهي على الحقيقة ولكن فيه الدلالة عليهما ...

[59ب] باب الكلام في جواز أمر الله تعالى بالفعل في وقت يعلم أن المكلف ممنوع منه ومحال بينه وبينه

[60ب] فصل فأما القدرية فقد اختلفوا في أمر من علم الله تعالى أنه يمنعه من الفعل ويحول بينه وبينه، فحكى أن قومًا منهم قالوا أنه يجوز أن يقدره في الوقت على منعه منه ومحال بينه وبينه ولا يجوز أن يأمره به لأنه تكليف لما لا يطاق ...

[161] باب القول في جواز أمر الله تعالى المكلف بالفعل في وقت يعلم أنه يكون مجبرًا ما فيه أو معدومًا وجوده حيًا

[164] باب القول في أنه يصح علم المكلف وغيره من الخلق بأنه مأمور بالفعل قبل حضور وقته وتقصيه أم لا

[165] باب الكلام في الآجال وذكر الخلاف فيها

[167] فصل والذي يجب الاعتماد عليه مما يكشف الحق الذي اخترناه أن تعلموا أن أجل كل شيء أجل به هو الوقت الذي يحدث فيه وعنده ما جعل الوقت أجلًا له فإذا جعل أجل حياته فهو وقت يحدث الحياة فيه وإن جعل الأجل أجلًا للموت كان الوقت الذي يحدث فيه الموت ...

[168] فصل فإن قال قائل فهل يصح التوقيت بالقديم والباقي والعدم المستمر والصفات الدائمة الثابتة التي في حكم الذوات الباقية | قيل له ...

[68ب] فصل فإن قيل فهل يجب قولكم أن القديم لم يزل موجودًا ولم يزل حيًا عالمًا قادرًا توقيت لوجوده أو لكونه على هذه الصفات قيل له ...

[68ب] فصل وإن قال قائل ما أنكرتم أن يكون الأجل هو المنتظر وقوعه دون الحادث الحاصل أو ما يجري مجرى الحادث من الأمور الحاصلة بدلالة قولهم في الدين الذي ليس بحال أنه مؤجل ويقال فيما ليس له أجل منتظر أنه حال يقال له ...

[173] فصل وقد تعلقوا بأخبار مروية في هذا الباب لم تقم الحجة بها ولا يجوز إعمالها لو لم يُقطع بفسادها فيما يوجب العلم من أحكام الدين ...

[74ب] فصل من القول في هذا الباب

[78ب] فصل من القول في ذلك

[80ب] فصل ويقال لأبي الهذيل أيضًا إذا كان فعل اللطف والأصلح واجب على الله عندك ولازم في حكمته فما أنكرت من جواز تبيته⁵³ للمقتول لو لم يقتله القاتل إذا علم الله تعالى أن المصلحة تبيته ...

[80ب] فصل ذكر الكالم على من قال من القدرية أن المقتول لو لم يقتل لوجب أن يعيش لا محالة إلى أجل بعد ذلك

[182] فصل الكلام على من قال منهم أنه لو لم يقتل لمات من غير اعتبار الاستصلاح بذلك بل لظنه أنه قاطع عليه أجله وكونه عاصيًا بذلك

[84ب] فصل وقد قال لهم أيضًا إخوانهم من القدرية لهم في هذا الباب ما أنكرت من أنه يجب أن يكون بعض المقتولين لو لم يقتل لأماته الله تعالى لا محالة إذا كانت حياته مفسدة له أو لغيره وإن وجبت مع ذلك أن يكون قاتله ظالمًا بقتله لأجل أن قاتله يُقَدِّم على قتله مع كونه وكون المقتول ظالمًا لبقائه لأن أمارات البقاء حاصلة إذا كان سليمًا صحيحًا فيجب لذلك أن يكون قاتله مضرًا به ...

[185] فصل وقد أزم أصحابنا وألزم القدرية القائلون بأن المقتول لو لم يقتل لوجب أن يعيش من قال من إخوانهم بل يجب أن يكون منهم من يجب أن يموت لا محالة لو لم يقتل وهو من المعلوم من حاله أن بقاءه مفسدة له أو لغيره في التكليف وأن المصلحة له أو لغيره فيه أن يموت وأنه واجب على الله تعالى إمامته والقضاء فحسن ذلك منه ...

[88ب] باب القول في إحالة البداء على الله تعالى

52 سليمان: سلمان، الأصل.

53 تبيته: بقيته، الأصل.

[190] باب ذكر قولهم في ذابح ماشية غيره

[91ب] فصل من القول في ذلك

[91ب] فصل ذكر اختلاف القدرية في هذا الباب

[193] فصل وزعم أيضاً هذا الفريق من القدرية أن من غَلَبَ على ظَنِّه أنه إن لم يذبح ماشية غيره ماتت لا محالة وبطل الانتفاع بها وخاف ذلك من حالها قام عليه ظَنُّه لذلك مقام العلم به وحسن منه ذبح غنم الغير إذا خاف تلفها وبطلان الانتفاع بها قالوا ...

[93ب] فصل وقد قيل لمن زعم أنه يحسن ذبح شاة الغير بغير إذنه إذا غَلَبَ على الظن الانتفاع بذلك وبطلانه بموتها إذا قبح من المرء قتل زيد وإن غلب على الظن أنه يموت وإن لم يقتل أو لم يغلب على الظن ذلك بل كان الغالب فيه حياته فما أنكرتم أيضاً من قبح ذبح الشاة على كل وجه إن غلب على الظن بقاؤها أو حياتها وفي إلزامهم هذا نظر ...

[194] فصل وقد بيّنّا في كتاب التوّد من هذا الكتاب استحالة فعل الإنسان في غيره قتلاً هو نقض البنية أو موتاً يصاد الحياة وغيرها من الأجناس بما يُعني متأمله وقد قلنا من قبل وفي غير كتاب أنه لا يجوز على التحقيق أن يقال | أنه لو لم يقتل المقتول لعاش ...

[196] فصل وقد كان الجبائي قال في أصوله الخمسة⁵⁴ في باب الكلام في الآجال الذي نقضه عليه شيخنا أبو الحسن بضّر الله وجهه ما نحن نحكي لفظه ولفظ شيخنا في نقضه وجوابه قال الجبائي فإن قال قائل ...

[99ب] فصل من القول في هذا الباب

[1102] فصل فإن قال القائلون بقطع الأجل وهو البلخي وغيره من القدرية إن ما قلناه من أن للمقتول أجلاً عند الله وإن علم أنه يموت دونه وإن قاتله قد قطع عليه أجله وظلمه بذلك هو الواجب الذي ورد به القرآن ولا وجه لردّه وإنكاره لأن الله تعالى يقول في قصة نوح عليه السلام: ﴿إني لكم نذير مبين * أن اعبدوا الله وأطيعوا * يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى﴾ [نوح:24] وإن لم يؤخرهم إليه إذ لم يؤمنوا ويطيعوا رسولهم يقال لهم ...

[102ب] باب آخر من القول في الآجال

[103ب] فصل وقد قالوا مع قولهم أن العبد وإن قدر على قطع أجل من قسم أجله وقدر قبل حضوره فإنه لا يقع ذلك منه ولا يختاره ويؤثره لا لأن العلم بأنه لا يختاره يلجئه إلى تركه وكذلك العلم بأنه يفعل الشيء ويوقعه لا يدخله فيه ويضطره إلى فعله ونحن أيضاً لا نقول أن علم الله تعالى بأن الشيء يكون من فعله أو كسبه غيره يضطره تعالى أو غيره إلى فعل الشيء ويلجئه إليه غير أن الدلالة قد دلّت على أن قدرة العبد مع فعله وأنه لو قدر على إبطال حياة من أخر الله أجله أو فعل شيء لا يصحّ كون الحياة معه لوجب وقوع ذلك منه وكونه قاطعاً لأجل أخره الله غرّ وجنّ وذلك محال ...

[1105] فصل وقد كان البلخي سأل نفسه في هذا الباب فقال فإن قيل ...

[107ب] باب آخر من القول في الآجال والأمر بما لا يراد

[1109] فصل وإن هم قالوا إن ترك الإمام لقتل من وجب عليه قتله بالرمح والسيف وإخراجه بذلك له وجه قبيح يستحقّ عليه الذمّ وخلق الحياة فيمن ترك الإمام قتله وتبقيته تعالى له حسن يستحقّ عليه الثناء والمدح فلم يجب تضادّ إرادة فعل أحدهما وهو الحياة من فعله وكراهته ترك السلطان لقتله يقال لهم ...

[1109] فصل واعلموا وقّعهم الله أن محصول ما يجب لزومه لهم في هذا الفصل الذي ذكره شيخنا رحمهم الله هو استحالة إرادته الإيجاد الحياة فيهم مع إرادته من الإمام فعل الأسباب التي يستحيل وجود الحياة معها من ضرب العنق وغير ذلك ممّا لا بقاء للحياة معه ...

[112ب] باب الكلام في الأرزاق وهل هو تعالى رازق للحرام والفصل بين معنى الرزق والملوك وجهات ثبوت الأمالك وما يصح ثبوت الملك له وإضافته إليه وغير ذلك من فصول القول في هذا الباب

[112ب] فصل القول في معنى الرزق وحقيقته

[116ب] فصل فأما قول البلخي والوجه الآخر عندهم من الرزق ما حكى الله تعالى به من هذه الأرزاق لبعض العباد دون بعض كالتفاضل في الموارث والغنى والقسمة فهذه أرزاق قسمها لهم إلى آخر ما حكاه فإنه أيضاً قول باطل ...

[121ب] صل ويقال لهم أيضاً ما معنى قولكم إن الله قد ملك الشيء من الحلال والمباح وأنه قد ملك العبد فعله وأنه مُمَلِّكٌ لجميع خلقه ما هم مالكون له فإن قالوا معنى ذلك أنه أقدرهم على التصرف في مقدوراتهم وفي الأشياء التي خلقها وينتفعون بالتصرف فيها لأن معنى مالك معنى قادر على الحقيقة فيجب أن يكون معنى أنه مُمَلِّكٌ لخلقته أنه مقدر لهم على ما ملكهم قيل لهم ...

[122أ] فصل فأما قول من زعم منهم أن الرزق هو المنتفع به الذي يقع على جهة التقسيط في الزمان ومقدار حاجة الحي فإنه قول باطل ...

[123أ] فصل فأما قول الثوابت المتحدلقين منهم العالمين بفساد جميع ما حدّ به أسلافهم والرزق أن معنى الرزق وحقيقته أنه ما صحّ وأمكن انتفاع الحي به وليس لأحد منعه من ذلك فإنه أيضاً قول باطل من وجوه ...

[124ب] فصل وقد زعم أصحاب هذا الحدّ في الرزق أن ما للحي تناوله وليس لأحد منعه يكون ذلك بوجهين العقل والسمع وادّعوا أن كل ما علم أن في تناوله نفعاً ولا ضرر فيه على تناوله ولا على خالقه ولا على غيره من الأحياء في عاجل أو آجل فإنه معلوم أن لنا تناوله لضرورة العقل وأولى فيه وأن العلم بذلك كالعلم بقبح الضرر العاري من الاستحقاق | والنفع به أو القصد إلى النفع في عاجل أو آجل وإن كان تفصيل ذلك معلوماً بنظر فهذه الجملة معلومة باضطرار وقد بيّنا فساد ذلك في كتاب الحظر والإباحة من أصول الفقه ونحن نقول في ذلك من بعد ...

[127أ] فصل في ذكر شبههم في أن الله تعالى ليس برازق للحرام

[129أ] ذكر ما عوّلوا عليه في معنى وصف ما قلناه بأنه رزق من الله تعالى وصحة وصفنا له بذلك

[137أ] فصل وقد بيّنا من قبل أن الرزق هو كلّ منتفع به من غير تخصيص من مأكول ومشروب وملبوس ومنكوح ومتمول ومن استخدام أمة وعبد وسكنى ريع ودار إلى غير ذلك من سائر ما ينتفع به ...

[137ب] باب الكلام في أن جميع أرزاق العباد أرزاق لهم من عند الله عزّ وجلّ ووجوب إضافته سائرهما إليه تعالى

[140أ] باب القول في أن الله تعالى لا يجب عليه رزق أحد من العباد ولا منع الرزق وأن له رزق جميعهم وله حرمانهم مع التكليف لهم ومع زواله ومع إضرارهم بمنعه أو فعله ومع عدم الإضرار به

[141أ] باب الكلام في أن جميع أرزاق سائر الحيوان من عند الله تعالى وخلق له وأنه ليس منها ما هو فعل للعباد ولا داخل تحت قدرهم ولا مضاف إليهم على الحقيقة

[142أ] فصل وهذا الذي ذكرناه أخذ الأدلة على أن الرزق هو ما حصل انتفاع الحي به دون ما صحّ وجاز حصول النفع به وذلك أنه لا جسم من الأجسام مع اختلاف صفاتها في طعومها وأرائحها وألوانها وحزها وبردها إلّا ويصحّ جعله مما ينتفع الحي به إذا خلقت فيه الشهوة له وصار لذلك له قوتاً وغداً ...

[144ب] فصل فأما القدرة فإنها لا بدّ لها من القول بأن بعض الرزق الحلال من الله تعالى وبعضه من الخلق وأنه هو تعالى وخلقته يرزقون الحلال وهذا خروج عن قول الأمة قبل خلقهم ...

[146ب] فصل فأما من قال من معتزلة البغداديين أنه يفعل الطعوم والرائح والألوان على جهة التوّد كما يفعل الاعتماد والأكوان والأصوات فهو لا شكّ قائل بأن العباد الذين يخلقون هذه الأجناس على جهة التوّد هم الرازقون لها لكلّ منتفع بها من الخلق دون الله تعالى ...

[147أ] باب القول في جهة كون المالك لما يزرقه من المكلفين ومن في حكمهم مالكا له

[148] باب القول في أن من الرزق ما لا يوصف طلبه بأنه حسن ولا قبيح ولا محذور ولا مباح ومنه ما يوصف طلبه بأنه واجب مفروض ومنه ما يحسن طلبه ولا يجب وجهه وجوب الطلب وحسنه وإن لم يجب والرّد على معتقدي تحريم المكاسب

[149] ب) فصل في الكلام على القائلين بتحريم المكاسب

[151] فصل فأما اعتلال الفريق الآخر لتحريم المكاسب بأن في الاضطراب والاعتراب والتجارة لطلب الرزق معونة للظلمة بأخذهم منها الأعشار والضرائب | وغضب ما يأخذونه ظلماً وغشماً وهو تقوية لهم على التسلط والظلم فإنه أيضاً قول باطل ...

[152] فصل فأما اعتلال الفرقة الثالثة في تحريم المكاسب بأن في التصرف وطلب الرزق ترك التوكل وشكاً⁵⁵ في خير الله تعالى وضمائه الإعطاء الرزق فإنه قول باطل ...

[154] ب) باب الكلام في جهة وجوب طلب العبد الرزق وحسنه ووجوه الفوائد بطلبه

[155] فصل فإن قال قائل فإذا كنتم قد بيئتم فيما سلف تكلف القديم تعالى بأرزاق الخلق وضمائهما وأنه لا بد أن يكون رزقاً لكل ذي أجل من الأحياء وأنه لا بد أن يفعل ذلك وأنه أيضاً عالم في أزله بأنه لا بد أن يرزق سائل الرزق أو عالم بأنه لا يرزقه ما طلبه وأنه كان في الأزل عالماً بأنه يرزقه فإنه لا بد أن يفعل ذلك سأل طالب الرزق أم لم يستل ذلك وإن كان عالماً بأنه لا يرزقه فإنه محال | أن يرزقه وأن يسأل ذلك وطلبه فما وجه حُسن طلب الرزق منه تعالى ووجه حُسن التعبد بالرغبة فيه والطلب له قيل له ...

[156] ب) فصل من القول في ذلك

[158] ب) فصل وإن قالوا الفرق بين حُسن طلب الرزق وسعته إذا كان مصلحة في التكليف وبين طلب الأمراض والأسقام أن طالب المرض لا يأمن أن يكون طلبه له شيئاً لكونه مصلحة فيكون مقدماً على فعل يكون مرضه عند إيقاعه مصلحة له فيكون بذلك محتلباً بالطلب ضرراً ولولا طلبه لم يكن الضرر لاحقاً به وليس هذه حال طلب الرزق لأنه طلب لمنفعة فسؤاله إن كان سبباً له فإنه سبب لنفع يجتلبه فافتقر الأمران يقال لهم ...

[159] ب) باب الكلام في الأسعار والرخص والغلاء وممن هما

[159] ب) فصل وليس السعر المقدر مقدراً على سعر الأطعمة والأشربة بل هو تقدير ثمن كل مبيع من الطعام والشراب والسراج والعروض والعقار وغير ذلك مما يصح بيعه وتقدير ثمنه ...

[159] ب) فصل وكذلك فليس السعر المقدر ثمناً للمبيع مقصوداً على تقدير ثمن هو العين والورق بل هو جارٍ على ما قُدر بدلاً وثناً للمبيع لأن ما يجعل ثمناً لشيء آخر ويقدر منه مقداراً ما كونه ثمناً للمبيع فهو ثمن وبدل له مقدر فيجب لذلك كونه سعراً ...

[160] ب) فصل فإن قيل وما وجه قولكم هو تقدير ثمن المبيع وبدله عن تراضٍ ووجه حذف ذكركم التراضي إذا حذفتموه قيل ...

[160] ب) فصل فإن قيل فما معنى رخص سعر الشيء ومعنى غلاته قيل له ...

[161] ب) فصل القول في أن الأسعار كلّها من الله عزّ وجلّ

[162] ب) فصل ويجب إذا جعل السعر تقدير المقدّرين بأقوالهم وقلوبهم لثمن المبيع أن يقال أنه من قبل الله تعالى بمعنى أنه فعله وفعل الأسباب الداعية إليه وإذا جعل ما يقدر به ثمن المبيع ولم يحصل عيناً قائمة هو الثمن ...

[163] ب) فصل وقد زعمت القدرية أن الغلاء والرخص على ضريين فتارةً يكونان عن أسباب من قبل الله تعالى، فيجب أن يكون فعلاً له ومن قبله وتدييره وتارةً يكون عن أسباب من العباد، فيجب كونها من قبل العباد وتدييرهم قالوا ...

⁵⁵ وشكاً؛ و شك، الأصل.

[165ب] فصل فإن قالوا الذي يدل على أن الغلاء الحادث عند إجبار الظلمة على التسعير وقطع المير فعل الظالم الجائر بتلك الأسباب كون ما فعله منها محظورًا محرّمًا واتفاق الأمة على أنه لا يجب الرضا بهذا السعر والتسليم له بل يجب إنكاره على فاعله ومنعه منه إذا قدر على ذلك، فيجب لذلك أن لا يكون من الله سبحانه لأنه لا يجوز أن يضاف إليه مع قبحه ووجوب | المنع منه ...

[167ب] فصل من القول في الأسعار

[169أ] باب الكلام في إثبات النبوات

[169ب] فصل القول في صحة إرساله تعالى الرسل وجواز ذلك

[171ب] فصل ونقول أن الذي يصح مما ذكر من القصد ببلاغ الرسل وأدائهم إلى أمتهم أن يكون ذلك الأداء لما حملوه بمثابة متابعة نصب الأدلة على الحقائق وإن كان الواحد منها سادًا مسدًا جميعها وأن التأكيد منهم إنما هو إخبارهم عن الله عزّ وجلّ بحقائق للأمور العقلية والصفات والأحكام التي الأشياء في أنفسها عليها ...

[174أ] فصل ومما يدل على بطلان قوله أن البعثة لطف لمن أرسل إليه أنه لا يخلو أن يكون المصلحة للمكلفين نفس البعثة | فقط ونفس الأداء إلى الأمم فقط أو نفس علم الأمم بصدق الرسل واعتقادهم لصحة ما جاؤوا به وإن لم يعلموا ...

[176ب] فصل من ذكر قولهم في أقسام اللطف والأصلح في باب الدين

[177أ] فصل ثم اللطف قد يكون لطفًا في إيقاع فعل وفي ترك فعل وفي الإخلال بفعل من غير فعل ترك له لأن الفعل كما يدعو إلى إيقاع فعل غيره فقد يدعو أيضًا إلى ترك فعل آخر ...

[177ب] فصل قالوا وجملة اللطف الداعي إلى فعل الواجب أو القبيح تنقسم ثلاثة أقسام قسم منها ...

[177ب] فصل آخر وقد اختلفوا في العبادات والمحرّمات الشرعية هل هي كلّها لطف في الواجبات العقلية وترك القبائح العقلية أو يجوز أن يكون منها ما هو كذلك ومنها ما يكون لطفًا في فعل آخر شرعيّ يجوز أن يكون الصلاة لطفًا في فعل الصيام لا في فعل واجب عقليّ وأن يكون الصيام لطفًا في فعل الحجّ فقط وإن⁵⁶ كان منها ما هو لطف في العقليات ...

[179أ] فصل وكان الجبائي والجمهور منهم إنما يوجبون بعثة الرسل متى كان المعلوم من حال إرسالهم كونه لطفًا في فعل الواجبات العقلية و تجنّب القبائح لأجل أن فعل اللطف واجب عليه ...

[181أ] فصل ويجب على أصولهم متى وجب النظر في أعلام الرسل ليعلم به تأكيد خبرهم لما في العقل أن يكون ذلك إنما يجب عليهم ليصلوا به إلى ما هو مصلحة لهم ونفع يصلون إليه كما أنه إذا وجب عليهم النظر في العقليات وفي معرفة الله تعالى كان وجه وجوب ذلك عليهم تعلق ذلك لمصلحتهم وانتفاعهم ...

[182أ] فصل وإن قال منهم قائل ففعل المعرفة والشكر وتصديق الرسل والنظر في أعلامهم وإن فعل لوجوبه فهو من منافع فاعله ومصلحه لأجل أنه لو لم يفعل الواجب من ذلك لا يستحقّ الذمّ وأليم العقاب على تركه الواجب أو كونه غير فاعل له من غير دخول في ترك دفع الضرر والعقاب نفع عظيم فقد عاد الأمر إلى أن فعل ذلك أجمع لا يحسن إلا للمصلحة يقال ...

[182ب] فصل وإن قال منهم قائل كيف يجوز أن تقولوا أن يكون وجه حسن بعثة الرسل والنظر في أعلامهم إنما هو لتأكيد ما يدل على التوحيد والصانع وصفاته ووجوب شكره وحكمته مع أنه لا يصح علم المكلف بصدق الرسل وكون ما يظهر عليهم معجزًا من قبله تعالى إلا بعد تقدّم معرفته ومعرفة صفاته وتفرّده تعالى بالقدرة على ما يصدقهم به من الآيات وإذا وجب تقدّم هذه المعرفة استغنى بها عن بعثة الرسل إن كانوا إنما يُبعثون لأجل حصولها يقال لهم ...

⁵⁶ وإن: مكرر في الأصل.

[184] فصل ويقال لابن الجبائي وشيعته منهم إذا جازعندكم أن يعصي ويضلّ المكلف عند دعاء إبليس له إلى ذلك ولولا دعاؤه لم يَعْصُ ويضلّ ويكون ذلك من باب تشديد الحنة لا من باب المفسدة بما أنكرتم من جواز بعثة نبيّ بالدعاء إلى فعل الواجبات العقلية والنهي عن القبائح وإلى فعل ما قد علم بالعقل وجوب قوله إذا علم سبحانه أن المكلفين يطيعون عند دعائه إسماع قوله بفعل ما يدعوهم إليه أو بضروب من الواجبات وأنه لولا دعاؤه لهم لما أطاعوا فلا يجدون لذلك مدفعًا ...

[186] فصل ويقال ابن الجبائي أيضًا ما أنكرت من جواز إرساله تعالى الرسل لإخبار الأمة بعظم الوعيد على فعل القبائح وأنه نفع المستحقّ من ذلك لا محالة وهذا أمر لا يستفاد عندنا وعندك إلا سمعًا وتوقيفًا ...

[187] فصل قد قال الجبائي وكثير منهم أنه قد يحسن إرسال الرسل بإيجاب الفعل لأجل ضمان الثواب عليه والتخلّص من عقاب تركه فيجوز إذا كان ذلك كذلك بعثة الرسل بالآيات وإيجاب النظر في آياتهم وفعل العلم بصدقهم لأجل ضمان الثواب على ذلك فقط ويكون هذا وجه زائد على ثواب فعل ما في العقل وجوبه وبصير الغرض في البعثة التعريض بوجوب النظر في أعلامهم وفعل العلم بصدقهم زيادة الثواب على ذلك وإن لم يتحلّموا شريعة ولم يدعوا إلى فريضة سوى ذلك ولا نافلة وكان ابن الجبائي يخطئ أباه وشيوخه في هذا القول ويزعم أن الله سبحانه لا يجوز في صفة أن يوجب فعلاً ليست له صفة الوجوب في العقل والحقوق من العقاب على تركه وليست له صفة في العقل يقتضي إيجابه وقبح تركه قال ...

[188] فصل آخر ويقال ابن الجبائي أيضًا ما أنكرت من جواز بعثة الرسول بغير شريعة إلى الأمة لكون ذلك مصلحة له ولعلم الله تعالى بأنه لا يطيع ويفعل الواجبات العقلية ويتجنّب القبائح إلا بأن بعثه إلى أمة ويظهر عليه الأعلام ويلزم الأمة النظر في أعلامه والعلم بنبوته فيكون بعثته واجبة لكونها لطفًا له ...

[188] فصل فإن قال قائل ما أنكرتم أن يكون إرساله تعالى للرسل حسنًا لأجل كونه مستحقًا واجبًا للرسل بأعماله وطاعته وقيامه بالفرائض العقلية يقال له ...

[191] فصل فإن قال قائل ما أنكرتم من وجوب البعثة على الله تعالى لأجل ما يجب على العقلاء المكلفين من وجوب شكر النعمة عليهم وقد يكون مراد⁵⁷ المنعم تعالى الشكر له بضروب وأجناس من الأفعال والعبادات له لا يعرف تفصيلها من جهة العقل، فلا بدّ إذا كان ذلك كذلك من بعثة رسول يُوقَفُ على أعيانها وأجناسها يقال له ...

[192] فصل وقد زعم من القدرية بمن يقول أن الأشياء في العقل على الخطر إلى أن يردّ بإباحتها سمع أنه إنما وجب على الله سبحانه إرسال الرسل وأن لا يخلّي العاقل من رسول أو من يؤدّي عنه فلا يجوز أن ينفكّ التكليف العقليّ من تكليف سمعيّ لأجل أنه إنما يعلم من جهة الرسل حسن الأكل والشرب والتصرّف والانسباط في الأرض والأفعال التي لا قوام للأجسام إلاّ بها، فإذا كانت هذه الأفعال والتصرّف في الأصل على ملك الله تعالى وجب أن تكون على الخطر والمنع إلاّ قدر ما يرد به السمع، فوجب لذلك أن لا ينفكّ العقل من السمع لحاجة العاقل ما دام حيًّا إلى هذه الأفعال والتصرّف فيقال ...

[193] فصل وقد حكى أن قومًا أوجبوا بعثة الرسل عليهم السلام وإحالة انفكاك التكليف العقليّ عندهم من التكليف السمعيّ ...

[195] فصل وإن قال قائل ما أنكرتم من استحالة خلق العقلاء من رسول وسمع لئوفتهم الرسل على النطق باللغات المختلفة التي تتعدّر من العباد ابتداء المواضع عليها وعلى دلالاته فإذا كان قد بعث الرسل وأمكن أن يكون من اللطف لهم بعثة الرسل والخطاب والإفهام لهم بلغة ولم يصحّ بلغتهم لذلك إلاّ بعد كونهم متخاطبين بها ومحالّ منهم تمام المواضع عليها وجب أنه لا بدّ من بعثة الرسل للتوقيف على النطق باللغات هذا مع ما بالناس من شدة الحاجة إلى النطق والتفاهم به فإذا تعدّر تواضعهم عليه وجب بعثة الرسل بذلك وقد قال الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] فأخبر أن العلم بذلك يقال لهم ...

[196] فصل ومن ادعى من الرافضة أنه لا بدّ في كلّ زمان من حجة هو نبيّ أو إمام يقوم مقامه لحفظ الشرع ويزيل الاختلاف ف ويعرف الدين من جهته ويكون وافرًا معصومًا فقد أبعدهم، لأننا إذا لم نوجب بعثة النبيّ بالسرعات التي يجب أن ينقل ويحفظ فكيف يوجب وجود حافظ لذلك

57 مراد: مرادًا، الأصل.

وقد بيّنّا أنه لا يحتاج مع كمال عقل العاقل وعلمه بوجود ما يجب عقله على قولهم من فعل الحسن الواجب وتجنّب القبيح إلى نبيّ ولا في العلم بما طريق العلم به النظر والدليل إلى نبيّ ...

[197ب] القول في ذكر قول من أوجب البعثة بكونها لطفًا في الواجبات وبجيز القباحة العقلية

[198ا] باب الكلام في نقض علل البراهمة في إحالة بعثة الرسل وعدم السبيل إلى صدقهم وضروب قدحهم في أعلامهم

[212ب] فصل واعلموا أحسن الله توفيقكم أن ما عدا الذي ذكرناه من علمهم في القدح في الرسالة وإنما هو ما يعود بالظن في المعجزات التي يقول فيها أنه لا شيء يدلّ على صدق الرسل على الله تعالى إلا المعجزات وما يدعونه من كونها دلالةً على ذلك باطل بشبه وأنواع من المطاعن نحن نذكر جميعها من بعد ونكشف عن فسادها فقد بطلت الرسالة بزعمهم ويجب إذا كان ذلك كذلك أن تقدّم الكلام في معنى وصف المعجز بأنه معجز وفي وجه دلالته على صدق مدّعي النبوة ونبوّته أنه لا شيء يمكن أن يستدلّ به عليها بما لا يجري مجرى التأكيد لها إلا نفس المعجز | ثم نذكر بعد ذلك ضروب مطاعنهم في المعجزات على وجه السؤال والمطالبة وإن صلح أن يكونوا مُسْتَدَلِّين ابتداءً بكلّ شيء منها فإن شاءوا ابتدأوا الاستدلال بها وإن شاءوا أوردوا ذلك على وجه السؤال والمطالبة ولا بدّ في مكملتهم وترتيب الدلالة على صدق الرسل ووجهها من هذا الذي وصفناه وبالله التوفيق

[213ا] باب الكلام في معنى وصف الشيء بأنه معجز ووجه دلالته على صدق الرسل عليهم السلام

[214ا] فصل وقد زعمت القدرية أن قلب المدن والزلازل الواقع من فعل الله تعالى عند التحديّ معجز عند من يجري بمثله وهو متعذّر عليه وممنوع منه وإن صحّ أن يقدر عليه وأنه غير معجز | للملائكة وغيرهم ولا عند الجنّ إن كان فيهم من هو قادر على ذلك فهو لأجل ذلك معجز عند من ليس بقادر عليه عند التحديّ له وغير معجز عند من هو قادر عليه ومعتاد عنده التمكنّ منه وإنما الإعجاز في ذلك منع التحديّ به من فعله مع صحّة قدرته عليه وهذا الفصل أيضًا من قولهم باطل ...

C Yazması⁵⁸

[5ب] باب الكلام في وجه دلالة المعجزات على صدق الرسل عليهم السلام

[39ا] باب القول في أنه لا يمكن أن يدلّ على صدق الرسل شيء سوى المعجز

[45ب] باب الكلام في الإبانة عن بطلان دلالة المعجز على صدق الرسل عليهم السلام على أصول القدرية

[61ب] باب الكلام في ذكر الدلالة على إثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام

[72ب] باب القول في ذكر الدليل على أنه عليه السلام لم يعارض في القرآن ونقض كل شبهة تدّعى في هذا الباب

[87ب] باب الكلام على من زعم أن المعارضة لم تقع منهم مع القدرة عليها لعلّ وشبه دعوتهم إلى <ترك> ذلك الاعتراض

[114ا] باب ذكر الدلالة على تجاوزه بلاغة القرآن وفصاحته لسائر البالغات المعتادة من كلام أهل اللسان

[136ب] باب ذكر خلاف الناس في هذا الباب

[144ا] باب الكلام على من قال إن جهة إعجاز القرآن ما تضمنته ودلّ عليه من صحة المعاني والأحكام التي إذا عمل النظر فيها صحّت وسلمت كلها على السير والامتحان

[145ب] باب إبطال كون من حكى أن جهة كون القرآن معجزًا كونه قديمًا

[147ب] باب الكلام على من يحكى عنه من أهل الحق وغيرهم أن جهة إعجاز القرآن كونه عبارة عن كلام الله تعالى

⁵⁸ Ayrıca bk. Gimaret, "Un extrait de la Hidāya", 262-263.

[149ب] باب الكلام في أن القرآن معجز من حيث اشتمل على الإخبار عن الغيوب

[154ب] باب ذكر ما ورد من الإخبار عن الغيوب في نص القرآن

[156ب] باب ذكر اعتراض المخالفين على إعجاز القرآن باختلاف المسلمين في جهة إعجازه والجواب عن ذلك

[163ب] باب الكلام في الإخبار عن رتبة القرآن وقدر بلغته وهل يجب أن تكون محدودة ومعلومة على جهة التفصيل أم لا

[177ب] باب الكلام في الإخبار عن وجوه بلاغة القرآن ومفارقة نظمه لجميع النظم والأوزان

[195ب] باب ذكر جملة من ذلك

[212ب] باب الكلام في الدلالة على مفارقة نظم القرآن لنظم الشعر وسائر النظم المعتادة والأوزان

[219ب] باب الكلام في إثبات ما عدا القرآن من معجزات الرسول عليه السلام



Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem: Kültürel Hafıza ve Sünnîliğin Savunusu

“Shah, Mustafa. ‘Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy’. *Numen* 58 (2011), 314–343.

<https://doi.org/10.1163/156852711X562335>”

Tercüme

Sibel DİNÇASLAN Rumeysa UYSAL

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize/Türkiye
Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan University,
Faculty of Theology, Rize/Türkiye
sibel.dincaslan@erdogan.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4137-2690 | <http://ror.org/0468j1635>
Katkı Oranı: %50

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize/Türkiye
Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan University,
Faculty of Theology, Rize/Türkiye
rumeysa.uyosal@erdogan.edu.tr | orcid.org/0000-0002-6698-786X | ror.org/0468j1635
Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi

Makale Türü

Tercüme Makale

Geliş Tarihi

15 Nisan 2022

Kabul Tarihi

19 Haziran 2022

Yayın Tarihi

30 Haziran 2022

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 (Sibel Dinçaslan – Rumeysa Uysal).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Translation

Date Received

15 April 2022

Date Accepted

19 June 2022

Date Published

30 June 2022

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 (Sibel Dinçaslan – Rumeysa Uysal).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Shah, Mustafa. “Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem: Kültürel Hafıza ve Sünnîliğin Savunusu”. çev. Sibel Dinçaslan – Rumeysa Uysal. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 495-516. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1103930> ”

Öz

Erken dönem İslâm düşünce geleneğinde, dilin kökeni (aslu'l-luga) konusunda iki temel görüş geliştirildi. Genelde tevkîf olarak bahsedilen, ilahi failin dilin vaz' edilmesinde üstün rol oynadığını vurgulayan ve bu açıdan ispat gerektirmeyen (axiomatic) birinci görüş şudur: lafızların manaları başlangıçta Tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu tutuma karşı tez olarak sunulan ve ıstılâh olarak adlandırılan ikinci doktrin ise dilin –sonradan- kurulduğunu, genel uyuşum ve anlaşma süreciyle evrildiğini esas alır: Kelimeler anlamlarıyla birlikte insanlar tarafından tayin edilmiştir. Ancak hem tevkîf hem de ıstılâh doktrinleri, kelimelerin muayyen manaları ile olan gerçek ilişkilerinin doğal olduğunu reddederek tamamen nedensiz (arbitrary) olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar müteahhir İslam düşünce geleneği, her ikisinin de mantıklı olduğunu kabul etse de, dokuz ve onuncu yüzyıllarda konu hakkındaki görüşler dikkate değer biçimde, sünnî (orthodox)¹ ve arch-rasyonalist² şeklinde fırkalara ayrılmıştır ki bunlardan ilki tevkîfi ikincisi de ıstılâhı onaylamıştır. Geleneksel tevkîf argümanlarının kavramsal bir savunusunu sağlamada Sünnî kelâmcılar, birleştirici bir yapı oluşturmak zorundaydı. Bu yapının hatırlama (remembrance), sürdürme (continuation) ve özdeşlik (identitiy) üzerinden ifade edilmesi kelâmcılara, tevkîfin kurgusunu, seflele ilişkilendirilmiş metin yorumu ve sünnî simgeler üzerine formel bir biçimde dayandırma olanağı sağladı. Geçmişe yapılan referanslarla sağlanan bu yapı, sünnî inanç olarak kabul edilen savunmada, kültürel hafızanın rolünü onaylamış gibi görünebilir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Dilin kökeni, Nahivciler, Sünnîlik, Mu'tezile, Eş'arîyye.

Abstract

Classical Islamic scholarship developed two principal theses on the subject of the origin of language (aşl al-lugha). The first of these theses, commonly referred to as tawqîf, accentuated the pre-eminent role that divine agency played in the imposition of language; axiomatic within this perspective is the view that words (lafz pl. alfâz) have been assigned their meanings (ma'nâ pl. ma'ânî) primordially by God. Presented as something of an antithesis to this position, the second doctrine, labeled iştilâh, predicates that language was established and evolved via a process of common convention and agreement: words together with their meanings were assigned by human beings, although both the doctrines of tawqîf and iştilâh posit that the actual relationship between words and their assigned meanings remains entirely arbitrary, rejecting any sort of natural link between the two. Although later Islamic scholarship accepted that both theses were plausible, within the course of the 9th/10th centuries opinions on the subject were ostensibly polarized between orthodox and arch-rationalist camps with the former endorsing tawqîf and the latter iştilâh. In the quest to achieve a conceptual defense of traditional arguments for tawqîf it was necessary for orthodox theologians to create a connective structure, as articulated through reference to remembrance, continuation, and identity, which enabled them to anchor the construct of tawqîf in a formalized way to the scriptural exegesis and emblems of orthodoxy associated with the pious ancestors. That this was successfully accomplished through references to the past would seem to confirm the role which cultural memory played in the defense of what was deemed an orthodox belief.

Keywords: Islam, Origins of language, Arabic grammarians, Orthodoxy, Mu'tazilites, Ash'aris.

¹ Yazarın metin boyunca "ana akım" anlamında kullandığı "orthodox/orthodoxy" ifadesini "sünnî/sünnîlik" olarak tercüme etmeyi tercih ettik.

² Arch-rationalist ifadesi önde gelen, baş rasyonalistler anlamında kullanılmıştır.

Giriş*

Erken dönem İslâm düşünce geleneğinde, dilin kökeni (*aslu'l-luga*) konusunda iki temel görüş geliştirildi. Genelde *tevkîf* olarak bahsedilen, ilahi failin dilin vaz' edilmesinde üstün rol oynadığını vurgulayan ve bu açıdan ispat gerektirmeyen (axiomatic) birinci görüş şudur: lafızların manaları başlangıçta Tanrı tarafından belirlenmiştir. Tanrı'nın, lafızları ve manalarını kuşatan zorunlu sezgisel bilgiyi yarattığı varsayımına rağmen, bu sürecin keyfiyeti hiçbir zaman tam olarak açıklanamamıştır. Bu görüşe karşı sunulan ve *istilâh* olarak adlandırılan antitez; dilin, lafızlara iletişimsel anlam yükleyen insanlar tarafından, genel uyuşum (convention) ve anlaşma (*muvâda'a*) aracılığıyla ortaya çıktığını ifade eder. *Tevkîf* ve *istilâh* doktrinlerinin her ikisi de lafızlar ve anlamları arasındaki bağlantının ilk oluşumunun tümüyle rastgele oluşuna hükmeder (Suyûtî, 1970, 1/1-60). Arapça “kitap” (*kitâb*) kelimesinin kendine özgü fonemik özellikleri ile onu ifade eden fiziksel nesne arasında mutlak bir yakınlık yoktur. Aslında, dilin mucidinin “*kitâb*”ı ifade etmek için sesbirimlerinin alternatif bir kombinasyonunu seçmesi mantıksal olarak mümkün olabilirdi. Vahiyçi ve uyuşumcu terimler çoğunlukla *tevkîf* ve *istilâh* tezlerini ayrı ayrı belirtmek için kullanılır. Müteahhir dönem araştırmaları, dilin kökeni üzerine erken dönem tartışmalarını yönlendiren ve *istilâh* tezinin bu gibi tartışmaların süreci içerisinde üretildiğini iddia eden bir dizi karmaşık kelâmî gereklilik ve endişeler tespit etmişlerdir. Bu durum ayrıca şu hükmü de beraberinde getirir: *tevkîf*, erken dönem tefsir düşüncelerinde belirsiz köklere sahip olmasına rağmen, *istilâh* ve onunla uyumlu bir dizi teolojik öğretiye meydana okumaya ve bu doktrinlerin temelini çürütmeye kanıt gösterilen, dikkate değer bir karşı argüman olarak görünmektedir.

Evvela, *tevkîf* tezi taraftarlarının birçoğu aşırı gelenek meyilleri ile bilinmemesine rağmen, sünnî çevrelerdeki gruplar *tevkîf* görüşünü onaylama eğilimindeydi. Aslında bazı âlimler iki doktrin özgül yönlerinin birleştiği, dilin kökenine ilişkin ayrıntılı açıklamaları uyarlamışlarsa bile, söylemin teolojik yolları adım adım evrildikçe her iki görüş de eşit derecede makul kabul edildi (Zerkeşî 1992, 2/14-16). Bununla birlikte 9./ 10. yüzyıl ve sonrasında konu üzerindeki fikirler, az ya da çok kökleşmiş ve sünnî ile arch-rasyonalistler arasında teolojik bir gerilimin belirtisi olmuştu. Ayrıca, *tevkîfe* dair geleneksel argümanların düşünsel bir savunusunu sağlama arayışında, “hatırlama”, “sürdürme” ve “özdeşliğe” referansla ifade edildiği gibi, sünnî kelâmcıların birleştirici bir yapı oluşturmaları gerekiyordu. Bu yapı, *tevkîf* kurgusunu Kur'an ve hadîs yorumlarına ve sefle bağlantılı geleneksel sembollere resmi bir şekilde sabitlemelerine olanak sağlamıştır. Bu yeniden inşânın geçmişe referanslar yoluyla başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesi, kültürel hafızanın gelenek fikrini savunmada oynadığı ölçülü rolü doğrulamaktadır.

1. Tarihsel Bağlam

Klasik İslâm kaynakları dilin kökeni tartışmasına istinaden *istilâh* doktrininin çoğunlukla ünlü kelâmcı Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) tarafından ortaya atıldığını iddia eder. Babası Cübbâî (öl. 303/916), kökleri erken dönem İslâm geleneğinde mevcut kelâmî bir hareket olan Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen mensuplarından birisiydi. Mu'tezile, insan aklının inanç oluşumunda

* Makalenin çevirisi aşamasında kendisinden çokça istifade ettiğimiz değerli hocamız Emine Enise Yakar'a teşekkürü borç biliriz.

oynaması gereken kritik rolü savunmakla meşhurdur. Bunu da doktriner duruşlarını tanımlamak ve savunmak üzere rasyonel temelli argümanları ve öncülleri dışarıdan ithal ederek yapmaktaydı. Mu'tezile, Tanrı'nın her zaman aklın (*el-akl*) prensiplerine göre hareket ettiği görüşünde ısrar etmiştir. Öyle ki onlara göre Tanrı, doğrunun hâkimi ve temel ölçütü olarak davranmak zorundaydı. Mu'tezile, İslâm dünyasının entelektüel söylemlerine gitgide yayılan Yunan felsefesinin argümanlarını ve yapısını, Arapçadan Süryaniceye süregelen bir çeviri akışı yoluyla benimsemiştir. Söz konusu ekol, iki anahtar aksiyomu geliştirerek kendilerini “*tevhid ve adalet*” savunucuları olarak nitelendirmişlerdir. İlk olarak, ilâhî zâtı antropomorfik biçimde ima eden her türlü kavramsallaştırma girişimini reddederek Tanrı'ya ilişkin *kıyâm bi-nefsihi* anlayışını savunmuşlardır. Buna ek olarak naklî delillerde ifade edildiği gibi Tanrı'nın sıfatlarının, O'nun zâtına içkin parçası olduğunu iddia ediyorlardı. Şöyle ki Tanrı, kendi zâtında mevcut olan bilginin zâtî varlığı vasıtasıyla bilmez. Aksine benzersiz zâtından dolayı da bilir. Bu sıfatlar Tanrı'nın bizzat kendisiyle ve zâtıyla özdeştir. (Mânkdîm, 1965, 182-3 bkz. Cüveynî, 1996, 51-5). Aralarında kelâm sıfatının da bulunduğu söz konusu sıfatlar sünnîlik içerisinde tözsel ve zâtî temel meseleler bağlamında ele alınmıştır. Mu'tezile, böylesi bir görüşün Tanrı'nın birliği anlayışından taviz vererek ulûhiyyet bünyesinde bir çokluğun (*taaddüt*) imasını (taşındığını) ileri sürmüştür. İkinci olarak ise onlar, ahlakın ve dinî yükümlülüklerin önkoşulu ile birlikte Tanrı'nın yüce adaletinin, eylemlerinin yegâne yaratıcısı olan insanoğlunun özgür ve sorumlu birer temsilci oluşunu gerekli kıldığını iddia ederek geleneksel kader doktrinini şiddetle reddetmişlerdir.

Mu'tezile, Tanrı'nın *muhâlifun li'l-havâdis* aksiyomunu vurgulayarak, İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'ın mahlûk ve ezeli olmayan bir kitap olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın var olmadığı bir sürenin bulunduğunu savunmuştur. Sünnî âlimler ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını, Hz. Peygamber'e Cebrail aracılığıyla vahyedildiği şekliyle Allah'ın esas kelâmı (*kelâmullah*) olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Kur'an'dan mahlûk olarak bahsetmek onun bu olağanüstü niteliğine zarar vermek anlamına gelecektir. Bazı sadık gelenekçi kelâmcılar (ehl-i hadîs) Kur'an'ın ezeli (kadîm) ve yaratılmamış olduğunu ve kelâm sıfatının -tilavet edilen bir metin olarak fiziksel lafızları ile birlikte- aslında ilâhî zât ile uyum içinde olduğunu iddia ettiler. Diğer kelâmcılar ise basit bir şekilde kelâm sıfatının hem otonomluğunu hem de ilâhî zâtle olan zorunlu statüsünü vurguladılar (Cüveynî, 1996, 128-9). Ancak Mu'tezile'ye göre herhangi bir lafzî bağlamda Tanrı'dan konuşan olarak bahsetmek antropomorfizm ile eşdeğer olup aynı zamanda mürekkep kelimeleri bir araya getiren fiziksel bir organa sahip olduğunu da ima etmekteydi (Madelung, 1974, 507). Ontolojik bir perspektiften bakınca böyle bir anlayışın, hem Tanrı'nın *muhâlefetu'n li'l-havâdis* sıfatıyla hem de ilâhî zâtın kelâm veya fiziksel hareket gibi hâdis fiiller için bir zemine veya alt katmana olanak sağlamayacağı gerçeği ile çeliştiği iddia edilebilirdi. Mu'tezile'nin siyasi etkisinin hâkim olduğu Mihne (*engizisyon*) dönemi boyunca Kur'an'ın mahlûk olduğu doktrini Halife el-Me'mûn (Abbâsî halifesi/813-33) tarafından Abbâsî devletinin resmî politikası olarak vaz edilmiştir. Bu doktrin, bazı durumlarda Kur'an'ın mahlûk olmadığı doktrininden vazgeçmeye zorlanan gelenekçiler tarafından şiddetle karşı çıkmıştı.

Tarihsel olarak Cübbâî, Sünnî geleneğin en öne çıkan skolastik kelâm ekolü Eş'ariyye'ye ismini veren Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935) ile yakın bir ilişkiye sahipti.³ Bu iki öncü şahsiyet arasındaki dogmatik çatışma Eş'arî'nin Mu'tezile'yi reddetmesine ve ardından hayatını onun kelâmî öğretilerini ve argümanlarını çürütmeye adanmasına sebep oldu. Müteahhir dönem Eş'arî düşünürleri ile özdeş hale gelen gelenekselcilik, kökleri Eş'arî mirasında olup olmadığı konusunda farklı görüşler olmaya devam etse de bu, Mu'tezile'ye karşı koymak için kasıtlı olarak rasyonel temelli geleneksel metodoloji ve strateji etrafında kümelenmiştir (Frank, 1991, 143-9; Makdîsî, 1962, 37-41). Orta Çağ İslâm düşüncesindeki gerilimlerden biri, bir tarafta ana akımı savunmak için teorik temele dayalı akılcı araçları kullanmayı yanlış gören gelenekçiler; diğer tarafta gelenek savunusu inşâ ederken bu tür rasyonel yaklaşım ve süreçlerden faydalanan Eş'arîler arasındaki muhalefetti. Bu durum yalnızca metodoloji ve yaklaşımların meselesi değildi. Burada daha ziyade gelenekçileri, bilhassa muhafazakâr bakış açısına sahip olanları, Eş'arîlerden mutlak surette ayıran doktrinin kilit noktaları vardı. Dinî dogmayı savunmaya yönelik rasyonel yaklaşımlar, önde gelen klasik kelâmcıların reddiyelerine rağmen klasik İslâmî söylemin sabit bir bölümü haline gelmişti. Kelâmın içerik alanı, her çeşit konuyu kapsıyordu; yalnızca geleneksel inançların dile getirilmesi ile ilgili değildi. Aynı zamanda diyalektik tartışma ve münakaşaların ürünü olan doktrin inşasının genişletilmesiyle de ilgiliydi (Shah, 2007, 432-5). Bu, bazen tartışmanın apofatik⁴ ve katafatik⁵ biçimde ihtilafli kullanımlara ve hatta teolojik ve kozmolojik argümanlara atıfta bulunmayı gerektirmiştir (Âmidî, 2004).

Eş'arîlerin, kendilerini Ehl-i Sünnet gibi gösteren bir Mu'tezile taraftarı damgası ile lekelendikleri suçlama, klasik kelâm literatüründe sık sık yankılanmaktadır. Bununla birlikte bu durum Mu'tezile ile Eş'ariyye arasındaki muhalefetin klasik kelâm düşüncesinde verimli bir dönemi şekillendirdiği gerçeğine gölge düşürmemelidir. Dilin kökenine ilişkin tartışmalara yapılan katkılar dini gelenek içindeki diğer çevrelerden gelse de, çoğu Mu'tezile ile Eş'ariyye arasındaki entelektüel tartışma ortamından ilham almıştır. Söz konusu tartışmaların sürekli olarak müzakere edilen birtakım konular için derin alt bölümlere sahip olmasına rağmen dilin kökenine ilişkin literatür referansları genellikle kelâmî ve hukukî söylemlerin dışsal bir özelliği olarak belirlemektedir. Söz konusu tartışmalar ilahî isimler doktrininin, dinî yükümlülüğün vaz edilmesi, mecazî ve sembolik dile yapılan kelâmî atıfları ve bir ölçüde de *halk'ul-Kur'ân* anlayışı hakkındaki argümanları içermektedir.

Takip eden fikir aşaması dönemde, Mu'tezile iki sembolik ekole ayrılmıştır: Basralılar ve Bağdatlılar. Yerel etkilerine rağmen bu iki ekol aslında İslâm dünyasının farklı coğrafyaları boyunca genişleyip yayılmıştır. Dırâr b. Amr (öl. 200/ 815 (?)), Ebû Bekr el-Esamm (öl. 200/816), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 (?)), Nazzâm (öl. 231/ 845), Muammer b. Abbâd (öl. 215/ 830), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (öl. 218/ 833'ten önce), Câhız (öl. 255/869) ve Abbâd b. Süleyman (öl. 250/ 864) Basra ekolünü temsil eden şahıslardır. Bağdat ekolü ise Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), Sümâme b. Eşres el-Nümeyrî (öl. 213/828), Ca'fer b. Harb (öl. 236/850) vb. gibi isimleri göze çarpan

³ Eş'arî tarafından geliştirilen Sünnî skolastik kelâm fırkasının önde gelen İbn Küllâb (öl. 240/854), el-Kalânîsî (9. Yüzyıl?) ve el-Muhâsibî (öl. 243/ 857) gibi şahsiyetleri, Sünnîliğin savunusunda benzer stratejiler benimsediler. İbn Küllâb'ın müritleri ayrı bir fırka (Küllâbiye) ile tanımlanmıştır.

⁴ Tanrı'yı olumsuzluma ile tanımlama/negatif teoloji. (Çevirmen notu)

⁵ Tanrı'yı olumlu ve pozitif ifadelerle tanımlama/ pozitif teoloji. (Çevirmen notu)

başka şahsiyetleri de içermektedir. Söz konusu şahsiyetlerin doktrinlerindeki belirli farklılıklara rağmen “tevhîd ve adalet” ile “halku'l-Kur'ân” altında yatan temel ilkeler, Mu'tezile'nin anahtar sloganlarıydı. Bilhassa, bu hareket öğretisinin bütün dinamiği, apaçık dogmatik ve diyalektik yapıların rasyonel sentezi tarafından yönlendirilmiştir.

2. *Tevkîf ve İstilâh* Hakkındaki Tartışmalar

Ebû Hâşim'in yaşadığı dönemde Mu'tezilî hareket, siyasi etkisinin çoğunu yitirmiş, ancak takip eden tarihsel dönem boyunca çeşitli kelâmî ikilemlere ve ilgili tartışmalara teorik fikirler ve çözümler geliştirmeye devam etmiştir. Her ne kadar Ebû Hâşim'in külliyatından hiçbir günümüze ulaşmamış olsa da *tevkîf* ve *istilâh* konuları üzerine bu şahsa ve başkalarına atfedilen bir dizi hüküm ve rivayet; kelâm, filoloji, tefsir ve hukuk literatürü içerisinde muhafaza edilmiştir. Özellikle de bu metinler âlimlerin, hukukun teorik temellerini tanımlamada giriş mahiyetinde olup dilin epistemolojik ön hazırlıklarını inceledikleri içtihat biliminin ilkelerine tahsis edilmiştir. Bu veriler vasıtasıyla dilin kökenine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan çeşitli argümanları ve karşı argümanları ölçmek mümkündür. Ebû Hâşim tarafından savunulmadan önce *istilâh* anlayışının dile getirildiğini gösteren deliller yetersizdir.⁶ Aslında bu anlayış ileri sürülür sürülmez, hemen Ebû Hâşim'in babası Cübbâî, Bağdat Mu'tezile âlimi olarak bilinen Ebû'l-Kâsım (el-Belhî) el-Kâ'bî (öl. 319/932) ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (Nisâbûrî, 1979, 158) tarafından *tevkîf* nazariyesi ile karşı çıkmıştır.

Meseleyi ön plana çıkaran, Mu'tezile kelâmına ait mevcut en eski kaynaklar, Kādî Abdülcebbâr'ın (öl.415/1025) yazılarıdır. Kādî, eserlerinde bu ekolün oluşum dönemine ait düşüncelerinin büyük bir kısmını muhafaza eden Mu'tezile'nin güçlü bir savunucusudur. Kelâmî konuların büyük bir koleksiyonunu oluşturan hacimli eseri *Kitâbu'l-Muğnî*, onun en önemli eserleri arasındadır. Ebû Hâşim'in, kaynaklarda *Behşemiyye* olarak anılan takipçileri, 10. ve 11. yüzyıllarda hâkim kelâm sınıfını temsil etmekteydiler. İddiaya göre Behşemiyye'nin kelâm fırkası, söz konusu dönem içerisinde Mu'tezile arasındaki ilgili tartışmalara hâkimdi (İsferâyînî, 1985, 74). Kādî ve çoğu yakın öğrencisi, Behşemiyye sınıfı arasında sayılıyordu. Ayrıca bu durum Ebû Hâşim'in literatürde bahsettiği bağlamlardan da açıkça anlaşılmalıdır. Her ne kadar *istilâh* onun doktrinel yeniliği olarak görünse de -son derece etkili bir düşünür olduğunun altını çizerek diyebiliriz ki kendisinin tanıttığı ve üzerinde durduğu kayda değer başka kelâmî kavramlar da bulunmaktadır.⁷

İstilâh ve *muvâda'anın* konu tahlili *Kitâbu'l-Muğnî*'de birkaç noktada ön plana çıkmakta fakat Allah'ın esma ve sıfatlarına ayrılmış bir bölümde Kādî şu önermeyi ileri sürmektedir: Bir isim, başlangıçta anlamlı bir tanımlama ve gaye yoluyla (*kasd* ve *irâde*) yalnızca isimlendirildiği varlığı veya göndergeyi (*müsemmâ*) temsil edebilir (Kādî Abdülcebbâr, 1965, V/160-5). Kādî, isimlerin varlıklara uyulaşım ve anlaşma aracılığıyla tahsis edildiğini savunur. Ancak isimle müsemmâ arasındaki bağı öncelikle geçerli kılan şey, tam da bu *kasd* fiilidir, ki *kasd*, tesmiyenin tasarım ve amacını açıklamak demektir. Ebû Hâşim'in sıklıkla alıntılacağı argümanlar labirenti aracılığıyla, muhataplar arasında '*kasd*' hakkında zorunlu bir farkındalık olmaksızın hiçbir *muvâda'a* sürecinin

⁶ Richard Frank, *muvâda'anın* İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913-14 [?]) tarafından ileri sürüldüğünü zikretmektedir; Frank 1978, 29.

⁷ Mesela onun ilahî zâtın mahiyetini ele alan haller teorisini (ahvâl) zikredebiliriz.

mümkün olmadığı varsayılır. Bu mantığın genel dayanağı şu olabilir: Eğer dil, başlangıçta *tevkîf* yoluyla, Tanrı'nın dili yaratması ve lafızlar ile anlamları arasındaki ilişkiyi kurmasıyla oluşmuşsa; o zaman Tanrı zorunlu olarak dilin kullanımı arkasındaki gaye ve nizamı açıklamak zorunda kalacaktı. Bu da insanoğluna dini yükümlülüğün fiili olarak vaz edilmesinden önce marifetullahın ifşasına yol açacaktı. Kādî ısrarla şunu söylemektedir: “Teklîf meydana geldiğinde zorunlu olarak Tanrı'nın zâtını bilmemiz mümkün olmayacağı gibi mükellefiyet durumunda zorunlu olarak Tanrı'nın gayesini bilmemiz de tasavvur edilemez” (Kādî Abdülcebâr, 1965, 5, 164; Râzî, 1981, 1, 191). Buradaki akıl yürütme şöyledir: Tanrı'nın dili *vaz* etmesi durumunda, bir varlığın sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak, bu varlığın zâtını bilmeyi daha kuvvetli bir şekilde zorunlu kılar ki bu varlık Tanrı'dır (Asnavî, 1999, 1/189). Mu'tezile ise insanın ilk yükümlülüğünün rasyonel akıl yürütme yoluyla Tanrı'yı tanımak olduğu konusunda ısrar eder. Tanrı ne fiziksel bir duyu ile görülebilir ne de kaçınılmaz olarak zorunlu bir şekilde bilinebilir (Mânkdîm, 1965, 44; bkz. Cüveynî, 1969, 110). Akıl sahipleri Tanrı hakkında bilgi edinmeye çalışmakla yükümlüydü. Kādî, Ebû Hâşim'in argümanlarına atıfta bulunarak şunu savunur: Eğer insanlar Tanrı'nın “*kasd*”ı hakkında bilgi sahibi olsalardı, o zaman dini yükümlülüklerle mükellefiyet eylemi olan “*teklîf*” tamamen anlamsız olurdu.⁸ Farklı bir perspektiften bakıldığında Kādî, lafızlara anlamların vaz edildiği *muvâda'a* süreci öncesinde işaret dili (el-kol hareketleri) ile konuşma eylemlerinin görüldüğünü iddia eder. Bu eylemler, adlandırılan şeyin (müsemmâ) tahsis edilmesine ve tasarımına izin verir; Tanrı beklendiği üzere çıkarım yoluyla, bu gibi eylemlere eşlik eden fiziksel hareketlerle ilişkilendirilemezdi (Kādî Abdülcebâr, 1965, 164). O halde, Kādî, sonradan ortaya çıkan dillerin doğuşu ile ilgili olarak *tevkîf*in gerçekleşmesinin mümkün olduğunu kabul eder, ancak bu, yalnızca insanlar tarafından *muvâda'a* yoluyla ilk dil oluşturulduktan sonra gerçekleşebilir (Kādî Abdülcebâr, 1965, V/164–6; bkz. Peters, 1976, 386–7).

Kādî'nin öğrencilerinden Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî tarafından tedvin edilen ve Basra- Bağdat okulu arasındaki farklılıkların belirtildiği *el-Mesâ'il fi'i-hilâf* isimli metinde Ebû Hâşim, dilin kökeninin *muvâda'a* (*istilâh*) olduğu fikrinin üreticisi olarak tanımlanmıştır. Ebû Reşîd, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *tevkîf* doktrinini savunduğunu iddia ederken bunun aksine Cübbâî'nin ise *tevkîf* ve *istilâh* nazariyelerinin her ikisinin de dilin kökeni için makul açıklamalar sunduğunu kabul ettiğini ileri sürmüştür. Ebû Reşîd daha sonra *kasd* ve *teklîf* hakkında benzer argümanlar kullanarak Ebû Hâşim'den alınan teorik iddiayı savunmaya geçer. (Nîsâbü'rî, 1979, 158) Sonraki kaynaklar Ebû Hâşim'in *istilâh*'ı savunmak amacıyla kullandığı argümanların daha ziyade anekdot bakımından kanıtını sağlamaktadır (Asnavî, 1999, 1/188). Bunun bir örneği insanın dil hakkındaki tasarımının vahiyden önce olması gerektiği iddiasıdır. Bu hususta bir Kur'ân ayeti zikredilmektedir (İbrahim Sûresi:4): “İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın.” Ebû Hâşim'in bu noktada: akıl sahibi bireyin zihninde dilin zarurî ve sezgisel bilgisini öğretmek Tanrı için alternatif olabileceği cevabını verdiği söylenir. Bununla birlikte o, dini yükümlülük anlayışını *-teklîf-* anlamsız hale getirmek suretiyle böylesi bir fiilin, kişinin Tanrı'yı kendiliğinden tanınmasını zorunlu kılacağını da ekler (Bkz. Asnavî, 1999, 1/188). Daha önceki hipoteze göre uylaşım yoluyla türetilen dil, vahyin gelişinden önce yer almak zorunda olmuş olur (Versteegh, 1996b, 25).

⁸ Eş'arî kelâmcılar dini yükümlülüklerin ancak vahiyden sonra gerçekleşeceğini savunur (Cüveynî 1969, 115). 'Anlam' ile ilgili olarak, de Saussure gösteren (kavram) ve gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi doğasından bahsetmektedir.

Tevkîf nazariyesinin savunucusu ve *ıstılâh* düşüncesinin muhalifi olarak tanımlanan kilit şahsiyet Eş'arî'nin, üretken bir yazar olduğu söylenmektedir. Ancak bunların çok azı günümüze ulaşmış olup bu metinlerde *tevkîf* tezine dair herhangi bir tartışmaya rastlanmamıştır (İbn Asâkîr, 1982, 140). *Tevkîf*'e dair Eş'arî'ye atfedilen temel kelâmî argümanlar ise sonraki dönem Eş'arî âlimlerin kaynaklarında muhafaza edilmiştir. Bu gibi eserlerden biri olan *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî* (Eş'arî'nin temel kelâmî doktrinleri) ekolün takipçilerinden biri olan İbn Fûrek (öl. 406/1015) tarafından yazılmıştır. Söz konusu eser, Eş'arî tarafından ileri sürülen kelâmî doktrinlerin özet bir incelemesini ortaya koymaktadır. İbn Fûrek bu eserinde Eş'arî'nin tüm dillerin *tevkîf* yoluyla oluştuğu görüşünde olduğunu tasdik etmekle beraber aynı zamanda onun ıstılâh tezini reddetmek için teselsül (infinite regress) argümanını delil gösterdiğini de zikreder. Eş'arî bunu, dilin iletişimsel manasının, sonsuza dek zorunlu olarak bir önceki *muvâda'a* aşamasını gerektireceği varsayımının temeline dayandırır. Bu indirgemeci bakış açısı, dilin kökenine ilişkin tek makul açıklamanın *tevkîf* tarafından sağlandığı anlamına gelir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin dilin kökeninin *tevkîf* yoluyla teşekkülünü kabul ederken dillerin bazı dallarının bir kıyas (*analoji*) süreci ve ortak çaba (*ictihad*) tarafından belirlenebileceğini kabul ettiğini iddia etmektedir. Eş'arî'nin, Allah'ın esma ve sıfatlarının yalnızca *tevkîf* yoluyla; ilahi emir ve hükümlere dayanarak belirlenebileceğini ve bu tür belirlemenin Kur'an, hadis veya icma gibi doğruluğu ispatlanmış kaynaklara atfedilmesi gerektiğini savunduğu, İbn Fûrek tarafından ortaya çıkarılınca, *tevkîf* ve *ıstılâh* tartışmalarının diğer sonuçları belirgin hale gelmiştir (İbn Fûrek 1987, 42). 10. yy kelâmcısı Bağdâdî, Eş'arî doktrinini bir özetini sunarak, Basra Mu'tezilesinin Tanrı'nın isimlerinin "ıstılâh" ve "kıyas" (*analojik akıl yürütme*) süreciyle türetildiği inancı taşıdıklarını söylemekte ve Sünnîlerin (Eş'arî'ye) bu ilahî isimlerin *tevkîf* yoluyla belirlendiğine inandıklarını eklemektedir (Bağdâdî, 1928, 116; bkz. Cürçânî 1998, VII/232-4). Bu bağlamda açıkça görülmektedir ki, *tevkîfe* riayet, Basralıların ilahi isimlerin etimolojisine ilişkin argümanlarına karşı koymanın bir yoludur. Sünnîliğin daha katı haliyle ilişkili bir şahıs olan İbn Hazm (öl. 456/1064), Basra Mu'tezilesinin ilahi isimler hakkındaki tutumunu eleştirirken *tevkîfe* başvurma konusunda benzer bir strateji benimsemektedir (İbn Hazm 1985, II/345-6).

İlahî isimler konusunda Eş'arîler ve Mu'tezile arasındaki farklılıklar, Cübbâî'nin bu isimleri kıyas (*analoji*) yoluyla belirlemenin mümkün olduğu argümanından kaynaklanmaktadır. Ancak, dilin kökenine ilişkin *tevkîf-ıstılâh* tezlerinin Cübbâî'nin bu konudaki tutumuyla pek bir ilgisi yoktu. Çünkü o hem *tevkîf* hem de *ıstılâh*'ın eşit derecede makul tezler olduğu görüşüne katılmıştır. Dolayısıyla kavramsal açıdan bu tezlerin hiçbiri onun ilahi isimlerle ilgili teorisini etkilemiyor gibi görünüyordu (Frank, 1978, 29; Vasalou, 2009, 210-2). Yine de bu konudaki tartışmanın ilahi isimleri analoji yoluyla tanımlamaya yönelik argümanları güçlendirmek için *ıstılâh* yapısını ortaya koyan Ebû Hâşim tarafından cesurca bir aşama daha ileri taşındığı tartışılmıştır (Gimaret, 1988, 37-50; Vasalou, 2009, 201-3). Daha geniş bir perspektiften Mu'tezile'nin tevhîd anlayışına göre, Tanrı ile ilişkilendirilen manevî isimler ve sıfatlar onunla özdeşti. Fakat temelde bu isim ve sıfatlar Tanrı'nın zâtında, zâtî veya cismânî olarak kâim değillerdi. Başlangıçta Tanrı'nın ne esmâsı ne de sıfatları olduğu, bunların daha sonraki bir zamanda meydana geldiği iddia edilebilirdi. Bütün bu tartışma, isimler (esmâ) veya ifade ettikleri varlıklar (müsemmâ) arasında bir özdeşlik olmadığı, daha ziyade adlandırma (tesmiye) sürecinin bir ürünü oldukları sanısı ile ilgilidir (Bağdâdî, 1993, 258; Versteegh, 1977, 156-61; Burrell and Daher, 2004, 4-9). Eş'arîler bu esma ve sıfatların bir

kısının mutlak olduğunu, Tanrı'nın zâtında, zâtî olarak bulunduğunu kabul ettiler. Ayrıca isim ve müsemma (*nomen* ve *nominatum*) arasında bir özdeşlik olduğu görüşünü benimsediler. Eş'arîler isim ve sıfatları yani ilahî zâtın ontolojik gerçekliklerini, referansları tarafından tanımlanan nitelikleri somutlaştırmak suretiyle açıkça belirtmişlerdir (Eş'arî, 1990, 345; Bâkillânî, 1993, 258; bkz. Gazzâlî, 2006, 9–21). Buna karşın Mu'tezile, ilahî isimlerin etimolojisi noktasında atak yaparak ve *ıstılâha* başvurarak Eş'arîyye'nin ilahî zâtın mahiyeti hakkındaki argümanlarını zayıflatacağı.

İlginçtir ki, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin *el-Mesâil*'inde “tayin edilmiş isimlerin değişimi” konusunu tartıştığı bir bölüm bulunmaktadır. Söz konusu bölümde Ka'bî bunun ancak vahiy aracılığıyla mümkün olabileceğini reddetmiştir. Ka'bî, bu gibi değişikliklerin mükellefler için bir muğlaklık yaratma potansiyeline sahip olduğuna işaret etmektedir. Fakat Behşemiyye mensubiyetine sadık kalan Ebû Reşîd, Halil b. Ahmed (öl. 175/791) tarafından şiirin vezin yapısına uygulanan yenilikçi terminoloji şemasını zikrederek böyle bir uzlaşmanın ancak sağlam bir gayeye sahipse kabul edilebilir olduğunu beyan eder (Nîsâbü'rî, 1979, 161). Dolayısıyla görünen o ki, Behşemiyye'nin *ıstılâha* dair tercih ettiği argümanlar, teorik olarak Tanrı'nın ilahî isimleri hakkındaki nazariyenin gayesini geliştirmek amacıyla tasarlanmış yapılardan ortaya çıkarılmıştır. Bu hususta ileri sürülen argümanların dizilişinde *ıstılâh*'ın mutlak surette kritik olup olmadığı kısmen belirsiz kalmaktadır. Bu, önde gelen bazı Mu'tezile âlimlerinin katı bir *tevkîf* savunucusu olmalarından dolayıdır. Ancak *ıstılâh* tezi; dini yükümlülükler, Kur'ân'ın mahlûk olma durumu, mecazın teolojik önemi ile birlikte etkisi ve hatta *ıstılâh*'ın kabulünün dinî geleneklerin anlamındaki değişikliklere izin vereceği fikri hakkındaki argümanlarla da ilgiliydi (Asnavî, 1999, 1/186). Bu güçlü kelâmî problemler dizisiyle başa çıkmak için onlardan bazıları belli bir oranda diğerlerinden daha önemli sayıldı. Sünnî müdafiler, muhalifleri tarafından öne sürülen rasyonel argümanlarla bağlantılı güçlü bir savunu ile ortaya çıkmak zorunda kaldılar, ancak daha da önemlisi, aynı zamanda kat'î naklî delillerine başvurdular.

Tevkîf ve *ıstılâh* savunucuları arasındaki tartışmalar birtakım esaslar üzerinden ilerlemiştir: Bunlardan birincisi Kur'ân menşeli ve aynı zamanda âlimlerin uygun bir nebevî hüküm aktarmalarının da mümkün olduğu, doğruluğu ispatlanmış naklî delillerinin *-edilleti's-sem'* tasdikiydi. *Edilleti's-sem'* karşıt fırkalar tarafından üretilen ayrı ayrı çözüme ve izaha tabi tutulacaktır. Akabinde, ikinci olarak, yapıların (constructs) aklî oluşunu ispat etmeye veya iddia etmeye çabalayan rasyonel argümanlar vardı. İlgili fırkalar tarafından öne sürülen tez ve anti-tez genellikle tartışmalar içinde bir döngüsellğe yol açmıştır. Geleneksel bir bakış açısına göre birtakım etkenler *tevkîf*'i savunanların lehine olmuştur. Naklî delil kaynaklarındaki kanıtlar, görünürde gelenekselci bir bakış açısına göre vahiyçi bakış açısına daha yakındı. Buna ek olarak, *ıstılâh*, tartışmasız İslâm düşünce tarihinde sonraki bir zaman diliminde tanıtılan yenilikçi bir anlayış idi. “Kültürel hafızanın temsilcileri” olarak *tevkîf* savunucuları, ibreyi tezlerinden yana çeviren mevcut naklî deliller üzerinden bir yorum oluşturabilirlerdi. (Bkz. Assmann, 2006, 43). Sonraki âlimlerin delil getirirken başvurabildikleri sefefe atfedilen sözler, *tevkîf* tezi lehine ek destek sağlamıştır. Geleneğin otoritesine başvurduktan ve Kur'ân ile extra-nebevî (extra-Prophetic) hadisleri ustaca yan yana kullandıktan sonra söz konusu âlimler *tevkîfi* Sünniliğin alâmet-i fârikası gibi sunarak, sefefe mirası ve doktrinlerinin sınırları içerisine sağlam bir şekilde yerleştirmişlerdir. Ve bu bağlamda, naklî delil külliyyatından çıkarılan *tevkîfin* temel tezine “ileri normatif değer verildi” (Assmann, 2006, 69). Bu başarı, geleneksel geçmişle özdeşleşmiş *tevkîf*

savunucuları için ustacaydı. Bir bid'at olarak görülen *istilâha*, algılanabilen bir yeniliğe ve ıstılahın dayanak olarak kullanılabilceği bir dizi doktrine karşı koymalarına olanak sağlayacaktı (Assmann, 2006, 28, bkz. Brunner, 2005, 327).

3. Naklî Delil

Tevkîf taraftarlarına *locus classicus*⁹ olarak yardım eden Kur'ân ayeti Bakara Sûresi 31. ayette şöyle buyrulmuştur: "Allah Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip "Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi." Mâlikî fıkıh alimi Muhammed bin Huveyz Mendâd (öl. 10. yy(?)) gibi kişiler için dilin kökeninin *tevkîfe* dayandığı ve Allah tarafından Adem'e öğretilen isimlerin, varlıkların en genelini ve onlar arasında da en spesifik olanları kapsadığının kesin delilini yalnızca Kur'ân ayeti sağlamaktadır (Qurtubî, 1988, 1/194). İstılâh savunucuları ise bu kanıtlara kendi bakış açılarını destekleyen açıklayıcı yorumlar getirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte, Kur'ân ayetleri ile sahabe ve tabiîne atfedilen tutumların ortak onayı *tevkîf* argümanlarına önemli bir ağırlık kazandırmıştır. Klasik tefsir literatürü, İbn Abbâs (öl. 68/687-8), İkrime (öl. 105/723), Katâde (öl. 117/735), Mücâhid (öl. 103/722) ve İbn Cübeyr (öl. 96/714) gibi seçkin otoritelerden aktarılan, önemli olsun veya olmasın her şeyin adının Hz. Âdem'e öğretildiğini bildiren müstakil rivayetlerle doludur (Taberî, 1969, 1/480-6). *Tevkîfin* naklî delili, her ne kadar *tevkîf-istılâh* argümanlarının karmaşıklığı ve çıkarımları ile ilgili olmasa da tefsir kaynaklarındaki yekûnu oldukça fazla gibi görünmektedir. Yine de klasik tefsir literatürü, söz konusu ayetin daha çok sınırlı yorumlarına atıflar içermiştir. Bunlar arasında, Allah'ın Adem'e yalnızca evlatlarının ve meleklerin isimlerini öğrettiğini ileri süren açıklamalar mevcuttur. Hatta ünlü müfessir Taberî (öl. 310/923) dahi ayetin bu özel tefsirine yönelmiştir (Taberî, 1969, 1/480-486). Görünüşe göre bu rivayetler *tevkîfi* destekleyen deliller tarafından önceden ima ediliyordu.

Tevkîf savunucuları tarafından öne sürülen bazı Kur'ân ayetleri, kelâmî olarak tartışmalı sayılan birtakım ayetlere (müteşâbihât) atıfta bulunarak, kendini Mu'tezile doktrinini savunmaya adanmış Kādî'nin Kur'ân ile ilgili bir şerhinde tartışılmıştır. Bu metin, tartışma boyunca muhalif görüşleri çürüterek Mu'tezile'nin ilkeleri ve doktrininin Kur'ân'ın genel savunusu ile orantılı olduğunu gösterecek bir şekilde Kur'ân tefsirine başvurmaktadır. Kādî, Bakara Sûresi 31. ayetin *tevkîf* doktrinini doğruluğuna delil sağladığı veya *muvâda*'a düşüncesini baltaladığı iddiasına itibar etmez (Abdülcebbar, 1969, 82-4 Bkz. Abdülcebbar, 1965, 5/164-6). Zira o, bu ayetin dolaylı olarak Allah'ın esasen Âdem'e her şeyin isimlerini öğrettiğini fakat ona öğretilen dilin daha önce *muvâda*'a yoluyla kurulduğunu ifade ettiğini vurgulamaktadır. Ebû Hâşim'in *kasd ve teklif* ile ilgili argümanları, meseleyi ikna edici bir şekilde açıklamak için belirgin biçimde ifade edilmektedir. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, söz konusu ayetin gelecekte bir noktada insanlar tarafından kurulacak olan *muvâda*'a aşamalarının Âdem'e Allah tarafından öğretildiğini bildiren anonim bir açıklamayı kitabına dahil ederek benzer noktalara vurgu yapmıştır. Bu açıklama ile, Âdem'e Allah tarafından *muvâda*'anın öğretildiği ilahi bir mucize olabileceği ima edilmiştir.

Kur'ân'a yapılan başvuru burada son bulmamış ve *tevkîf* savunucuları bu konudaki argümanları ele aldıkları pek çok risalede daha fazla Kur'ân ayeti zikretmişlerdir. Bu ayetlerden biri tanrıları kendi isimlendirdikleri adlar ile çağırın müşriklere atıfta bulunmaktadır: Kur'ân bu uygulamayı

⁹ Bir kelimenin veya konunun açıklanması için en iyi bilinen ve standart haline gelen pasaj. (Çevirmen notu)

birden fazla ayette kınamaktadır: Yûsuf Sûresi 41. ayet ve Necm Sûresi 23. ayetlerin her ikisindeki ifade, “Bu isimler sizin ve atalarınızın uydurduğu ve Allah’ın onlar için hiçbir yetki vermediği isimlerdir.” Buradaki akıl yürütme şudur: ilahların yanlış isimlendirilme ve tanımlanması büyük ölçüde uydurma ve yanıltıcı. Bu, dilin *tevkîf* yoluyla ortaya çıktığını gösteren, *istilâh* hakkında yapılmış doğal bir suçlamaydı (Asnavî, 1999,1/185-7). Konuyla ilgili bir başka ayet ise Rûm Sûresi 22. ayettir: “Gökleri ve yeri yaratması ve (yine) dillerinizin ve renklerinizin çeşitliği O’nun ayetlerindedir.” *Tevkîf* savunucuları için bu ayetin neticesi inkâr edilemezdi: söz konusu dillerin çeşitliliği, *tevkîf* doktrininin üstünlüğüne daha fazla kanıt sağlayarak Tanrı’nın insana bahşettiği ikramlar ve nimetler arasında sayılmaktadır. Ancak Kādî, bazılarının söz konusu ayeti Tanrı’ya insan dilinin yaratıcısı olarak konumlandığını iddia etmelerine sert bir şekilde cevap vermektedir. Bu görüşü reddettikten sonra ayetin, dillerin başlangıcında ilahî bir rolü ima etmediğini, daha ziyade dillerin anatomisinin nitelikleriyle ilgili olduğunu ileri sürmektedir. (Kādî, 1969, 553-4) Onun söz konusu ayeti *istilâh*ı destekleyecek şekilde açıklaması bir nebze başarılı olmuş, fakat bu durum aynı zamanda karşıt geleneksel kanıtlara verilen ağırlığa işaret etmiştir. Müteahhir âlimler, dilin kökenine ilişkin bu iki doktrinle ilgili naklî delillere dair bir çelişkinin varlığından bahsetmişlerdir. Bununla birlikte, konu hakkındaki tartışmanın en yoğun olduğu dönemde naklî delillerinin *tevkîfi* doğrular mahiyette olduğu barizdir. Doktrin hakkındaki durumu olumlu yönde itiraz edilemez kıldığı için selefin otoritesinin yanı sıra özdeşlikle bir bağlantı kurulmuştu. (Assmann, 2006, 73)

4. Nahivciler ve Filologlar: Tartışmaya Katkıları

Dilin kökenine ilişkin mezkûr tartışmaların çoğu ağırlıklı olarak kelâmcıların eserlerinden derlenmiş olsa da, meselenin tahlilinin büyük bir bölümü, bir kısmı Mu’tezile’ye mensup Arap dilcilerinin literatüründe yapılmıştır. Mu’tezileye eğilimiyle bilinen dilbilimci İbn Cinnî (öl. 392/1002), Arap dil unsurlarının linguistik sentezine tahsis edilmiş bir eserinde, dilin kökenine dair bir bölüme yer vermiştir. Cinnî, konuyla ilgili düşüncelerine bu meselenin ihtiyatlı bir müzakere gerektirdiğini belirten mukaddime ile başlamaktadır. Bununla birlikte, Mu’tezile olarak addedebileceğimiz *ehl-i nazarin* (nazari kelâmcılar) çoğunun, dilin kökeninin *vahiy* veya *tevkîfe* değil, *tavadu’* (ortak kabul) ve *istilâha* dayandığı görüşünde olduklarını eklemektedir. (İbn Cinnî, 1952, 1/40-9). Daha sonra, seçkin bir Mu’tezilî dilci olan hocası Ebû Ali el-Fârisî’nin (öl. 377/987), Bakara Sûresi 31. ayetten (“Allah Adem’e her şeyin ismini öğretti”) alıntı yaparak hakikatte dilin Allah’tan (tevkîfi) olduğunu kabul ettiği yorumunda bulunmaktadır. İbn Cinnî, söz konusu ayetten Allah’ın Adem’e dil kurma gücü verdiği çıkarımında bulunulabileceğini ifade etmiş ve bu görüşün dilbilimci Ebû’l-Hasen el-Ahfeş el-Asgar’ın (öl. 316/928 [?]) da yaptığı gibi, Farisî’nin dahi konuyla ilgili tartışmalarda savunduğu izâfi bir yorum olduğunu da satır arasında söylemiştir. Cinnî, daha sonra bahsi geçen ayetin Allah’ın Âdem’e mahlukatın ismini bütün dillerde öğrettiğini ve Âdem ile soyunun bu dilleri konuştuğunu bildiren geleneksel açıklamayı sürdürmektedir. Cinnî sonuç olarak şuna ulaşır: Âdem’in soyu dünyaya yayıldı ve neticede bu orijinal diller arasından belirli bir dili benimsediler; kalan diller ise yok oldu. Cinnî, eğer sahih rivayetler bu görüşü tasdik ederse, o zaman onları kabul etmenin ve onlara inanmanın zorunlu olacağına dikkat çekmektedir (İbn Cinnî, 1952, 1/41; Bkz. Kopf, 1956, 34-6).

İbn Cinnî bir konuşmadaki muhatapların, konuşmanın taraflarının el kol hareketleri aracılığıyla kelimeler ve anlamlar arasında nasıl bağlantı kurabileceğini açıkladıktan sonra *muvâda*'anın karşı görüşüne yönelik teorik hamle başlatmaktadır. İbn Cinnî, Âdemoğullarından birini işaret edip kendi kendilerine “insan, insan, insan” diyerek tekrar edeceklerini iddia etmektedir. Muhataplar, süreç içerisinde isimleri, fiilleri ve takıları tanımlayarak bu şekilde dil üzerinden gelişim gösterebileceklerdi. Bu görüşe göre seçme sözcüklere diğer dillerde eşdeğerlik verildiğinden dolayı *muvâda*'a hakkındaki bir tasarım, daha sonra farklı sözlük kaidelerine zemin teşkil edebilirdi. Bütün bunlar için anahtar ön koşul, başlangıçta *muvâda*'a yoluyla kurulan bir dilin varlığıydı. İbn Cinnî, *muvâda*'a savunucularına göre adlandırma süreci için zorunlu bir eylem olan jestlerin, cismanî hareketlerle ilişkilendirilmesinden dolayı, Tanrı'nın bu görüşün temsilcisi olabileceği iddiasını uygun bulmadıklarını ileri sürmektedir. Bunun sebebi ise Tanrı'nın fiziksel bir organının (câriha) olmamasıdır. Zira bu durum, Tanrı'nın yer değiştirebileceğini ve yerleşik geleneğin kullanımını aktarabileceğini düşündürmüştür. Ancak bu iddia her şeyden önce yerleşik bir dilin varlığını gerekli kılacaktır. İlginçtir ki, İbn Cinnî söz konusu açmaza bir çözüm önerisinde bulunur: Tanrı'nın daha sonra tanımlamak ve nitelendirmek için kullanabileceği bir varlıkta veya bedende bir ses yaratması mümkün değil miydi? Hatta İbn Cinnî, Tanrı'nın kendini tekrarlamasına gerek olmayacağına dikkat çekmektedir! Böyle bir açıklama Tanrı açısından fiziksel jestlerin eylemlerine duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracaktı. İbn Cinnî, bu iddiasının sadece mümkün olabileceğini ifade ettiğinden söz konusu önerisine daha az ilgi gösterilmişti. Dilin kökenine dair alternatif bir açıklama İbn Cinnî tarafından zikredilmiştir. Bu açıklama, adların ve adlandırmanın doğruluğunu konu eden bir diyalog olan Platon'un Cratylus'unda atıfta bulunduğu tabiatçı tezle bağlantılı gibi görünmektedir. (Lepschy, 1994, 15-29; Versteegh, 1997, 108). Yunan felsefesinde doğa (physis/ φύσις) ve tez (thesis/ θέσις) terimleri sırasıyla tabiatçı ve uzlaşımçı bakış açılarıyla özdeşleştirilir. İlk terim, kelimeler ve anlamlar arasında doğal bir yakınlığı ifade ederken, ikinci terim *thesis*, aksine, ikisi arasındaki bağlantının tamamen rastlantısal olduğunu belirtir. Sonraki argümanlar, tabiat ve kanun bağlamında kelimeler ve anlamları arasındaki ilişkinin doğasına dayanmaktadır. İslâmî bağlamda ise, dilin esas vaz'edicisinin belirlenmesine ilişkindir. Mu'tezilî kelâmcı Abbâd b. Süleyman söz konusu tabiatçı görüşü savunmuş ve İbn Cinnî bu görüşü sağlam bir bakış açısı olarak ifade etmiştir. Abbâd'ın, bu içsel ilişkinin *muvâda*'a sürecinin tamamını belirlediği ölçüde kelimelerin müşterek fonetik yapısı ve ifade ettiği anlamlar arasında doğal bir yakınlıktan bahsettiği nakledilir. Buna dair zikredilen bir örnekte Abbâd'a Farsçada kayayı çağrıştıran kelime ne anlama gelir? diye sorulduğunda: “(Kelime)de kuruluk ve katılığın çağrışımını buluyorum; bu kelimenin kaya olduğuna inanıyorum.” diye cevap vermektedir (Suyûtî, 1970, 1/47). Bu iddiaya yapılan itiraz basitti: Eğer böyle bir doğal yakınlık varsa, o halde tüm diller herkes tarafından kendiliğinden anlaşılırdı. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, Abbâd'ın bir varlığın ismini değiştirmenin onun karakterinde bir değişime yol açacağını iddia ettiğini ve Basralı ashabının bu görüşleri sebebiyle onu ahmak olarak gördüklerini nakleder (Nîsâbü'rî, 1979, 161). Halîl b. Ahmed kadar erken dönem gramercileri, daha sonraki Basralı aydınlar gibi ses-anlam birlikteliğinin (onomatopoeia) büyümesine kapılmışlardı (Bkz. İbn Teymiyye, 1961, 418). Hatta İbn Cinnî, bir çalışmasında uzun uzadıya açıkladığı, belirli bir eylem kökü ve permütasyonlarının kökenine içkin ortak bir anlam etrafında temellendirilmiş bir etimoloji (*iştikâk*) teorisi geliştirmiştir (İbn Cinnî, 1952, 2/133-9).

İbn Cinnî dini yükümlülükler ve ön koşullarla ilgili teolojik argümanları tartışmamıştır. İlahi isimler konusunda analogik akıl yürütmenin uygulanmasına dair herhangi bir rivayet de bulunmamaktadır. Bu gibi mevzulara belirgin işaretlerin bulunmaması, argümanların hala gelişmekte olduğunu ifade ediyor gibi görünecektir. İbn Cinnî'nin eserinde temas edilen tartışmanın tek teolojik yönü *muvâda'a* ve onun ilkel antropomorfik imalara sahip olacak el-kol hareketleriyle (*gesticulation*) bağlantılı olması ile ilgilidir. Son olarak İbn Cinnî, dilin kökenine ilişkin çeşitli tezleri irdeledikten sonra konu üzerine Kur'ân ve sahih hadisler ile yaptığı derin düşünce ve müzakerelerin kendisini dilin 'Allah Teala'dan' geldiği sonucuna ulaştırdığını ve dilin *tevkîf* yoluyla vahyedildiği inancıyla mutmain olduğunu ifade etmektedir. Bu kabulün *tevkîf* savunucularının belirlediği başarı kıstasını doğruladığı görülecektir. Çünkü onlar, doktrinlerini selefî tefsirine dayandırarak Sünniliğin mihenk taşlarından biri olarak sunabileceklerdi. Selefî hafızası ve konumu *tevkîf* konusunda otoriteyi güvenceye almalarına yardımcı olacaktı. Bu da daha sonra *istilâha* ve onun tarafından sömürülecek bütün kelâmî doktrinlere etkili bir karşıt delil olarak kullanılmıştır. İbn Cinnî, Kādî'nin çağdaşıydı ve elbette Mu'tezilî akranlarına sempati duyuyordu. Diğer nahivciler de benzer görüşlere sahipti (Loucel, 1963, 275). Şöyle ki; kelâmî ve fikhî kaynaklar, 10./11. yüzyıllardan itibaren alimlerin bu konuda tarafsız olmaya (*vakf*) doğru gittiklerini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte radikal dindarlara göre Tanrı'dan başka bir kimseden, dilin kurucusu (vâdi') olarak bahsetmek küfür ile aynı anlama geliyordu (İbn Hâzım, 1985, 5/137). Böyle bir tutum *tevkîf* mirasını garanti altına alacaktı. Çünkü *istilâh* savunucularının eninde sonunda üstün geldiği iddiasına rağmen başvurdukları argümanların çoğu şiddetle reddedilmişti (Versteegh, 1996b, 27). Ayrıca *tevkîf* mefhûmu Sünniliğin savunulmasında güçlü bir silah olmuştu. Ancak yine de bir restorasyon süreciyle serbest bırakılabilecekti. Bu da onu, görünürde ebedi bir yapı kılacaktı. Teolojik sebeplere dayanarak mecaz teorisine karşı çıkan kimseler, daha sonra ortaya koydukları reddiyelerde argümanlardan biri olarak *tevkîfe* başvuracaklardı.

Tevkîf'in en güçlü savunmalarından biri belki de Kûfeli nahiv alimi İbn Fâris (öl. 395/1004) tarafından yapılmıştır. Onun konuyla ilgili düşünceleri, Arap dilinin belli başlı dilsel özelliklerini ve uzlaşımalarını incelemeye ayırdığı bir eserinde ifade edilmiştir. Bu eser, ironik bir şekilde Kādî'yi devletin kadısı olarak tayin eden Mu'tezilî Sâhib b. Abbâd'a (öl. 385/995) ithâf edilmişti. Söz konusu eser, Şî'î bir hanedan olan Büveyhîlerin siyasi üstünlüğünün bulunduğu tarihsel bir dönemde telif edilmişti. Eserin metni İbn Fâris'in "Arapların dili *tevkîfe* dayanır" ifadesi ile giriş yaptığı *tevkîf* ve *istilâhla* ilgili bir bölümle başlamaktadır. Bu ifadesinin kanıtı olarak *tevkîf*'in *locus classicus* haline gelen Bakara Sûresi 31. ayeti, önde gelen sahabilerin ayetle ilgili açıklamalarıyla beraber aktarılmıştır. İbn Fâris, genellikle İbn Abbâs'la ilişkilendirilen ayetin Allah'ın Âdem'e tüm mahlukatın ismini öğrettiği tefsirini kabul etmektedir (İbn Fâris ts., 7). Daha sonra, *tevkîf* karşıtları tarafından ileri sürülen, ayetin devamındaki "Sonra onları meleklerle arz etti (ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ)" ifadesine ilişkin bir itirazı ele alır. Bu itiraz; ayette, canlı varlıklar için olan (هم) zamirinin kullanılmasıyla ilgilidir. Bu zamirin kullanılması, Allah tarafından Âdem'e öğretilen isimlerin kapsamını sınırlayıcı bir unsur gibi görünmektedir. Bu itiraza cevap, *tağlib*¹⁰ (üstünlük, yenmek) olarak bilinen geleneğe atıfla şöyle açıklanmıştır: Ayette bu zamirin kullanılmasında kısıtlayıcı bir

¹⁰ Aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin lafzının diğerine tercih edilerek her iki şey için kullanılması anlamında bir terim. (Çevirmen notu)

taraf yoktur çünkü, Allah tüm mahlukatı bir araya getirdikten sonra canlı olanlar olmayanlara baskın çıktı ve bu yüzden canlılar için olan zamir (ما) kullanıldı.

Tevkîfe dair güçlü savunusundan sonra İbn Fâris, bir kimsenin kılıç (sabr/seyf), keskin kılıç (sword/husâm), pala (scimitar/'adb) ve diğer terimlerin kökenlerinin *tevkîfte* mevcut olup olmadığını ve bu isimlerin hiçbirinin uyuşmsal olarak kabul edilmediğini sorması durumunda şöyle cevap verir: "Esasen bunun bizim inancımız olduğunu söyleriz." İbn Fâris bunu destelemek için bir iktibas (*ihcâc*) argümanı kullanmaktadır. Bu (argüman), dilin kullanımı ve geleneklerle ilgili ihtilafların genellikle daha önceki filolojik yöntemler ve manzum örnekler vasıtasıyla çözüldüğü fikrine odaklanmaktadır. İbn Fâris, eğer dil, *muvâda'a* ve *istilâh* yoluyla kurulduysa, o zaman eski formları kanıt göstererek *ihcâca* başvurmanın çağdaşlarından biri tarafından kurulmuş ve yaygın olarak kabul edilen *ihcâcdan* daha güvenilir olmayacağını ifade etmektedir. Burada vurgulanan nokta, eski kullanımın biçimleri tarafından yönlendirilen itibar ve otorite, zahirde belirlenmiş *tevkîf* yoluyla geçersiz olacaktı; yine de geçmiş örneklere riayeti açısından gelenekler bunun aksinin doğru olduğunu göstermektedir. İbn Fâris'in *tevkîf* anlayışında, *istilâh* savunucuları tarafından ileri sürülmüş teorik argümanları çürütmek göz ardı edilmiş, ancak bunun yerine dikkat, kasıtlı olarak selefte atıfla desteklenmiş geleneksel kanıtların otoritesini vurgulamak üzerine yoğunlaştırılmıştır. İbn Fâris, her ne kadar geleneksel hikayelerin buluşlarının önde gelen âlimlerle ilgili ilişkili olduğuna dikkat çekse de Arap imlası, nahvi ve aruz ilminin temellerinin *tevkîfe* borçlu olduğunu belirterek cesaretli bir iddiada bulunmaktadır. Bu gibi önde gelen kimseler süreç içinde yok olan eski öğrenme disiplinlerini yalnızca yeniden canlandırmışlardı.

İbn Fâris'in teolojisinin çoğunun geleneksel Sünnîlik tarafından beslenmiş olmasıyla birlikte o, tartışmasız bir *tevkîf* savunucusuydu. Bununla birlikte Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve el-Ahfeş el-Asgar (gibi âlimlerin) tümü Mu'tezile ekolüne mensup ve ideolojik olarak Basra Mu'tezilesine yakın olmalarına rağmen *tevkîfi* desteklemeye daha fazla eğilim göstermişlerdir. Üstelik aynı tarihsel dönemlerde Eş'arî kelâmcılar ve fıkıhçılar artık *istilâha* karşı daha az muhalif bir tutum sergilemekteydiler. Tanrı'nın *istilâh* sürecinin ilerlemesine olanak sağlayan dilin zorunlu bir bölümünü vahyettiği görüşünü ortaya atan Şafîî alimi Ebû İshâk el-İsfarâyînî'nin (öl. 418/1027) öne sürdüğü (teori) gibi dilin kökeni üzerine iki temel tezi mezceden çok sayıda teori bulunmaktaydı. Ebû Bekir el-Bâkılânî gibi diğer seçkin kelâmcılar ise tarafsız bir yaklaşım benimsemişlerdi (Asnavî, 1999, 1/190). *Tevkîf* doktrinine dair Mu'tezile nahivcilerinin benimsediği tutum, 9. yüzyıl ve sonrasında Sünnîlik ile arch-rasyonalistler arasında bu konuda bir gerilimin var olduğu fikri ile çelişkili görünecekti. Ancak nahivciler bu konuda istisna olarak görülmektedir. Onların *tevkîf* eğilimleri, faziletlerini incelemeye ve övmeye bir ömür harcadıkları dil tarafından büyülenmiş olmaları gerçeğinden etkilenmişti. Bu dili *tevkîf* düzlemine yerleştirmek kaçınılmazdı. Ki bu da Kur'ân'ın nâzil olduğu dilin eşsizliğini kavramsal olarak vurgulamayı sağlamıştır.

Richard Frank ve Kees Versteegh gibi akademisyenler tarafından ortaya atılan hassas bir konu, Arap dilbilimcilerin eserlerinde dilin kökeni tartışmasının pek de sakin bir yansıması olmadığı ile ilgilidir. Bu tartışmalar, meselenin ilk kez incelendiği 10. yüzyılın sonlarına ait dilbilimsel literatürde bulunmaktadır. Frank, bu konunun kelâm nazariyelerinden esinlendiğini ve dolayısıyla ehl-i kelâmın eserlerinde bulunduğunu kabul eder (Frank, 1978, 29). Versteegh ise,

dilbilimciler arasında eşzamanlı bir dil görüşü hâkim olduğu için İslâm geleneğinde böyle bir konunun çok önemli görülmediği görüşünü benimsemektedir. Alimler yalnızca, ilahi emirle korunduğuna inandıkları Kur'ân'ın vahyedildiği saygın dille yakından ilgilenmekle meşguldüler. Onlar sadece kendilerine göre kesin bir şekilde korunmuş bir ol gu olan dilin uygulamalı dilbilimle ilgili bölümüyle ilgilendiler (Versteegh, 1996b, 16–19; Weiss, 1987, 343). Ayrıca Mu'tezile'nin siyasi yok oluşunu takiben ekolün önde gelen taraftarlarının çoğu fıkıh ve hatta nahiv gibi uğraşlara yöneldiler. Böylece bu disiplinlerde üretilen söylem ve fikirleri etkileyerek kendi ideolojilerini sürdürdüler (Makdisi, 1984, 16; Versteegh, 1996a, 592). Geline bu noktanın, dilin kökeni konusunda tarafsızlık (vakf) durumuna geçişi hızlandırmayı sağlayıp sağlamadığı tartışılabilir. Nahivciler arasında *tevkîfe* riayet edilmesine rağmen, geliştirdikleri filolojik teorilerin *tevkîfin* temelindeki düşünceyle çeliştiği kaydedilmektedir. Nahivciler yine de *tevkîfe* bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. *Tevkîf* her zaman mütedeyyin Sünnîliğin ayırt edici bir özelliği olmasa da dindar selefın tefsir anlayışına başvurularak kelâmî yeniliklere karşı koymak amacıyla üretilmiştir (Shah, 2000, 60).

Istılâh ile Kur'ân'ın mahluk olduğu doktrini arasında bariz bir bağlantı olduğu da zikretmeye değer bir husustur. Nitekim *istılâh*, Kur'ân'ın mahluk olmadığı doktrinini zayıflatmak için biçilmiş bir kaftandı (Weiss, 1974, 38; Carter, 1983, 68; Versteegh, 1996b, 25; Vasalou, 2009, 204–5). Aynı şekilde Kur'ân'ın mahluk olmadığı Sünnî doktrini ile *tevkîfin* benimsenmesi arasında bir yakınlık olduğu da iddia edildi. Bununla birlikte klasik literatürde böyle bağlantıların bulunması, önde gelen nahivciler için az bir öneme sahip gibi görünmektedir ve dolayısıyla sonraki tartışmalarda itici bir faktör olması pek mümkün olmamıştır.

5. Tevkîf'in Rönesansı

Orta Çağ kelâmcısı ve Hanbelî alimi İbn Teymiyye (öl. 622/1225), Arap dilindeki mecazın etkisini çürütmeye bağlı bilimsel bir incelemesinde, *tevkîf* ve *istılâh* doktrinlerine yapılan atıflara yer vermekte olup dilin kökenleri üzerine klasik İslâm söylemi içerisinde bu iki tezin ön plana çıktığını ifade etmektedir. İbn Teymiyye, *istılâh*ı ilk ileri süren kişinin Ebû Hâşim olduğunu açıklayarak *istılâh*ın zararlı bir bid'at olduğunu vurgulamaktadır. İbn Teymiyye, Eş'arî ve Ebû Hâşim'in her ikisinin başta Cübbâ'nın öğrencisi olduklarını ancak Eş'arî'nin daha sonra Mu'tezile ve kelâmî görüşlerinin aleyhinde tutum benimsediğini belirtmektedir (İbn Teymiyye, 1983, 82). İbn Teymiyye, bu iki öğrencinin dillerin kökeni (mebdeü'l-luğât) meselesi üzerinde tartıştıklarını belirtir: Ebû Hâşim, dilin *istılâh* ürünü olduğunu ifade ederken Eş'arî ise buna reddiye olarak dilin *tevkîf* yoluyla yerleştiğini söylemiştir. İbn Teymiyye, daha sonraki Orta Çağ dönemi âlimlerinin bu konuyu dilin kökeninin hem *tevkîf* hem de *istılâh*ın müşterek ölçütlerine atfedebileceğini iddia eden bazı kimselerle tartışmaya devam ettiklerini gözlemlemekte ve birçok âlimin bu konuda tarafsız (vakf) bir tavır benimsediğini bildirmektedir. Onun *tevkîf* ve *istılâh*a yaptığı atıf, metafor veya bazı kelâmcılar tarafından reddedilen mecaz kavramına yönelik daha geniş eleştirisi bağlamında ele alınmıştır (Gazâlî, 1971, 74). Rasyonalist kelâmcılar, müteşabih ayetlerce sunulan antropomorfik tasvirlerin önüne geçebilmek için mecazlara sık sık atıfta bulunuyorlardı (Heinrichs, 1992, 256–7).

İbn Teymiyye'nin mensup olduğu klasik kelâm fırkası, söz konusu mecaza başvurmanın heretik doktrinleri yaymak için sinsi bir teşebbüs olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın yüzünden

veya ellerinden bahseden Kur'an ayetleri olduğunda mecaza başvurma, sonrasında ilahî lütuf olarak yorumlanacaktı, ancak ilkin O'nun zâtına bir referans olarak gösterilmişti. Sonuç olarak mecaz olgusu, Kur'ân'ın lafzî dilinin önlenmesine izin vermiştir. Ayrıca, *loci probantes* (*şevâhid*) şeklindeki lugavî kanıtlar, Arapların klasik kullanımı ile uyumlu bu gibi açıklamaları göstermek için rahatlıkla delil olmuştur. Muhafazakârlar açısından niteliklerin ve özelliklerin tanrısal ve insanî boyutları arasında ayırım yapma ihtiyacı kabul edilirken, Tanrı'ya yapılan referanslara bu şekilde anlam verildiği için uygunsuz görülmüştür. İbn Teymiyye bu tür örneklerin *bilâ keyf* kabul edilmek zorunda olduğu görüşündeydi; yani, eğer Tanrı kendisini semadan inen olarak tanımlarsa, bu iniş şekli, kesin mahiyetine ilişkin görüş belirtilmeden Kur'ân ve sahih hadislerde tanımlandığı gibi kabul edilmelidir. Bu gibi örneklerde lafzî dili örtbas etme zorunluluğunu iddia etmiş olanlar, bunun Tanrı'nın göklerden inen "*rahmet*"inin bir örneği olduğunu belirterek böylesi örnekleri mecaz vektörü içine yerleştireceklerdir.¹¹ İbn Teymiyye, Mu'tezile ve diğerleri gibi nazârî kelâmcıların hizmetindeki mecaz olgusunun gücünü farkederek mecazın Arap deyiminin bir özelliği olduğu düşüncesini kavramsal olarak yıkmaya çalıştı. Ayrıca *tevkîf* doktrinine yapılan bariz referans, sadece *istilâh*'ın yenilikçi bir niteliği olduğunu ima etmedi; aynı zamanda onun etrafında yapılandırılmış teolojik olarak tartışmalı bir dizi kavram olduğunu da ustaca ima etti.

İbn Teymiyye'yi sıkı bir *tevkîf* yorumuyla ve sıklıkla ilişkilendirildiği tipik tutuculukla özdeşleştirme eğilimi olmasına rağmen (Weiss, 1974, 40), onun *tevkîf* açıklaması, İbn Fâris'in güçlü savunusu kadar katı değildir. Unutulmamalıdır ki İbn Teymiyye'nin mecaz üzerine yaptığı incelemenin amacı, mecazın kelâmî bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkmak ve *tevkîf* doktrininde de kendi argümanlarına uygun bir destek bulmaktır. Belagat alimleri kelimeleri hakikat (gerçek) ve mecaz (eğretileme) şeklinde ikiye ayırmışlardır: Hakikat, bir kelimenin kullanımının ilk belirlendiği temel anlamla tutarlı olmasıdır. Mecazın terim anlamı ise, bir kelime veya ibarenin birincil anlamı dışında ikincil bir anlamda kullanılmasıdır. Mecaz terimi, bir anlamdan ikinci bir anlama geçiş veya aktarmayı çağrıştırmakta ve aynı şekilde eğretileme (*istiâre*) örnekleriyle gösterilmektedir. Dolayısıyla, gerçek (hakîkî) anlamda bir aslandan söz ediliyorsa, bu, vahşilikleri ile bilinen kedi ailesine ait sarımsı kahverengi renkli yırtıcı hayvana bir gönderme olur. Diğer taraftan bu ifade mecaz anlamda kullanılırsa kastedilen cesurluk ve yiğitlik nitelikleri olacaktır (Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, 1991, 12).

İbn Teymiyye, bu tür terimlerin semantik alanı tamamen geçerli iken, bu anlamları saptamak için bir hakikat mecaz taksimi oluşturmaya gerek olmadığı kanaatindedir. Ayrıca kelimelerin ve tabirlerin hakiki ve mecaz şeklinde taksim edilmesinin, kökeninin Mu'tezile gibi fırkalara dayanan bir bid'at olduğunu ve bu söylemi yönlendiren art niyetlerin bulunduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye'nin eleştirisinin genel amacı, hakikat ve mecazı tanımlamak için kurulan teorik yapıyı, teknik olarak muvâda'a ile bağlantılı belirli anlamların birincil ve ikincil dizilimine atıfta bulunarak, yavaş yavaş ortadan kaldırmaya dayanıyordu. İbn Teymiyye geleneğin otoritesine başvurarak, selef arasında bu terimlere metaforik veya gerçek kullanıma ait teknik anlamda özel bir referans bulunmadığını savunmaktadır. Bu nedenle, Ebû Ubeyde (öl. 209/825) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/ 855) gibi bazı alimler mecaz terimini kullanmalarına rağmen, mecazdan ziyade

¹¹ Bu, mecazî'l-hazfın (eksiltile mecaz) örneği olarak sınıflandırılabilir: "rahmet", ifadenin antropomorfik anlamını ortadan kaldıran atlanmış bir unsurdur.

lugavî tefsirin temel aracına atıfta bulunuyorlardı (Bknz. Heinrichs, 1984, 122-5). Mecazın Kur'an'ın ya da aslında Arap dilinin bir özelliği olmadığı iddiası, esasen tüm dini konularda analogik akıl yürütmenin kullanılmasını kınayan dini bir fırka olan Zâhirîyye ile bağlantılı alimler tarafından öne sürülmüştür (Asnavî, 1999, 1/ 302).¹² İlginçtir ki, İbn Huveyz Mendâd gibi *ıstılâh* reddedenlerin çoğu aslında mecaz kavramına karşı çıkanlardı. Aynı zamanda, eşanlamlılık (*terâdüf*), çokanlamlılık (*iştirâk*), bir kelimedeki iki zıt anlam (*ezdâd*) ve kelime türetme (*iştikâk*) gibi dilbilimsel kavramların Arap dilindeki sıklığı, bazı *tevkîf* savunucuları tarafından şiddetle karşı çıkılan bir durum olmuştur. Nitekim onlar, bu kavramların *bizâtihi* dilin tasarımında bir eksiklik ya da doğal kusuru varsaydığını düşünmekteydiler.

Mecaz ve *hakikatin* klasik tanımlarını ana hatlarıyla belirttikten sonra mesele şu ki; bu tür tanımlar anlam konumlandırma ve dilin “verilmişliği” aşamalarının keskin bir farkındalığını gerektirmiştir. Bu durum bir kelimenin başka birine aktarılmadan önce ilk olarak tek bir anlam için kullanıldığını göstermektedir. İbn Teymiyye böyle bir görüşün, dillerin *ıstılâha* dayandığını iddia eden kişilerin inançlarına uygun olacağı argümanını sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir grup zeki bireyler bir araya gelmiş, kelimelerin ve anlamların belirlenmesi ve tüm dillere uygulanması üzerine ortak bir karara varmışlar; ki bu, onun tahminine göre, Ebû Hâşim'den önce kimsenin sahip olmadığı bir görüştü. İbn Teymiyye, insanların gerçekten bir araya geldikleri ve fiilen kullanmadan önce konulan anlamlarıyla birlikte bütün dillerde bulunan tüm sözcükleri tayin ettiklerini kesin şekilde iddia etmenin imkânsız olduğuna karşı çıkmaktadır. Onun vardığı sonuç, (sözcükleri) herkesin belirleyebileceği, geniş anlamda doğruluğunu kanıtlayabileceği, belirli kelimelerin belirli anlamlar için kullanılması (*isti'mâl*) ve başka bir şey olmaması yönündedir (İbn Teymiyye, 1983, 82-6).

İbn Teymiyye dilin tarihsel evrimini açıklarken daha büyük bir esneklik ölçüsü barındırıyor gibi görünmektedir. Nitekim ona göre dakik bir şekilde formüle edilmiş bir *tevkîf* doktrini, naklî delilleri kaynak gösterme aracılığıyla asla tam olarak doğrulanamaz. Bu suretle, İbn Teymiyye'nin *ıstılâh* eleştirisi birçok yönden onun yenilikçi yapısını vurgulamaya dayanır. O, *tevkîfi* hem dilin kuruluşunu hem de müteakip edinimini açıklayan, ilahi ilham verici bir dinamiğin simgesi olarak görmektedir. Hatta, *tevkîfin* yanı sıra bu süreci vurgulamak için Arapça “*ilhâm*” kelimesini bile kullanmaktadır. Bu yoruma göre, *ıstılâh* kavramı, beraberinde gelen aşamaları ile birlikte *muvâda'a*, dilin kullanımının gereksiz kılınması için olmazsa olmaz bir işlem olarak hizmet etmektedir. Bununla birlikte tüm dillerin Âdem'e kadar uzandığı sonucuna varılamaz. Daha ziyade insanlar doğuştan bir kabiliyet ile kelimeler aracılığıyla arzu ve düşünceleri ifade etmiş ve haber vermişlerdir. Buna ilave olarak “*ilhâm*”, önceden mevcut bir *muvâda'a* olmaksızın dili ifade edebilme kabiliyetini yeterince açıklamaktadır. Esasen bu açıklama onun *tevkîf* tezinin somutlaşmış halidir. (İbn Teymiyye, 1983, 86).

İbn Teymiyye'nin ana hatlarını çizdiği mecaz eleştirisi, sıkı takipçisi İbn Kayyim (öl. 751/1350) tarafından dikkatle ele alınmıştır. Konuyla ilgili değerlendirmesinde, cumhurun dilin *tevkîf* yoluyla nazil olduğu inancını taşıdığı görüşü öne çıkmaktadır (İbn Kayyim, 1990, 233). *Tevkîf* doktrinin selevin tercih ettiği inanç olduğuna atıfta bulunması, mecaz eleştirisinin ilk yapısal

¹² Dâvûd b. Halef ez-Zâhirî (öl. 270/884) bu akımın kurucusudur ve oğlu Ebû Bekr b. Dâvûd el-İsfahânî, Kuran'da veya hadislerde yer alan mecazları reddetmiştir.

evrelerinden birini oluşturmuştur. İbn Kayyim, vahiyçi dil görüşünü savunmaya girişmemiş ancak, hocası gibi onun da odak noktası, uyuşmsal olarak anlam yüklenmiş sözcüklerin ardışık dizilimlerini çözebilme imkanını reddetmek olmuştur. İbn Kayyim'in konuyu ele alışında çarpıcı olan şey yalnızca mecaz lehinde ve aleyhindeki tüm teknik argümanları tartışmaların teolojik anlamı ile birlikte sıralaması değil, aynı zamanda mecaz teorisinin İslâm geleneğinin (ideal dönemi) ilk üç asırdan sonra ortaya çıkan bir bid'at olduğuna da gönderme yapmasıdır. Şüphesiz İbn Kayyim, asr-ı saadet ve onu takip eden iki asırdan bahseden hadisi kastetmektedir. Hadisten yaptığı çıkarım, bu üç asırda doğruluğu onaylanmış gelenekler, inançlar ve uygulamaların yetkin ve hatta kutsal olduğu yönündedir. Tarihsel oluşumları ve kökenleri göz önüne alındığında ne mecaz ne de *istilâh* için bu gıpta edilen durumu iddia edemezdi; aksine, *tevkîf* tezi, cumhurun onayını almıştır (İbn Kayyim, 1990, 233). Bu anlamda, selef referansla oluşturulan otorite hiyerarşisi, tevkîfe ciddi bir güç kazandırdı. Dolayısıyla İbn Kayyim, mecaz aleyhindeki teorik reddiyeye başvurmadan önce savunusunu bunun üzerine inşa edebilirdi.

Sonuç

Sünnî İslâm'ın klasik düşüncesi bağlamında, inancın normatif uygulamaları ve akideleri, Kur'an ve Peygamber paradigmalarının bir sentezi tarafından bilgilendirilmişti ve nihayetinde buna bağlıydı. Bu hiyerarşide, selef öğretilerine ve düşüncelerine büyük önem verilen bu kimseler, sahabîler veya sonraki dönem iman ehli şahsiyetlerden müteşekkildi. Şüphesiz, nazarî kelâm alanında argümanların ve ihtilaf noktalarının çoğu diyalektik tartışmaların ve varsayımların ürünüydü; yine de bu durum, mümkün oldukça, geleneksel kaynaklarda yer alan böyle çıkmazlara bir referans veya dayanak noktası aramakla ilgiliydi. Söзде *edilleti's-sem'* ("Kur'ân ve sahih hadis külliyatlarından çıkarılan deliller") kelâmî çıkmazların çözümü için gerekli olan şeylerdi. Bununla birlikte çatışan ideolojilere sahip gruplar bu gibi delilleri eski görüşleriyle oldukça orantılı olacak şekilde teville başvuracaklardı. Bu nokta, kesinlikle dilin kökeni hakkındaki tartışmaların tarihine ilişkin durumu ifade etmektedir. Kelâmî açıdan tartışmalı doktrinler için bir platform işlevi gören *istilâh* tezi, dinî ve ahlakî değerlerin vaz edilmesi, ilâhî isim ve sıfatların mahiyeti, mecaz kullanımı ve -bazılarına göre- *halku'l-Kur'ân* anlayışı hakkındaki argümanları ihtiva etmektedir. *Tevkîfe* dair geliştirilen doktrin, onun görünüşte geçmişin yeniden inşası yoluyla atılmış, bir Sünnî şîârı olması itibarıyla otorite kabul edilmiştir. Ayrıca naklî delillerinin vurgulanması, yorumlanması ve bağlama yerleştirilmesi, geçmişin bu yeniden inşasını mümkün kılmıştır. *Tevkîf* veya *istilâh* kavramlarının benimsenmesine karşı birçok kelâmcının daha az katı tutumda olması, selef mirasını hatırlatıyor olmasına binaen önceki doktrin Sünnî kökenini azaltmamıştır. Ayrıca, *tevkîf* tezi, Arap dilinde mecazın görülme oranı konusunda olduğu kadar, ihtiyaç duyulduğunda geleneksel sünnîliğin bir simgesi olarak da kullanılmış olması geçmişe ve Sünnîliğin savunusunda rol oynamış neslin devamlılığına tarihsel olarak referansta bulunan rolün altını çiziyor gibi görünmektedir.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

‘Abd al-Jabbār, al-Qāḍī Aḥmad al-Asadābādī. *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa’l-‘adl*. vol. 5. Maḥmūd Muḥammad al-Khuḍayrī (ed.). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li’l-Ta’līf wa’l-Tarjama, 1965.

‘Abd al-Jabbār, al-Qāḍī Aḥmad al-Asadābādī. *Mutashābih al-Qur’ān*, Muḥammad Zarzūr(ed.). Cairo: Dār al-Turāth, 1969.

Abū ’l-Ḥasan al-Ash‘arī. M. ‘Abd al-Ḥamīd Abū ’l-Ḥasan (ed.). *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. Beirut: al-Maktaba al-Aṣriyya, 1990.

Abū ’l-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī. Khalīl al-Mays (ed.). *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, 5 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1991.

Al-Āmidī, Sayf al-Dīn. A Faridī (ed.). *Ghāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.

Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm al-. Sha‘bān Muḥammad Ismā‘īl (ed.). Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm. *Nihāyat al-sūl fī sharḥ minhāj al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*. 2 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.

Baghdādī, ‘Abd al-Qāḥir al-. *Kitāb uṣūl al-dīn*. Istanbul: Madrasat al-Ilāhiyāt Bi-Dār al-Funūn, 1928.

Bāqillānī, Abū Bakr b. Tā yiyib. *Kitāb Tamhīd al-awā’il wa-talkhīṣ al-dalā’il*, ‘Imad al-Dīn Aḥmad b. Ḥaydar (ed.). Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1993.

Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Mankhūl min ta’līqāt al-uṣūl*. M.H. Haytū (ed.). Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1971.

Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Maqṣad al-asnā sharḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*. Muḥammad al-Nawāwī (ed.). Cairo: Maktabat al-Fajr al-Jadīd, 2006.

Ibn ‘Asākir, Abū ’l-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥasan. *Tabyīn Kadhib al-muftarī fīmā nusiba ilā al-imām Abī ’l-Ḥasan al-Ash‘arī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1991.

Ibn Fāris, Abū ’l-Ḥusayn Aḥmad b. Zakariyyā’. n.d. *al-Ṣāḥibī fī fiqh al-lughā ’l- ‘arabiyya wa-sunan al- ‘Arab fī kalāmihā*. Aḥmad Ṣāqr (ed.). Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya.

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan. *Mujarrad maqālāt al-shaykh Abī ’l-Ḥasan al-Ash‘arī: (expose de la doctrine d’al-Ash‘arī)*. D. Gimaret (ed.). Beirut: Darel-Machreq, 1987.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad. *al-Fiṣal fī’l-milal wa’l-ahwā’ wa’l-nihāl*. 4 vols. Muḥammad Naṣr and ‘Abd al-Raḥmān al-‘Umayra(ed.). Beirut: Dār al-Jīl, 1985.

Ibn Jinnī, Abū ’l-Faṭḥ ‘Uthmān. *al-Khaṣā’iṣ*. Muḥammad ‘Alī al-Najjār(ed.). Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1952.

Ibn Qayyim, Shams al-Dīn Abī ‘Abd Allāh. *Al-Ṣawā’iq al-mursala ‘alā al-jahmiyya wa’l-mu‘aṭṭila*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.

Ibn Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Kitāb al-Īmān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983.

Isfarāyīnī, Abū ʿl-Muẓaffar. *al-Tabṣīr fī'l-dīn wa-tamyīz al-fırqa al-nājiya ʿan al-fıraḡ al-hālikīn*. Muḥammad al-Kawtharī (ed.). Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya lil'l-Turāth, 1999.

Jurjānī, al-Sharīf ʿAlī b. Muḥammad. *Sharḥ al-Mawāqif*. 4 vols. in 8 parts. Maḥmūd ʿAmr al-Dimyāṭī (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. 1998.

Juwaynī, Abū'l-Maʿālī ʿAbd al-Malik. *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*. Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Budayr ʿAwn, Suhayr Muḥammad Mukhtār (ed.). Alexandria: Munshaʿat al-Maʿārif, 1969.

Juwaynī, Abū'l-Maʿālī ʿAbd al-Malik. *Kitāb al-Irshād ilā qawāṭiʿ al-adilla fī uṣūl al-ʿtiqād*. Asʿad Tamīm (ed.). Beirut: Muʿassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1996.

Mānkdim Shashdīw, Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Kitāb sharḥ al-usūl al-khamsa*. Commentary by Mānkdim Shashdīw, Aḥmad b. al-Ḥusayn. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān (ed.). Cairo: Maktabat Wahba, 1965. (The text is often attributed to ʿAbd al-Jabbār)

Naysābūrī, Abū Rashīd Saʿīd b. Muḥammad ibn Saʿīd. *al-Masāʾil fī'l-khilāf baynal-Baṣriyyīn wa'l-Baḡhdādiyyīn*. M. Ziyāda and R. al-Sayyid (ed.). Beirut: Maʿhad al-Inmāʿ al-ʿArabī, 1979.

Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Anṣārī. *al-Jāmiʿ li aḥkām al-Qurʾān*. 21 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Maḥṣūl fī ʿilm al-uṣūl*, 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. 16 vols. 32 parts. Beirut: Dār al-Fikr, 1981–83.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Rahmān. *al-Muzhir fī ʿulūm al-lughā wa-anwāʿihā*. 2 vols. (ed.). Jād al-Mawlā, M.A., al-Bajāwī, A.M., Ibrāhīm, M.A. Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya, 1970.

Tābarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayāan ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. 16 vols. (ed.). Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1969.

Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādir b. ʿAbd Allāh. *Al-Baḡhal-muḥīt fī uṣūl al-fiqh*. 8 vols. (ed.). ʿAbd al-Qādir al-ʿĀnī. Kuwait: Wazārat al-Awqāf Wa'l-Shuʿūn al-Islāmiyya. 2nd edition, 1992.

İkincil Kaynaklar

Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. trans. Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2006.

Brunner, Rainer. “The Role of *ḥadīth* as Cultural Memory in Shīʿī History”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), 318–60.

Burrell, D. - Daher, N. *Al-Ghazālī: the Ninety-Nine Beautiful Names of God*. A Translation of *al-Maḡṣad al-asnā fī sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Cambridge: Islamic Texts Society, 6th edition, 2004.

Carter, Michael. “Language Control as People Control in Medieval Islam: The Aims of the Grammarians in their Cultural Context”. In *Arab Language and Culture*. (ed.). Ramzi Baalabaki. Beirut: American University of Beirut, 1983, 65–84.

- Frank, Richard. "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī". *Le Museon* 104 (1991), 141–90.
- Frank, Richard. *Beings and Their Attributes: the Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Gimaret, Daniel. *Les noms divins en Islam: exegese lexicographique et theologique*. Paris: Cerf, 1988.
- Heinrichs, Wolfhart. "On the Genesis of the *ḥaqīqa-majāz* Dichotomy". *Studia Islamica* 59 (1984), 111–40.
- Heinrichs, Wolfhart. "Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: the Case of *Majāz*". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften/Majallat Ta'rikh al-'Ulūm al-'Arabiyya wa'l-Islamiyya* 7 (1992), 253–84.
- Kopf, Lothar. "Religious Influences on Mediaeval Arabic Philology". *Studia Islamica* 5 (1956), 33–59.
- Lepschy, Giulio (ed.). *History of Linguistics: the Eastern Traditions of Linguistics*. Vol. I. London, New York: Longman, 1994.
- Loucel, Henri. "L'origine du langage d'après les grammairiens arabes". *Arabica* 10(1963), 188–208 and 253–81.
- Madelung, Wilferd. "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Qur'ān". In *Orientalia Hispanica: sive studia F M Pareja octogenario dicata*. (ed.) Felix M. Pareja Casanas. Leiden: E.J. Brill, 504–25, 1974.
- Makdisi, George. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History". *Studia Islamica* 17 (1962), 37–80.
- Makdisi, George. "The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of *Uṣūl al-fiqh*". *Studia Islamica* 59 (1984), 5–47.
- Peters, J.R. *God's Created Speech: a Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī al-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamadānī*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Shah, Mustafa. "The Philological Endeavours of the Early Arabic Linguists: Theological Implications of the *tawqīf-iṣṭilāḥ* Antithesis and the *majāz* Controversy". (Part II) *Journal of Quranic Studies* 2 (2000), 44–66.
- Shah, Mustafa. "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: the Synthesis of *Kalām*". *Religion Compass* 2 (2007), 430–454. www.blackwell.com/religioncompass.
- van Ess, Josef. "Mu'tazila". In *Encyclopedia of Religion*. (ed.) Mircea Eliade. 6317–25. New York: Macmillan Press, 1987.
- Vasalou, Sophia. "Their Intention was Shown by Their Bodily Movements: The Basran Mu'tazilites on the Institution of Language". *Journal of the History of Philosophy* 47 (2009), 201–21.
- Versteegh, Kees. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: E.J. Brill, 1977.

Versteegh, Kees. “The Linguistic Introduction to Rāzī’s *Tafsīr*”. In *Studies on Near East Languages and Literatures. Memorial Volume Karel Patracek*, ed. Petr Vavrousek and Petr Zemanek. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, BCS Printing, 1996a, 589–603.

Versteegh, Kees. “Linguistic Attitudes and the Origin of Speech in the Arab World”. In *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*. (ed.). Alaa El-Gibali, Cairo: The American University in Cairo Press, 1996b, 15–31.

Versteegh, Kees. *Landmarks in Linguistic Thought III: the Arabic Linguistic Tradition*. London, New York: Routledge, 1997.

Watt, William Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: Oneworld Publications, 1998. (reprint of the 1973 edition).

Weiss, Bernard. “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”. *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* 124 (1974), 33–41.

Weiss, Bernard. “*‘Ilm al-waḍ‘*: an Introductory Account of a Later Muslim Philological Science”. *Arabica* 34 (1987), 339–56.



İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler

"Ahmet Mahmut Suphi (1928-2004). İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler. çev. Abdurrahman Harbi vd. İstanbul: Litera, 2021, 348 s."

Zeynep Hümeyra KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kilis/Türkiye
Assistant Professor Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences, Kilis/Türkiye
humeyra.koc@kilis.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0750-2658 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

12 Nisan 2022 12 April 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

18 Mayıs 2022 18 May 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

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 Hümeyra Koç).

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 Hümeyra Koç).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu çalışma, Ahmet Mahmut Suphi'nin *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler* isimli eserini konu edinmektedir. Eser, İslâm düşüncesi bir ahlâk felsefesine sahip midir? sorusunu temel almaktadır. Bu bağlamda, eserde, Aristocu sistemin bütün ahlâkî yönelimler için geçerli olmadığı ifade edilmektedir. Eserde, metafizik ilkeler kabul edilmeden bir ahlâk felsefesinden bahsedilemeyeceğinden hareketle; akılcılar başlığı altında Mu'tezile'nin, tecrübeciler başlığı altında Sûfîlerin temel ilke ve teorilerinden bir ahlâk felsefesi çıkıp çıkmayacağı analiz edilmiştir. Son bölümde, İhvân-ı Sâfâ ve İbn Miskeveyh'in her iki yaklaşımı uzlaştırma temelindeki teorileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Ahlâk, Mu'tezile, Sûfî, Akıl.

Abstract

This study is about Ahmet Mahmut Suphi's work called *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler*. The work is based on the question: Do Islamic thought have a moral philosophy? In this context, it is stated in the work that the Aristotelian framework is not applicable for all moral orientations. Since, according to the work, that a moral philosophy cannot be addressed without metaphysical principles, it has been analysed the possibility of a moral philosophy emerging either from the basic principles and theories of the Mu'tazila as rationalists, or of the Sufis as empiricists. In the last chapter, the theories of Ikhwan al-Safa and Ibn Miskawayh, which centres mainly on reconciling both approaches, are discussed.

Keywords: Philosophy, Ethics, Mu'tazila, Sufi, Intellect.

Müslüman ahlâk anlayışını konu alan çalışmaların, genellikle "İslâm ahlâkı" olarak ifade edilen şeyin ne olduğuna dair bilgi vermek amacıyla yazıldığı aşikardır. Söz konusu eserler, ahlâkî, modern felsefenin ilişkili alanlarına dair felsefî bir sorgulamaya tabi tutmamışlardır.¹ Buna örnek olarak Mu'tezilî kaynakların gün yüzüne çıkmasından önce yazılmış *Studies in Muslim Ethics*² ve *Ethical Theories in Islam*³ eserleri verilmiştir. Bu örnekler üzerinden inceleme yapan Attar, Ahmet Mahmut Suphi'nin elimizdeki eserini, İslâm'da gerçek anlamda ahlâk felsefesini araştıran Arapça olarak yazılmış en kapsamlı eser olarak değerlendirmiştir.⁴ Bu bağlamda, Mu'tezile, tasavvuf ve ahlâk araştırmacılarının başvurduğu bir kaynak olması sebebiyle eserin alana katkısı önemlidir. Suphi,⁵ *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu (Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm)* isimli eserin müellifi Ali Sami Neşşâr'ın (1917-1980) öğrencisi olan bir felsefe profesörüdür. Dolayısıyla elimizdeki çeviri bu felsefî birikimin daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Ahmet Mahmut Suphi'nin bu eseri, üç ana bölümden oluşmakla birlikte, ilk iki bölüm birbirine zıt iki düşünce grubunun fikirlerini yansıtırken son bölüm farklı düşüncelerin uzlaştırılmasını temel alan felsefeleri sunmaktadır. Buna göre Suphî, çalışmanın ilk bölümünü akılcılar (العقليون) olarak

¹ bk. Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, çeviri ed. Muammer İskenderoğlu, çev. Enver Şahin vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 24.

² Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953).

³ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991); Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera, 2004).

⁴ Attar, *İslam Ahlakı*, 25.

⁵ Suphi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Karadeniz, " Ahmed Mahmûd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı", *Marifetname* 8/2 (Aralık/2021), 757-786.

ifade ettiği Mu'tezile'ye ayırırken; ikinci bölümünü tecrübeciler (الذوقيون) şeklinde tanımladığı Sûfîlere ayırmıştır. Son bölüm, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesini kapsamaktadır.

Ahlâkın kaynağına dair tartışmaların sürecinde ortaya çıkan ahlâkî önermeleri ve bunların tahlilini, akli merkeze alarak epistemolojik anlamda ortaya koyan düşünce ekolü olarak Mu'tezile dikkat çekmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre ahlâkî değerler ilâhî yönlendirme⁶ ile değil akılla bilinir.⁷ Ahlâkla ilgili eserlerde, Mu'tezile'nin argümanlarına karşı geliştirilen, epistemik bir zemini olmayan tecrübecilere ait argümanlar da bulunmaktadır. Ahlâkî önermelerin, Mu'tezilî eserlerde epistemik temelde tahlil edildiği ve bu analizlerin günümüz meta-etik tartışmalarına tekabül ettiği, ahlâk konusunda çalışmaları olan düşünürler tarafından önemle vurgulanmaktadır.⁸ Söz konusu ahlâkî kavram, yargı ve analizlerin akli dayanakları, evrensel karakteri ve olgusal karşılığı, Mu'tezilî bilgi teorisinin bir yansıması olarak, Sûfîlerin sofist yaklaşımlarının aksine nesnelir. Suphi, bu eserde, söz konusu iki yaklaşımın da farkında olduğunu, önerme ve savunularına epistemik olarak hâkim olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Suphi, eserde, sadece alan tahlili yapmakla kalmamış, kendi felsefi birikimini de kullanarak, gerektiğinde nesnel olandan yana kendini konumlandırarak, sorgulayarak, epistemolojik ve felsefi çıkarımlarla çalışmayı zenginleştirmiştir. Bu yönüyle eser, yoğun bilgi aktarımına sahiptir. Ayrıca, felsefi içerikle İslâm ahlâk teorilerinden bahseden eserlere nazaran, Sûfîlerin ahlâkla ilgili görüşlerine bölüm ayrılması açısından eser, dikkate değerdir. Aynı eserde, mukayeseli bir karşılaştırma, okuyucuya eş zamanlı olarak bilgiye erişim ve resmin bütününe görme kolaylığı sağlamaktadır. Mu'tezilî bilginlerin, İslâm'ın ilk gerçek ahlâkçıları olduğunu⁹ vurgulayan Mâcîc Fahri de gerekçelendirmeler üzerinde durmasa da farklı bir sistematikle benzer başlıkları konu edinen bir eser kaleme almıştır.¹⁰ Ona göre de kelâmî çevredeki ahlâkî gelişmelerin temeli Mu'tezile tarafından atılmıştır.¹¹ Burada unutulmaması gereken, Mu'tezile'nin amacının

⁶ Cebriye'ye ve Eş'arî kelâmcılara göre ise ahlâkî değerlerin varlığı akılla bilinemez. İnsan, bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu şeriat olmaksızın bilemez. Dolayısıyla ahlâkî değerlerin belirleyicisi Allah'tır. bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve usûlü ehli's-sünnet: Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 28; a.mlf., *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 65 vd.; Abdulkâhîr Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 50; a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV, 2014), 274; Şehristânî, *Mîlel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 86; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-Kelâm* (Kahire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 362; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar (Ankara: TDV, 2012), 148 vd.; Gazâlî, *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Y. Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/75.

⁷ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 229-30, 552, 647; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr, ts., "et-Ta'dîl ve't-tecvîr" 6/65, 102. Ayrıca bk. Muzaffer Barlak, *Hüsun-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 82; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsun ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs, 2021), 58-61.

⁸ Örnek olarak bk. Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe, 2020), 13.

⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim, 1987), 54.

¹⁰ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan, 2008). Ayrıca bk. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991).

¹¹ Hourani ise bir adım daha ileri giderek Mu'tezile'nin ahlâk konusunda yöntem sahibi olduğuna dikkat çekmiş; bunun, öncelikle modern anlamda felsefi bir yöntem olduğunu ifade etmiştir. Yanı sıra Gimaret, Mu'tezilî rasyonalizmin özgün olduğu alanın, ahlâkî konulara yaklaşımları olduğunu ifade etmiştir. bk. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (UK: Cambridge University Press, 1985), 20; Daniel Gimaret, "Mutazila" *EP*, 7/792.

felsefî söylem olmadığıdır. Mu'tezile, tevhîd ve adâlet temelinde, teolojik gayeyle kelâm düşünce tarihine katkıda bulunmuştur.¹²

Suphi'nin İslâm düşüncesinde ahlâk felsefesinin olup olmadığını tartışarak başlayan bu eseri, Aristocu sistemin bütün ahlâkî yönelimler için geçerli olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple, metafizik ilkeler kabul edilmeden bir ahlâk felsefesinden bahsedilemeyeceğini ve bunun yöntemini sorgulayıcı üslubuyla ortaya koyma çabası, eser boyunca dikkat çekmektedir. Eserde, modern tarihçi ve araştırmacıların, Müslümanların Kur'ân ve hadis öğrenimini yeterli bulmalarından dolayı ahlâk problemleriyle ilgilenmediklerinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla onlara göre, İslâm düşüncesinde ahlâk ekollerinin olmadığı, söz konusu öğrenimlerin bir öğretilerden öteye geçmediği, sistematik ve felsefî olmadığı ifade edilmiştir. Birtakım araştırmacılara göre ise farklı özgün ahlâkî eğilimlerin Müslüman kültüründe önemli bir yer teşkil ettiği belirtilmiştir.¹³ Bu iki farklı yaklaşımı değerlendiren Suphi, "İslâm düşüncesinde ahlâk felsefesi yoktur" ifadesini kabul etmemektedir (s. 15-21).

Suphi, ilk bölümde, ahlâk konusundaki yaklaşımlarıyla Mu'tezilî düşünceyi ele alır. Suphi'ye göre, ahlâkın temel ön kabulü, irâde özgürlüğüdür. İnsan irâdesinin olmadığı bir yerde ahlâktan bahsedilemez (s. 160). Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği iki temel prensip herhangi bir ahlâk teorisi için zorunlu görülmüştür. Mu'tezilî düşüncede, insanın irâde sahibi olarak özgür ve sorumlu olması birçok Mu'tezile araştırmacısı tarafından öne çıkarıldığı gibi gerek Suphi gerekse Fahri¹⁴ gibi ahlâk araştırmacıları tarafından da itinayla vurgulanmıştır. Suphi, ahlâkın temel ön kabulünün insan irâdesi olduğu önermesini öncüller üzerinden değerlendirir: (s. 160-187)

1. Öncül: Irâde özgürlüğü, günahların Allah'a nispet edilmesine bir tepki olarak ahlâkî bir ilkeden doğmuştur.
2. Öncül: Mu'tezile'ye göre özgürlük metafiziksel değil ahlâkî bir sorundur.
3. Öncül: Irâde özgürlüğü amelî ahlâkın gereği için zorunlu ön kabuldür.
4. Öncül: Mu'tezile muhaliflerinin özgürlük etrafındaki şüpheleri ahlâkî temellere dayanır mı?

Suphi, Mu'tezile'nin, karşıt fikirlere tepki olarak geliştirdiği, insanın eylemlerinin sahibi olduğu, bunun Allah'ın irâdesine nispet edilmemesi gerektiği görüşünün, onların irâde özgürlüğü yaklaşımını ortaya çıkardığını; bunun da özgürlük konusunu gündeme getirdiğini ifade etmiştir. Ona göre, Mu'tezile'nin özgürlükle metafiziksel değil ahlâkî bir yönü kast etmesinden dolayı ilk iki öncül arasında bir bağlantı vardır. Dolayısıyla irâde özgürlüğü amelî ahlâkın gereği için zorunlu ön kabuldür. Son öncül, çoğu çalışmadan farklı olarak, Mu'tezile'nin ahlâk felsefesinin farkını ortaya koymaktadır. Örneğin, Eş'arîlerin eleştirileri ve tavizsiz saldırıları ahlâkî bir bakış açısı mıdır? Şüpheleri, onların ahlâk alanında ekolleşmesini sağlamış mıdır? Bu gibi soruların Eş'arî kelâmındaki cevapları, özellikle insan fiilleri konusundaki görüşleri üzerinden eleştirileri; yazarın,

Ayrıca bk. Sophia Vasalou, "Mutezile Etiğini Okumak: Teoloji Olarak Etik", *Mutezile Gelenek-i II*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 87; a.mlf., *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 15.

¹² Benzer bir değerlendirme için bk. Vasalou, "Ethics as Theology", *Moral Agents and Their Deserts*, 26.

¹³ İslâm ahlâk düşüncesi alanında oryantalist çalışmalar hakkında ayrıca bk. Hümeýra Özturan, "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme", *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 1vd.

¹⁴ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 68.

onları konu dışı olarak değerlendirmesine imkân tanımıştır (s. 185). Çünkü Eş'arî kelâmında, ahlâkın temel ön kabulü olarak insan irâdesi konusunda büyük bir açmaz söz konusudur. Mu'tezile'ye kendi konumunu kazandıran ahlâkî yönelim ise irâde üzerine kuruludur. Irâde özgürlüğünü amelî ahlâkın gereği için zorunlu ön kabul olarak ele alan Suphi, ön kabullerin vâcibin gerçekleşmesinin imkânı için aklın gerekli gördüğü mantıkî şartlar olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple bunların kabul edilmesi ve çıkarımların bunlara dayandırılması gerektiğini savunmuştur. Buna bağlı olarak da insanın özgürlüğünün itikad konusu olmadığını ifade etmiştir (s. 170). Suphi, konuyu, Allah'ın kazasıyla insanın kudretini uzlaştırma çabasıyla açıklamaya çalışan düşünce ekollerini de cebrin formları olarak değerlendirmiştir (s. 185).

Mu'tezilî argümantasyonun eleştirisinde muhaliflerin bilgi eksikliğine ve amaçlarının sadece eleştiri olduğuna¹⁵ vurgular yapan Suphi'nin farklı bir değerlendirmesi de *tevellüd* konusundadır. İnsanın mütevellid fiillerden kaynaklanan sorumluluğunun sınırlarını tartışan Suphi, konunun Mu'tezile'nin bıraktığı yerde kaldığına dikkat çekmiştir. Suphi, Mu'tezilenin, ahlâkî yönelimleri temelinde, birçok kavram ve ilke üzerinden, insana dair açıklanmamış bir konu bırakmadığını da ifade etmiştir (s. 200).

Mu'tezile'nin ahlâk felsefesinin en temel amelî ilkesi olarak "iyiliği emir kötülüğü nehiy (*emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker*)" doktrinini değerlendiren Suphi, Mu'tezile'nin ahlâk konusunda mükemmel bir metafizik inşa ettiğini; fakat amel konusunda söz konusu ilkeyle sınırlı kaldığını ifade etmiştir. İlkelerin, erdemin uygulanması ve ahlâkî olanın yapılması konusunda yeterli olmadığı zaman ne gerekmektedir? İlkeler, iyilik konusunda aciz kaldığında teorik boyutta kalmaları sağlanıp pratikle ilişkileri kesilebilir mi? şeklindeki sorgulamalar üzerinden Mu'tezilî düşüncenin amelî konuda eksik olduğuna kanaat getirerek, sorularına tatmin edici cevapları akılcı teorilerde bulamayacağını ifade etmiştir. Mu'tezile'ye tabi olanların, onların örnekliklerinden değil ikna ediciliğinden etkilendiğini ifade etmesi ise tartışmaya açık bir konudur (s. 201, 204, 207, 253).

Suphi, ikinci bölümde, sorularına cevap aramak üzere İslâm'daki tecrübecilere (الذوقيون)¹⁶ göre ahlâk sorununu tartışmaktadır. İslâm'daki tecrübeciler olarak Sûfileri ele alan yazar, bireysel bilgi elde etme yöntemi olarak, aklî düşünceyle çelişen, amelî bir yolculuk olarak ifade edilen *zevk*¹⁷ kavramını onlara has kılmaktadır. Bu noktada, Mu'tezilî akıl yürütmede amel sorunuyla karşılaşıldığını düşünen yazar, Sûfiler karşısında da düşünce sorunuyla karşı karşıya geldiğini ifade etmektedir. Amel yönü düşünceye baskın gelen kimseleri önceleyen Sûfilik, gerçekten ahlâkî

¹⁵ Farklı kaynaklarda da benzer eleştiriler görülmektedir. Örneğin, Eş'arî kaynaklarda *et-ta'dîl ve't-tecvîr* başlığı altında ele alınan Allah'ın adaleti konusunda, başlangıçtan itibaren üzerinde yoğunlaşılacak hususun, alternatif bir akılcı teodise önermekten ziyade Mu'tezile'nin Allah'ın adaleti hakkındaki iddialarını eleştirmek olduğu ifade edilmiştir. bk. Ayman Shihadeh, "Kelâm'da Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Heyet (İstanbul: Küre, 2020), 507.

¹⁶ (الذوقيون) ifadesinin *tecrübeciler* olarak tercüme edilmesinin kavramı karşılayıp karşılamaması ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, ifadenin Türkçe karşılığı konusunda elimizdeki kitaba mutabık kalınmıştır.

¹⁷ "Zevk lafzı, bir bilgi yöntemi olarak, şahit olma/*şuhûd* veya görmeyle/*iyân* hakikati elde etmeyi ifade eder. Hakikatin sırları ancak manevi tecrübe veya zorluk/*mükâbede* ve zahmet çekmeyi/*mu'ânât* gerektiren bir hal ile ortaya çıkar. Bâtinî görüş, aklî bir nazarla gerçekleşmez. Zira tecrübe etmek/*tezevvük* akla ve tartışmaya değil vicdan ve irâdeye dayanır." Suphi, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, 209.

yönelimleri kapsamakta mıdır? *Fenâ fillah*,¹⁸ *şatahât*¹⁹ ve *cezbe*²⁰ hangi ahlâka girer? Suphi, bu gibi sorular üzerinden Sûfilerin bir ahlâk metafiziği olup olmadığını incelemeye almaktadır (s. 210-4).

Yazara göre Sûfilerin bireysel eylemleri üzerinden onlar için bir ahlâk metafiziği çerçevesi çizmek zor görünmektedir. Çünkü bireysel tecrübelerle oluşan ve aklî olanla çelişen birtakım hal ve hareketler, nesnel bir zemine sahip, tutarlı ve ilkesel değildir. "Şerîfat kurallarına uymayan" birtakım şatahât hallerine bakıldığında sûfi tecrübe, belli bir halde sabit kalmayıp aksine bir halden birbiriyle çelişen başka bir hale; alışılan sıfatları ortadan kaldırma halinden (*mahv*) ibadet hükümlerini yerine getirme haline (*isbât*), sarhoşluk halinden (*sekr*) korku haline (*sahv*), var olma halinden (*bekâ*) yok olma haline (*fenâ*) sürekli bir değişim içindedir (s. 216). Suphî, tecrübe ehlinin müşâhade ve manevî hallerinden örnekler vererek, Sûfi tecrübenin zorunluluk ve tümelliğini arayıp bulmanın imkânsızlığına ve nakledilen şeylerde ahlâkî olana dair bir iz olmadığına işaret etmektedir (s. 217).

Bu noktada cebrî yaklaşımın ve "doğru tanımlanmayan ilâhî irâde anlayışı"nın kişilere nasıl bir bakış açısı ve inanç kazandırdığı açıkça görülmektedir. Çünkü ahlâkî olanın temelini oluşturan iyi ve kötünün belirleniminin aklî olması meselesi Sûfi yaklaşım tarafından kabul edilmemektedir. Hatta onlar için iyi-kötü, doğru-yanlış, hayır-şer gibi değer bildiren ifadeler de söz konusu değildir. Bu sebeple Sûfi haller bir ahlâk ilkesi ortaya koymaz. Bu bağlamda Suphi, bireysel tecrübelerde ahlâkî ilke var mıdır? sorusunu olumsuz olarak cevapladıktan sonra Sûfilerin felsefî teorilerinden ahlâkî ilkeler çıkarılabilir mi? sorgulamasını yapmıştır. Bu başlık altında, içerdikleri felsefe açısından (i) vahdet-i vücûd, (ii) insân-ı kâmil ve (iii) işrâkîlik yaklaşımları değerlendirilmiştir (s. 219-28).

Vahdet-i vücûd felsefesinin insan anlayışı mükemmellik ile ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre insanın kemâli, tezahürleri arasında herhangi bir fark bulunmaksızın aklî, manevî ve maddî varlığın kemâlâtının kendisinde toplanmasından kaynaklanır. Fakat bu, insan aklının temyîz ve tercih gücüyle ilişkili değildir. İnsan, "Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır." nebevi hadisine edilen itimatla Allah'ın isimlerinin tezahürlerini yansıtan bir varlıktır (s. 219). Bu anlayışa göre ahlâkî olarak değerlendirilebilecek bir yargı söz konusu değildir. İnsanın hayır ya da şer olanı yapması veya günahkâr ya da itaatkâr olması arasında bir fark yoktur. Zira hepsi Allah'ın isimlerinin

¹⁸ *Fenâ*, insanın fiillerinde kendisinin Allah ile kaim olduğunu idrâk ederek kendini görmekten fâni olmasıdır. Bir tasavvuf terimi olarak, Allah'ta fâni olmak anlamına gelen *fenâfillah*, insanın beşeri vasıflardan ve aşağı arzularından sıyrılması, ilâhî özelliklerle donanmasıdır. İnsanın fâil bilincini kaybetmesi, yerine Allah'ın geçmesidir. bk. Abdulkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Tasavvufîlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2021), 161; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1302), 173; Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127-128.

¹⁹ *Şath*, vecdin anlatımı esnasında feyz, galeyân, heyecan ve galebe ile sarfedilen alışılmamış ifade ve ibârelerdir. Bir tasavvuf terimi olan *şatahât*, ilâhî feyz ve kuvvetli tecellilerle velîlerin coşması, taşması ve bu taşkınlıkla gayr-i ihtiyârî, iddia içeren ve zâhiren şerîata aykırı olan sözler anlamına gelmektedir. bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî (ö. 378/988), *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 443 vd.; Cürcânî, *Ta'rifât*, 130; Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.

²⁰ Bir tasavvuf terimi olarak, çekme ve çekiş anlamına gelen *cezbe*, Allah'ın kulunu kendi yakınına çekmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu, Allah'ın kuluna ihsanıdır. Allah'ın sevdiği insanın kalbinden perdeyi kaldırması, çalışma ve gayrete gerek olmadan yakîn nuru ile manevî makamlara yükselmedir. bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Cezbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/504.

insanın farklı hallerindeki yansımalarıdır. İbn Arabî ile özdeşleşen bu felsefeyi, "değerleri ortadan kaldıran bir kuram" olarak ifade eden Suphi, insanın, yaratılmasının, hayatının, ölümünün ve ölümden sonraki durumunun sadece varoluşçu bir yorumla açıklanamayacağını; bu sebeple söz konusu teorinin ahlâk metafiziği kapsamına alınamayacağını belirtmiştir (s. 219-222).

İnsân-ı kâmil, vahdet-i vücûd felsefesinden doğan bir teoridir. Suphi'ye göre, teori ahlâka delâlet etmesine ve Hz. Muhammed'in kâmilliğini kastetmesine rağmen peygamberle de ahlâkla da ilişkilendirilemez. Dolayısıyla ontolojik araştırmalarda kendisine yer bulabilse bile bu teorinin, ahlâk metafiziğinde yeri yoktur (s. 222-224).

İşrâkîlik, diğer teorilerden farklı olarak, tasavvufta ittihat ve hulûlü savunmayan, kötülüğü Allah'a isnat etmeyen ve böylece meşrulaştırmayan ve insanın kurtuluşu için ameli zorunlu şart gören felsefi bir teoridir. Suphi'ye göre, Sühreverdî'yle (ö. 1191) özdeşleşen bu teori de tecrübe boyutuna ve onun salt bir araştırma olarak kabul edilmemesi gerektiği vurgusuna hatta ahlâk ve değeri kabul etmesine rağmen ahlâk içerikli değildir. İşrâkîliğin temel felsefesi varlık ve bilgi düzleminindedir. Dolayısıyla ontolojik ve epistemolojik temellere sahip olan bu felsefe, ahlâk metafiziğine bir katkı sağlamamıştır (s. 224-228).²¹

Suphi, eserin devamında mutedil Sûflilerin ahlâk adına temel oluşturabilecek ilkeler sunup sunmadığını araştırır. Ona göre Sûfliler, kendilerini birleştirici bir usul anlayışına sahip değildir. Bu sebeple, kelâm kitapları onları bir fırka olarak ele almamıştır. Çünkü tasavvuf, bireylerin kişisel tecrübeleridir. Fakat Suphi'ye göre mutedil Sûflilerin, burhana dayanmasalar da kendi aralarında ittifak ettikleri bir usul söz konusudur. Söz konusu usul ise onlara ait olmayıp Eş'arî kelâmının öğretilerini içermektedir (s. 228-234). Suphi, ayrı bir başlık altında mutedil tasavvufta birleştirici ilke olarak kader ve özgürlük anlayışlarına dikkat çekmiştir. Burada ahlâkî açmazlara sebebiyet veren önermeleri ele almaktadır. Teori olarak Eş'arîlere ait olan *kesb*²² konusunda, onlardan daha ileri giden; fakat Cehm'den²³ de farklı düşünen bu kimselerin yöntemi zevk ve imana dayanmakta, nazar ve istidlâl içermemektedir. Dolayısıyla *cebr*, Sûfî yönelimlerde ortak ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple, "Sûfî" ve "tasavvuf" tanımları insanın gaye ve tercih hakkını kenara

²¹ Bu değerlendirmeye göre, Sühreverdî'nin kötülüğü Allah'a isnat etmemesi ahlâkî bir katkı değil midir? sorusu akla gelmektedir. Eserinde, evrendeki olgusal kötülüğün zâtî olmadığını, ârızî olduğunu; kötülüğün, kemâlin yokluğundan kaynaklandığını ifade eden Sühreverdî'nin felsefesinin temelinde kötülük problemini çözme amacı olduğu düşünüldüğünde Suphi'nin değerlendirmesinin işrâk felsefesiyle uyumlu olmadığı görülmektedir. bk. Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 1191), *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 474.

²² *Kesb teorisi*, Mu'tezile'nin insanın fiillerinin fâili ve sorumlusu olduğu anlayışı ile Cebriyye'nin fiillerinin meydana gelişinde insanın etkisi bulunmadığını savunan anlayışı arasında bir orta yol bulmak amacıyla Sünnî âlimlerinde düşünülmüş geliştirilmiş bir teoridir. Eş'arîlerle özdeşleşen kesb teorisine göre, insan fiillerini yaratan Allah'tır. Dolayısıyla insanın yapıp etmelerinde hakîkî anlamda fâil Allah'tır; insan, ancak bu fiili kesbi sebebiyle mecâzen fâildir (*kâsib*). Buna göre *kesb*, "yaratılmış bir kudretle insandan meydana gelen şey" anlamına gelmektedir. Allah, imanı da küfrü de yaratır. Ancak kâfir ya da mümin olarak isimlendirilmesi, insanın kesbiyledir. bk. Eş'arî, *el-Lüma'*, 85-94; Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/304-306.

²³ Kelâm'da, kendisinden sonrakileri etkilemesi açısından önemli bir isim olan Cehm b. Saffân'ın (ö. 128/745/46) Allah tasavvuru ve ilâhî bilgi hakkındaki düşünceleri, insan fiilleri ve kader konusunda süregelen tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Ona göre insan, fiillerinde mecburdur. Çünkü insan, güç ve istiaat sahibi değildir. İrâde ve seçme özgürlüğüne de sahip olmayan insanın fiilleri zorunludur. Buna göre, insan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır; insan ise mecâzen fâildir. Bk. Belhî, *Makâlât*, 205, 321; Şehristânî, *Milal ve Nihal*, 86.

bırakmasıyla ilişkilendirilmiştir. Fakat bu aşamada, çelişik bir önerme olarak Sûfî'nin yoldaki çabası nerede konumlanacaktır? Konuyu çeşitli açılardan değerlendiren yazar, ahlâk ekolleri tarihinde, nefsin tezkiyesi konusunda Sûfîlerin yaklaşımını paylaşan başka bir topluluk olmadığını iddia etmekte ve cebre tam anlamıyla iman eden bu kimselerin, güçlü bir iradeyle sürdürdükleri bu gayretini anlamlandıramadığını ifade etmektedir. Suphi, hem amelde hem de cebirde zirve olarak değerlendirdiği bu çelişkinin, "itikad ile fiil" ve "nazar ile amel" arasında olmadığını düşünmektedir. Cebr önermesinin bileşiği olarak ele aldığı özgürlük bir anlamda bu soruyu cevaplamaktadır. Çünkü Sûfîlerin özgürlük kavramı, iki fiil arasında tercihte bulunabilmek (*irâde*) değil; nefis tezkiye etmek ve dünyadan ele etek çekmek (makam) anlamına gelmektedir (s. 247, 251). Dolayısıyla cebrin kabul edildiği yerde özgürlük, ahlâkın yapı taşı olmamaktadır.

Sûfîlerin kendilerine has özgürlük anlayışı dışında, akıl yürütmeye dayalı nesnel bir felsefeleri olmadığı için doğru bir inanç adına "şeyh"e ihtiyaç duyulmasını, metafizikten amele yolun gereklilikleri olarak değerlendiren Suphi, şeyh-mürîd ilişkisini incelemeye tabi tutar. Akabinde nefis tezkiyesi ve dünya meşgaleleriyle ilişkiyi kesmenin Sûfî yolu olarak "zikir" tecrübesine yer verir. Burada amacı, söz konusu tecrübelerin ahlâkî yönü olduğunu ortaya koymaktır (s. 253-261).

Sûfîlerle ilgili son bölümün ise amel problemi üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu bölümde, ilk adım tövbedir. Bu aşamada insan, amellerin güdüleyicisi olması itibarıyla kalbine gelen düşünceyi bilmek zorundadır. Suphi, insanın ahlâkî olarak nitelenmesinin, yaptığı fiillere göre olduğunu savunan nesnel ahlâk anlayışına karşın, Sûfîlerin amellerin başlangıcı ve fiillerin kaynağı olarak kalbe gelen kuruntu ve kuşkların tahlilini en kapsamlı şekilde yaptıklarını ifade eder. Buna göre fiiller niyete göre ya iyidir ya da kötüdür. Fiilin niyete tabi olması ve kalpte meydana gelen şeylerin sonucunda oluşması dolayısıyla; herhangi bir fiil, ancak iç dünyanın arındırılmasından sonra erdemli olabilmektedir. Bu bakımdan ahlâk, ancak iç dünyanın riya, kibir ve haset gibi gizli âfetlerden temizlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yazara göre, Sûfîlerin insan psikolojisi hakkındaki çözümlenmeleri, ahlâkî bir gayeye yöneliktir. Bu sebeple onların çalışmalarının, psikolojik araştırmalar alanında bir yer edinmesi gerektiğini düşünmektedir (s. 262-295). Suphi'ye göre Sûfîlerin dinin emir ve yasaklarından ahlâkî manalar çıkarması da onların amelî noktadaki durumunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, fakîh ve Sûfî arasındaki farkı, dinî öğretilerin sadece zâhir ibadetleri mi yoksa onların batınî anlamlarını mı kapsadığını sorgulayarak ortaya koymaya çalışır. Bâtınî yorumların mesnetsiz ve gelişigüzel olmadığını ifade eden Suphi, sûfî bakış açısının hayatın her alanına dair ahlâkî bir kuralının olduğunu önemseydiğini gösteren örnekler vermektedir. Bu sebeple tasavvufun ahlâk olarak bilindiğini ifade eder. Çünkü ahlâk, makamlar ve haller arasında yer almaktadır (s. 295-306).

Son bölüm, uzlaştırmacı ekollere ayrılmıştır. Ansiklopedik risâleleriyle tanınan *İhvân-ı Safâ* (4/10. yüzyıl), bu eserlerde, ilmi temel alsa ve siyasî amaçlara sahip olsa da Suphi'ye göre, onlar için vazgeçilmez olan amelî gayedir. Bu sebeple bazen Mu'tezile'ye bazen tasavvufa yaklaştırmışlardır.²⁴

²⁴ Bk. Suphi, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, 311; krş. İhvân-ı Safâ, *er-Resâil* (4 cilt), neşr: ez-Zencânî (1928), 4/36, 158.

Fakat fikrî seviyede Mu'tezilî perspektife ulaşamamalarına rağmen, *tarikat* ve *sülûk*²⁵ yaklaşımlarında Sûfîlerin konumuna erişebilmişler midir? Suphî'ye göre, İhvân ile Sûfîler arasındaki ihtilaf, yönetime dayalıdır. Çünkü İhvân, şahsi tecrübeyi, bilgi ve sülûk konusunda bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Fakat İhvân-ı Safâ, amel ile nazarın uzlaştırılmasında başarılıdır (s. 307-316). *İbn Miskeveyh* (ö. 421/1030) ise yazara göre, İslâm âlimleri arasında ahlâka en fazla önem veren filozoftur. Suphî, filozofun nazar ve amel arasında denge oluşturmaya çalışmasından bahsetmektedir. Filozof, bunun temelden verilmesi adına erdem ahlâkıyla büyümeleri için çocukların eğitimi ile ilgili çaba göstermiştir. Bu sebeple Suphî, İbn Miskeveyh'i, İslâm filozofları arasında, çalışmalarını ahlâkî alana yönelten ilk kişi olarak değerlendirmektedir. Fakat Aristoteles, Platon, Galen ve Heracleialı Bryson'dan esinlenen filozofun alıntı ve uzlaştırma yapmanın haricinde özgün bir felsefeye sahip olmadığını ve ortaya yeni bir şey koymadığını düşünmektedir. Bu sebeple İbn Miskeveyh de uzlaştırıcı yaklaşımında başarılı olamamıştır (s. 316-319).

Sonuç olarak, Suphî, Mu'tezile ve Sûfîlerin birbirini tamamladığına kanaat getirmektedir. Dinî anlamlara ahlâkî içerik kazandırma konusuna Mu'tezile, usûl ve inanç; Sûfîler ise fûru' ve amel açısından destek sağlamaktadır. Ayrıca ona göre tasavvufla ilişkilendirilmiş mesnetsiz ve yozlaşmış fikirlerin ayıklanmasını ancak Mu'tezile yapabiliirdi.

Suphî'nin söz konusu değerlendirmesinden yola çıkacak olursak; eserin fikirleri ortaya koymadaki başarısının birtakım analizlerde kendini gösteremediği görülmektedir. Örneğin, eserde, tecrübeden hareket eden Sûfîlerin ahlâkî bir çeşit riyâzete dönüştürerek irade sorunlarına çözümler sunduğunun ifade edilmesi ile Sûfîlerin nazar konusundaki eksikliklerinin vurgulanması kanaatimize göre çelişki içermektedir. Çünkü nazar yani akıl yürütme, irâdeyi de içine alan bir süreç içermektedir. Nazar konusundaki temelsizliklerine yapılan vurguya bakıldığında Sûfîlerin irâde anlayışının onların özgürlük anlayışıyla ilişkili olması açısından epistemik temelde ele alınmadığı görülmektedir (bk. s. 247, 251). Bunun farkında olan yazar, ahlâkın gerekçelenebilir değerlere dayandığını ve insanın seçme özgürlüğünü gerektirdiğini de hassasiyetle savunmaktadır (bk. s. 321). Buna göre, yazarın Mu'tezilî ilkeleri önemseyerek detaylandırmasına rağmen Mu'tezile'yi usul ve inançla sınırlandırması; Sûfî yaklaşımın temelsiz iddialarından bahsetmesine rağmen amel konusunda aksiyolojik bir karşılık olarak ahlâkî olanla ilişkilendirmesi anlaşılabilir değildir. Çünkü ona göre temel ahlâk problemi olarak ahlâk felsefesini dini düşünceden ayırmanın imkânı söz konusu değildir. Bir başka açıdan ise, yazarın bu tarz yaklaşımı farklı tartışma alanlarına olanak tanımaktadır.

Eserdeki genel muhteva, disiplinlerarası bir okumayı ortaya koymaktadır. Akademik okuyucuya hitap eden, bir doktora tezi olarak hazırlanan eserin dili gayet akıcı ve anlaşılabilir olup, indirgemeci değerlendirmelerden uzak kalmaya çalışan, bütüncül yaklaşımı benimseyen bir üslûbu vardır. Metot konusunda hocası Neşşâr'ı takip ettiği ifade edilen Suphî, söylem çevrelerinin kavramlarını yerli yerinde kullanması, ayırt edici ifadelerle dikkat çekmesi açısından

²⁵ Yola girmek, yolda yürümek; bir şeyin başka bir şeyin içine nüfuz etmesi, katılmak, intikal etmek anlamlarına gelen *sülûk*, bir tasavvuf terimi olarak, tâlibin bir mürşidin gözetiminde yaptığı mânevî yolculuğu ifade etmektedir. bk. Uludağ, "Sülûk", 38/127.

konu ve literatür hakimiyetini de ortaya koymaktadır.²⁶ Birikimini sistematik bir şekilde aktaran yazar, mukayeseli analizlerle de eseri beslemiştir. Kitabın ismi çok genel olmakla birlikte, "akılcılar ve tecrübeciler" olarak sınırlandırılması ve bunların kim olduğunun açıklanması önemlidir. Eser, bilimsel temelli olmasına rağmen özgün bir karakter taşımaktadır. Çünkü eser, yazarın bakış açısını, sorgulamalarını ve kendi cevaplarını kapsamaktadır. Bu yönüyle çalışma, birtakım analizlerin konunun uzmanları tarafından tekrar ele alınmasına ve eleştirilebilmesine imkân tanımaktadır.

²⁶ bk. Karadeniz, " Ahmed Mahmûd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı", 775.

Kaynakça

- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çeviri edt. Muammer İskenderoğlu. çev. Enver Şahin, İrfan Karadeniz, Zeynep Cerrah, Muhammed Nurullah Turan, Muhammed Enes Vural, Semra Tüfenkci ve Zehra Betül Ustaoglu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs, 2021.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV, 2014.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1302.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV, 2012.
- Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne ve usûlü ehlî's-sünnet: Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim, 1987.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. İstanbul: Litera, 2004.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan, 2008.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Gazâlî, Ebû Hâmîd. *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I*. çev. Y. Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gimaret, Daniel. "Mutazila". *Et*. 7/792.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. UK: Cambridge University Press, 1985.
- İhvânü's-Safâ. *er-Resâil* (4 cilt). neşr: ez-Zencânî, 1928.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "et-Ta'dîl ve't-tecvîr". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.
- Karadeniz, İrfan. "Ahmed Mahmud Subhi'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı [Ahmad Mahmoud Subhi's Life, Works and Contribution to Islamic Thought]". *Marifetname*. 8/2 (Aralık/2021), 757-786.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2021.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I ve II*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özturan, Hümeýra. "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme". *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. edt. Ömer Türker, Kübra Bilgin. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Shihadeh, Ayman. "Kelâm'da Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. edt. Sabine Schmidtke. çev. Heyet. İstanbul: Küre, 2020.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*. Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/127. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vasalou, Sophia. "Mutezile Etiğini Okumak: Teoloji Olarak Etik". *Mutezile Gelenek-i II*. edt. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Cezbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/504. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.



Müslüman Kadının Tarihi

“Köse, Feyza Betül (ed.). *Müslüman Kadının Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.”

Büşra EDİS

Araştırma Görevlisi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya/Türkiye
Research Assistant, Amasya University, Faculty of Theology, Amasya/Türkiye
busra.edis@amasya.edu.tr | orcid.org/0000-0003-2936-4118 | ror.org/00sbx0y13

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kriği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Nisan 2022 15 April 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

20 Haziran 2022 20 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

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 (Büşra Edis).

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 (Büşra Edis).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu yazı, *Müslüman Kadının Tarihi* başlıklı kitap serisinin değerlendirmesini ihtiva etmektedir. *Müslüman Kadının Tarihi; Tarihte Müslüman Kadın, Coğrafyada Müslüman Kadın, Siyasette Müslüman Kadın, Düşüncede Müslüman Kadın ve İlimde Müslüman Kadın* olmak üzere 5 ciltten oluşmaktadır. Eser, konuya ilişkin çalışmalar arasında Müslüman kadına içeriden bir bakışla bakmayı hedefleyen kolektif bir çalışmanın ürünüdür. Tamamı, alanında uzman Müslüman kadın düşünürler tarafından kaleme alınan eser, bu yönüyle alanında bir ilki temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Müslüman, Kadın, Tarih, Siyaset, Coğrafya, İlim, Düşünce.

Abstract

This review contains the evaluation of the book set titled *The History of Muslim Women*. *The History of Muslim Women* consists of 5 volumes: *Muslim Women in History, Muslim Women in Geography, Muslim Women in Politics, Muslim Women in Thought, and Muslim Women in Science*. The work is the product of a collective work that aims to look at the Muslim woman from the inside among the studies on the subject. The work, which was written by Muslim women thinkers who are all experts in their fields, represents a first in its field in this respect.

Keywords: Muslim, Women, History, Politics, Geography, Science, Thought.

Yüzyıllardır farklı din ve kültürler içerisinde bir kimlik mücadelesi yaşayan kadına dair tartışmalar, hiç şüphesiz güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda kadın kavramı, sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olan ve her coğrafyada farklı anlam alanı bulan oldukça dinamik bir yapı arz etmektedir. Bunun en temel sebebi, bireylerin toplumsal rolünün belirlenmesinde toplumsal cinsiyetin¹ merkezî bir konumda yer alıyor olmasıdır. Dolayısıyla tarih boyunca hemen her toplumda kadın kavramı, içerisinde bulunduğu toplumun kendisine biçtiği cinsiyetçi rolden hareketle bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda birbirinden farklı din ve kültürlere bakıldığında kadının varlığının, kadın olma bakımından değil; daha çok erkeğe nispetle değerlendirildiği görülmektedir.² Nitekim Batı'da 18. yüzyıl itibarıyla ortaya çıkan feminist söylemlerin toplum tarafından kadına biçilen cinsiyetçi rollere ve ataerkil normlara yönelik bir başkaldırı olarak okunması,³ bunu destekler niteliktedir.

Özellikle Batı'da Aydınlanma Çağı ile kadına yönelik değişen ve gelişen değer algısı, feminizm hareketiyle hızla kitleleşmiştir. Bunun bir sonucu olarak kadının kimliği ve toplumsal rolüne ilişkin tartışmalar yeni bir boyut kazanmıştır. Nihayetinde modern Batı'nın kadın hakkında ürettiği yeni değerler, toplumların gelişmişlik seviyesini ölçmede bir araç olarak kabul edilmiştir.

¹ Toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğe yönelik sosyal rol ve sorumlulukların cinsiyetçi bir yaklaşımla belirlenmesi, bunun da ötesinde kadın ve erkeğin toplumda nasıl algılandığını ve toplumun beklentilerini kapsamaktadır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki fark için bkz. Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 23-24.

² Hülya Altunya, "İslam Düşüncesinde Metafizik ve Tarih İkileminde Kadın", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Kadın Özel Sayısı (2016), 100; Tarihi süreç içerisinde kadına yönelik farklı bakış açıları için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, ts.), 11-19; M. Said Hatipoğlu, *Müslüman Kültür Üzerine* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 184-185 ; Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet*, 65-70; Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 250-252; Ameneh Baseri, "Semavi Dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) Kadına Şiddet ve Saygının Karşılaştırılması Hakkında Araştırma", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/Özel Sayı I (2014), 123-127.

³ Gün Taş, "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri", *Akademik Hassasiyetler* 3/5 (2016), 163; Büşra Öziudoğru, "Beyaz Feminizm ve Öteki Kadınlar", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2018), 304.

Bir başka ifadeyle kadın, toplumsal gelişimin önemli sembolü haline gelmiş ve toplumsal ilerleme, kadının topluma katılımı ölçüsünde ele alınmaya başlamıştır.⁴ Modernizm elinde oluşan bu algı, Batı dışındaki farklı toplumlar gibi Müslüman toplumu da etkisi altına almayı başarmıştır. Bu bağlamda özellikle Batı’da yaşanan gelişmeler ve Batılı araştırmacıların “İslam’da kadın” mevzusu üzerinden İslam’a ve Müslümanlara yönelttikleri eleştiriler, Müslüman düşünürlerin konuya ilgisini artırarak Müslüman kadının nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışmaların yeniden gündeme getirilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda konuya ilişkin hem Batılı araştırmacılar hem de Müslüman düşünürler tarafından oldukça geniş bir literatür oluşturulmuştur.

Bu literatür içerisinde öne çıkan eserlerden birisi; editörlüğünü Doç. Dr. Feyza Betül Köse’nin üstlendiği, *Tarihte Müslüman Kadın, Coğrafyada Müslüman Kadın, Düşüncede Müslüman Kadın, Siyasette Müslüman Kadın* ve *İlimde Müslüman Kadın* olmak üzere 5 ciltten oluşan *Müslüman Kadının Tarihi* isimli kolektif çalışmadır. *Müslüman Kadının Tarihi*, söz konusu beş temel alan açısından Müslüman kadının daha doğru ve objektif bir zeminde okunabilmesi düşüncesinden hareketle alanında uzman Müslüman kadın düşünürler tarafından büyük bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkarılmıştır. Eser, bu yönüyle konuya ilişkin yürütülen çalışmalar arasında bir ilki temsil etmektedir.

Öncelikli olarak alanında uzman pek çok yazarı bünyesinde toplayan, oldukça önemli kolektif bir çalışmayı değerlendirmedeki zorluklara değinilmesi uygun olacaktır. Özellikle her yazarın farklı bir bakış açısı ve yöntemle içerik oluşturduğu düşünüldüğünde çalışmanın her bir bölümünün spesifik olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Böyle bir değerlendirmeye hem şahsi algılamalara sebebiyet vermemesi hem de çalışmanın sınırlarını aşmaması adına başvurulmayacaktır. İhtiyaç hissedilen yerlerde gerekli ölçüde ayrıntılı değerlendirmelere başvurulmak suretiyle daha çok paradigmatik bir yaklaşım sergilenecektir. Barındırdığı güçlüklerle rağmen eserin değerlendirilmesindeki maksat ise çalışmanın amacı ve güçlü yönlerinin ortaya çıkarılması, eksikliklerinin giderilmesine katkı sağlayacağına düşünülmesi ve alan içerisinde ne tür bir boşluğu doldurduğunun saptanmasıdır.⁵

Müslüman Kadının Tarihi, konuya ilişkin çalışmalar arasında bir ilki temsil etmesinin yanı sıra amaçladığı hususlar vasıtasıyla da ön plana çıkmaktadır. Bu noktada takdim bölümü, çalışmanın amacını ortaya koyması ve böyle bir çalışmaya neden ihtiyaç duyulduğuna dair okuyucunun zihninde bir anlam ağı oluşturması bakımından oldukça önemlidir. Bu noktada özellikle iki husus üzerinde durulmaktadır. Bunlardan ilki, Müslüman kadına yönelik araştırmaların belirli bir kısmının Batı’da İslam’ı suçlayıcı bir şekilde yapılması ve buna mukabil Batı’nın taklitçisi olarak adlandırılan bir kesimin bu görüşleri desteklemesidir. İkinci husus ise Batı’da doğan feminist söylemin İslamî yorumlarının oluşturulması yönündeki çabaların, konunun yanlış argümanlarla temellendirilmesine sebep olmasıdır. Neticede tüm bunlar, Müslüman araştırmacıların konuya yönelik araştırmalarında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda konuya ilişkin araştırmaların bir hakikat araştırmasının ötesinde daha çok tartışmalı konuların Kur’an ve Sünnet

⁴ Ayşe Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 651.

⁵ *Müslüman Kadının Tarihi* adlı çalışmanın tanıtımı için ayrıca bk. Sibel Kaya, "Müslüman Kadının Tarihi", *Şarkiyat* 14 / 1 (Nisan 2022).

temelinde ele alınmaya çalışıldığı bir savunu, ret, yüceltme, öğüt ve nasihat çerçevesiyle sınırlı kaldığı ifade edilmektedir.⁶ Buradan hareketle *Müslüman Kadının Tarihi* adlı çalışmayla Müslüman kadına dair araştırmalar, tüm bu karşıt fikirlerden soyutlanarak bir hakikat araştırmasına dönüştürülmek istenmiştir.⁷ Böylelikle çalışmanın amacının ideolojik kaygılardan uzak bir şekilde, bütüncül bir bakış açısıyla tarihte olanın aktarılması etrafında şekillendiği görülmektedir. Ortaya konulan amaç doğrultusunda ise eserin açık, anlaşılır ve sade bir dil kullanılarak genel okur kitlesine ulaşmasının planlandığı belirtilmektedir.⁸

Takdim bölümünün, metodolojisi ve muhtevası açısından çalışmanın genel olarak amacını ortaya koyduğu görülmekle birlikte; bu bölümün her ciltte aynıyla tekrar edilmesi bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira çalışmanın farklı başlıklara sahip ciltler şeklinde ele alınması, her bir cilt için özel bir takdimin bulunmasını gerektirmektedir. Bu noktada, sonraki baskılarda, her cildin başında ilgili başlığın neden tercih edildiğini, onu diğer ciltlerden ayıran yönlerini, diğer ciltlerle ilişkisini, hedeflenenleri ve sınırlarını içeren bir yol haritasının çizilmesi oldukça önemlidir. Özellikle “tarih-coğrafya-siyaset” ve “ilim-düşünce” gibi birbiriyle oldukça ilintili hatta çoğu zaman birbirinden ayrılmaz bütünlük barındıran alanların ayrı başlıklar altında işlenmesi; bunlar arasında kurulan ilişkinin ve ayrıldıkları yönlerin belirlenmesini ve bununla birlikte neden farklı başlıklar altında ele alındıklarının açıklanmasını gerekli kılmaktadır.

Çalışmanın birinci cildi olan *Tarihte Müslüman Kadın* incelendiğinde, eserin *Coğrafyada Müslüman Kadın ve Siyasette Müslüman Kadın* ciltlerinde işlenen temayı kapsayıcı nitelikte olduğu görülmektedir. Bu durum, “tarih” kavramına yüklenen anlamın doğal sonucudur.⁹ Tarihin bu kapsayıcı özelliği, diğer ciltlerde yer alan konuların en genel anlamıyla bu ciltte ele alınmasını gerektirmekte; bu bağlamda bölümlerin alt başlıklarında ya da genel olarak işlenen temalarda kadın; sosyal, siyasal, dinî, ilmî, iktisadî yönden belirli zaman, mekân ve kişiler etrafında irdelenmektedir. Dolayısıyla bu ciltte Müslüman kadının farklı dönem ve mekanlarda eğitim, sanat, iş hayatı, aile ve sosyal yaşantısı, kılık kıyafeti ve siyasetteki rolüne dair önemli malumatlara ulaşılmaktadır. Bu noktada, henüz kurumsallaşmanın tam anlamıyla hissedilmediği erken dönemlerde, kadına ilişkin açıklamaların, kadının toplumdaki kimliği üzerinden inşa edildiği; sonraki süreçlerde ise devletler nezdinde, siyasi nüfuz üzerinden anlaşıldığı saptanmaktadır. Bir başka ifadeyle, konunun daha çok siyasî kimlikleriyle ön plana çıkan belirli şahsiyetler çerçevesinde şekillendirildiği, aynı şekilde sosyal faaliyetlerin, bu şahsiyetlerin çeşitli alanlara yönelik katkıları etrafında sınırlı olarak işlendiği tespitini belirtebiliriz. Bu bağlamda Müslüman Türk Devletlerinde, Selçuklularda ve Memlüklerde siyasi erkten bağımsız olarak Müslüman halkın bir parçası olan kadınların; toplumsal yaşamlarına, kılık-kıyafetlerine, eğitimlerine, ilgi alanlarına ilişkin malumatlar, siyasi örnekler karşısında oldukça sınırlı kalmaktadır. Yazarlar bunun temel sebebini kaynaklardaki malumatın sınırlı olmasıyla

⁶ Feza Betül Köse (ed.), *Müslüman Kadının Tarihi (5 Cilt)* (İstanbul: Ensar, 2021), s. 9.

⁷ Köse, *Müslüman Kadının Tarihi*, s. 10.

⁸ Köse, *Müslüman Kadının Tarihi*, s. 11.

⁹ bk. Adnan Demircan, “Tarih Üzerine Bazı Düşünceler”, *Milel ve Nihal Dergisi* 4/5 (2007), 70.

açıklamaktadır.¹⁰ Bu yönüyle *Tarihte Müslüman Kadın* cildinde işlenen temanın, belirli oranda *Siyasette Müslüman Kadın* cildinde işlenen temaya yaklaştığı söylenebilir.

Benzer bir durum *Coğrafyada Müslüman Kadın* cildinde de ortaya çıkmaktadır. Özellikle aynı dönemi kapsayan başlıklar altında hem *Tarihte Müslüman Kadın* hem de *Siyasette Müslüman Kadın* cildiyle tematik olarak bir yakınlaşmanın söz konusu olduğu ifade edilebilir. Birbiriyle ilintili konuların ayrı üst başlıklar olarak tercih edilmesinin, alt başlıkların belirlenmesinde birtakım zorluklara sebebiyet verdiği açıktır. Bu zorluk, bir yönüyle eserin özgünlüğünü, bir yönüyle ise eserin handikabını açığa çıkarmaktadır. Eserin bu noktadaki özgünlüğü; kolektif bir çalışmada benzer tarihî, kültürel, dinî, siyasî ve ilmî arka plana dayanan konulara ilişkin detayların farklı yönlerden ele alınabilmiş olması; handikabı ise benzerlikler arasında tekrara düşmenin kaçınılmaz olmasıdır. Dolayısıyla her cildin başına kılavuz niteliğinde bir giriş bölümünün eklenmesinin, içeriğin daha düzenli ve sistematik bir zeminde oluşturulmasına; konunun sınırları ve bağlamının açık bir şekilde belirlenmesine yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise ciltleri oluşturan bölümlerin hangi metodoloji takip edilerek belirlendiğinin kimi zaman açık olmamasıdır. Örneğin; *Coğrafyada Müslüman Kadın* cildinde, Müslüman kadına dair işlenen tema, farklı bölgeler bazında, konuya ilişkin spesifik ve orijinal örnekler etrafında şekillenmektedir.¹¹ Ancak Müslüman kadına yönelik araştırmalar için Müslüman popülasyonun yoğun olduğu bölgelerin tercih edildiği gözlemlenmektedir. Belirli bölgelerde Müslüman yönetimin gayr-i müslim yöneticilerle el değiştirmesi ya da Müslüman yönetim üzerinde etkili olmalarından sonra Müslüman kadının o coğrafyadaki son durumuna ilişkin açıklamalar yapılmıştır.¹² Fakat bu bağlamda Müslümanların azınlıkta olduğu bölgelerde Müslüman kadın konusunun neden işlenmediği sorusu gündeme gelmektedir. Zira özellikle modern dönemde bu toplumlarda Müslüman kadının dinî durumu, sosyal ve siyasî hayattaki statüsü ve eğitim durumuna, toplumun onlara bakış açısına, dinî ve sosyal yaşamda yaşadıkları problemlere yönelik araştırmalara ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir. Çalışma içerisinde böyle bir konuya yer ayrılması, okuyucunun zihninde karşılaştırma yaparak Müslüman kadının hakikatte neye tekabül ettiğini saptamasını kolaylaştıracaktır.

Düşüncede Müslüman Kadın ve *İlimde Müslüman Kadın* ciltleri özelinde de bölüm başlıklarını belirlemede kullanılan ölçü ve metot belirsizlik içermektedir. Henüz kitabı okumayıp içerik kısmına göz gezdiren bir kişinin dahi ilk bakışta aklına gelebilecek soru, kadınların toplumdaki

¹⁰ bk. Meryem Gürbüz, “Müslüman Türk Devletlerinde Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 1/99; Ayşe Dudu Kuşçu, “Selçuklularda Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 1/129; Esra Atmaca, “Memliklerde Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 1/137,142.

¹¹ Örnekler için bk. Tuba Yıldız, “Orta Doğu’da Müslüman Kadın” *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 2/46, 48-54; Zehra Gözütok Tamdoğan, “Kuzey Afrika’da Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 2/63-65, 76-75, 80; Nagehan Vurgun, “Orta Asya’da Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 2/111-112; Cemile Tekin, “Balkanlarda Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 2/152, 154, 168-172; Gülşen Yağır Ahmetoğlu, “Güney Asya’da Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 2/179-196.

¹² Örnekler için bk. Gözütok Tamdoğan, “Kuzey Afrika’da Müslüman Kadın”, 2/78-81; Vurgun, “Orta Asya’da Müslüman Kadın”, 2/122-123; Tekin, “Balkanlarda Müslüman Kadın”, 2/163-172.

rolü ve statüsünü belirlemede ve anlamlandırmada önemli bir yere sahip olan “hukuk”a dair neden müstakil bir bölümün ayrılmadığıdır. Zira Müslüman kadına ilişkin tartışmaların temelinde yer alan meselelerin başında miras, kadının şahitliği, boşanma, evlilik, kadının hakimliği, seçme-seçilme hakkı (yönetici olup olamayacağı), ailede ve iş hayatındaki rolü, temel hak ve özgürlükleri gibi başlıca hukukî konular gelmektedir. Konuya ilişkin tartışmalar, farklı yazarlar tarafından kendi konularıyla irtibatlı olacak şekilde sınırlı bir biçimde ele alınmıştır.¹³ Fakat bütüncül bir bakış açısı serdetme amacı taşıyan eserde, her bir bölümün alanında uzman kişilere hasredildiği düşünüldüğünde, bu konuların bir hukukçu nazariyesinden incelenmemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlamda *İlimde Müslüman Kadın* cildinde İslamî ilimler arasından Siyer, Hadis, Tefsir, Tasavvuf gibi disiplinler ön plana çıkarılırken İslam Hukuku ya da farklı disiplinlerin tercih edilmemesindeki belirleyici ölçütün ne olduğu merak konusudur. Bu noktada çalışmanın multidisipliner bir çalışma olarak yürütüldüğü göz önüne alındığında editöre yüklenen görev ve sorumlulukların ağırlığı tahmin edilebilmektedir. Çalışmanın genel işleyişini yürüten editörün dışında her cilt için ilgili alanın uzmanı bir alan editörünün atanması akademik farklılaşmanın sebep olabileceği zorluk ve sıkıntıların en aza indirilebilmesine yardımcı olacaktır.

Burada göze çarpan bir diğer husus ise geçmişten bugüne kadar oldukça aktif bir şekilde sanat, tıp ve eczacılık gibi alanlarda rol alan Müslüman kadınların bu alanlarla ilişkisinin yüzeysel bir zeminde işlenmiş olmasıdır. Kadınların sanata olan ilgisi kadar kadın figürünün İslam sanatına etkisi etrafında konunun farklı boyutlarıyla araştırılması, kadına yönelik bakış açısının belirginleşmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Nitekim Türk-İslam sanatı içerisinde kadının şiirden minyatüre, resimden mimariye çeşitli formlar çerçevesinde sanatsal faaliyetlere konu olduğu bilinen bir husustur. Geçmişte birçok somut örneği bulunmakla beraber günümüzde de Müslüman kadın pek çok sanatsal ve bilimsel faaliyetin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır. Günümüzde bunun en güzel iki örneği, dünyaca ünlü astrofizikçi Burçin Mutlu Pakdil ve genç yaşlarında Müslüman olan Kanadalı sanatçı ve yazar Laurelie Rae tarafından sergilenmektedir. Dünyadan 359 milyon ışık yılı uzakta bir galaksi keşfeden Pakdil’in heykeli Teksas’daki Dallas NorthPark Center’da 10 önemli bilim kadınının heykeli arasında sergilenmektedir. Rae ise Müslüman kadın seyyahların hatıralarını konu edindiği minyatürleriyle adından söz ettirmektedir. Dolayısıyla modern dönemle birlikte birçok alanda aktif rol almaya başlayan ve bugün sanatta ve müspet ilimlerde dünyanın dört bir yanında dikkatleri üzerine çeken Müslüman kadınların geniş bir kültürel mirasla temellerinin atıldığı bu değeri günümüze nasıl taşıdığına da ortaya konması gerekmektedir.

Elbette bu noktada çalışmanın konusunun ve amacının, konuya ilişkin araştırmaların belirli bir oranda genel ve kapsamlı başlıklar altında yapılmasını gerekli kıldığını ve belirli sınırlılıkları da beraberinde getirdiğini ayrıca zikretmemiz gerekmektedir. Böyle bir durumda müstakil kitaplarda dahi sınırlandırmaksızın ele alınması zor olan bu kapsayıcı başlıkların kitap bölümü

¹³ Örnekler için bk. Fatma Merve Çınar, “Endülü’s’te Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 2/94, 99-102; Nahide Bozkurt, “Kutsal Metinler ve Müslümanların Kadın Algısı Üzerine”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 3/27, 30, 31; Hülya Terzioğlu, “Mâtürîdîlikte Kadın Anlayışı”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 3/113-114; Bedriye Yılmaz, “Çağdaş Kur’ân Yorumlarında Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 3/175-179; Feyza Betül Köse, “Sünni Siyaset Düşüncesinde Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 5/13-32.

başlığı olarak tahsis edilmesi elbette daha zordur. Nihayetinde oldukça genel ifadeler ihtiva eden bölüm başlıklarının yazarların kendi inisiyatifleri ölçüsünde sınırlandırılarak öz bir ifadeyle sunulmaya çalışıldığı ifade edilmeli ve yazarların bu konudaki hakkı teslim edilmelidir. Buradan hareketle *Müslüman Kadının Tarihi*, kapsamı oldukça geniş bir konuyu, içinde barındırdığı tüm güçlüklerle ve eksikliklerle rağmen öz bir şekilde ifade edebilmiş ve Müslüman kadına yönelik temel bir bakış açısı oluşturulmasına yardımcı olmuştur. Bu bağlamda eser, konunun bir yönünü ele alan parçacı çalışmaların bazen sebep olduğu tek yönlü algılamının önüne geçilmesine katkı sağlamış; aynı zamanda tarihten ilme, siyasetten sosyal yaşama, tıptan sanata Müslüman kadına dair ortaya konulan hakikatlerin bir bütün olarak serdedilmesini gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda kitabın takdim bölümünde ifade edilen bütüncül bakış açısının büyük oranda sağlandığının belirtilmesi gerekmektedir. Burada zikredilebilecek dikkate değer eksiklik, Müslüman kadının bugününe dair mevzuların biraz zayıf kalmasıdır. Bunun en temel sebebi -daha öncesinde de ifade edildiği gibi- yazarların kitabın amacıyla uyumlu bir şekilde tarihte olanı aktarmayı hedeflemelerinde aranabilir. Elbette bazı yazarların bu amacı daha öteye taşıyarak inşaî metinler oluşturdukları görülmektedir. Günümüze ilişkin konulara girmenin, belli tartışmalara sebebiyet vereceğinden endişe edilmesi ise bir diğer sebep olarak düşünülebilir. Ancak Müslüman kadının bugününe yönelik araştırmaların artırılmasının önemli olduğu vurgulanmalıdır; zira bu yaklaşım, Müslüman kadının geçmişten bugüne nasıl bir değişim yaşadığının daha somut örnekler üzerinden takip edilebilmesine imkân tanıyacaktır.

Bunların yanı sıra biçimsel açıdan değerlendirildiğinde ise eser, takdim bölümünde ifade edilen amacı genel anlamıyla sağlamaktadır. Bu bağlamda eser, genel okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Araştırmacıların açık, anlaşılır ve sade bir dil kullanmaya özen gösterdiği görülmektedir. Ancak burada dikkat çekici husus kitapta sonuç ve dizin kısmına yer ayrılmamış olmasıdır. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde hiçbir bölümde sonuç için müstakil bir başlık açılmamış olması, bunun editöryal bir tercih olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Zira söz konusu hususta yazarlar arasında tam anlamıyla bir uyum gözlemlenmemektedir. Yazarların bir kısmı “sonuç olarak”, “kısacası”, “sonuç yerine” gibi ifadelerle konuyu toparlayarak nihayete erdirirken bir kısmı ise konuyu doğrudan sonlandırmaktadır.¹⁴ Oysa sonuç bölümü yazarın ulaştığı sonuçları ve bulgularını ifade ederek değerlendirdiği kısımdır. Bu bakımdan bu bölüm, okuyucu tarafından konunun daha iyi anlaşılmasına ve zihninde pekiştirmesine yardımcı olan en önemli bölümdür. Buna ek olarak, metnin içeriğini yansıtacağı için iyi bir dizin yapılandırması da özellikle hacmi geniş çalışmalarda okuyucunun ilgi alanına yönelik içeriği bulmasına yardımcı olacaktır.

¹⁴ Konunun belirli ifadelerle bir sonuca bağlandığı metinlere örnek olarak bk. Gürbüz, “Müslüman Türk Devletlerinde Müslüman Kadın”, 1/106; Vurgun, “Orta Asya’da Müslüman Kadın”, 2/ 123; Bozkurt, “Kutsal Metinler ve Müslümanların Kadın Algısı Üzerine”, 3/35; Nuran Çetin, “Tasavvufta Kadın Anlayışı”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 3/158; Betül Gürer, “Tasavvuf ve Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 4/120; Feyza Doğruyol, “Şif Siyaset Düşüncesinde Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 5/52. Konunun doğrudan sonlandırıldığı metinlere örnek olarak bk. Emine Peköz, “Hz. Peygamber Döneminde Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 1/60; Nilüfer Ateş, “Anadolu’da Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 2/147; Zehra Gencil Efe, “Tıp ve Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 4/160; Habibe Kazancıoğlu, “Hilâfet Sarayında Müslüman Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar, 2021), 5/125.

Dolayısıyla böyle bir çalışmada sonuç ve dizinin olmaması bir eksiklik olarak ifade edilebilir. Bunların yanında çalışmada kaynak kullanımına yönelik sınırlılığın bulunduğunu belirtmek de yerinde olacaktır. Her ne kadar akademik kaygılarla ele alınmadığına işaret edilse de bir kısım yazarların hem akademik üslubu koruma hem de kaynak gösterimi noktasında titiz davranmaları dikkate değerdir.

Sonuç olarak, ilk olmanın tüm zorluğu ve beraberinde getirdiği risklerle birlikte *Müslüman Kadının Tarihi*; hareket noktası, metodu ve amaçları doğrultusunda konuya ilişkin çalışmalar arasında dikkati üzerine çekmektedir. Özellikle Müslüman kadın alimlerin farklı gözler karşısında içeriden bir bakış açısıyla kendi tarihini yazma girişimi oldukça kıymetlidir. Bu bağlamda yazarların alanında uzman kişiler tarafından seçilmesi, tasnifi noktasında belirli sınırlılıkları içeren çalışmanın amaçlarını yerine getirme noktasında büyük bir rol oynamaktadır. Bir ilki üstlenmenin yükü altında yazarlar, kapsamı oldukça geniş bir konuyu kendilerine hasredilen mevzu çerçevesinde sınırlandırarak, Müslüman kadının tarihini bütüncül bir perspektiften okumak isteyenlere yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Tüm bunların ötesinde *Müslüman Kadının Tarihi* ile birlikte günümüzde Müslüman kadın üzerinden yürütülen tartışmaların kaynağını nereden aldığı sorusuna da bir yanıt sunulmaktadır. Tarihi süreç bir bütün olarak ele alındığında tartışmanın dinin özü ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından değil; farklı dönem ve coğrafyalarda dinin gelenekle ilişkisi bağlamında beşerî algılamalardaki farklılıklardan kaynaklandığı açık hale gelmektedir. Ataerkil toplumsal düzende var oluşunu bulan bu algı, geleneğin dinselleştirilmesi yoluyla belirli dönemlerde yaygınlık kazanmaktadır. Nihayetinde *Müslüman Kadının Tarihi*, günümüze kadar uzanan bu algıyı kırarak somut örnekleri ve bu algıya temel oluşturan unsurları bünyesinde toplamaktadır. Bu bağlamda, kadınlara ilişkin meselelerde normları belirleyenlerin çoğunlukla erkek olduğu düşünüldüğünde, *Müslüman Kadının Tarihi*, dinin Müslüman kadına biçtiği rolle dini anlama çabası içerisinde olan beşerin, Müslüman kadına biçtiği rolün aynı olmadığını göstermesi bakımından oldukça önemli bir yerde durmaktadır.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.
- Altunya, Hülya. "İslam Düşüncesinde Metafizik ve Tarih İkileminde Kadın". *Dini Araştırmalar Dergisi*, Kadın Özel Sayısı (2016), 97-106.
- Ateş, Nilüfer. "Anadolu'da Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 2/127-150. İstanbul: Ensar, 2021.
- Atmaca, Esra. "Memlüklerde Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 1/133-155. İstanbul: Ensar, 2021.
- Baseri, Ameneh. "Semavi Dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) Kadına Şiddet ve Saygının Karşılaştırılması Hakkında Araştırma". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/Özel Sayı I (2014), 123-127.
- Bozkurt, Nahide. "Kutsal Metinler ve Müslümanların Kadın Algısı Üzerine". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 3/13-38. İstanbul: Ensar, 2021.
- Çetin, Nuran. "Tasavvufta Kadın Anlayışı". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 3/141-160. İstanbul: Ensar, 2021.
- Çınar, Fatma Merve. "Endülüs'te Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 2/87-108. İstanbul: Ensar, 2021.
- Demircan, Adnan. "Tarih Üzerine Bazı Düşünceler". *Milel ve Nihal Dergisi* 4/5 (2007), 69-89.
- Doğruyol, Feyza. "Şiî Siyaset Düşüncesinde Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 5/37-56. İstanbul: Ensar, 2021.
- Gencel Efe, Zehra. "Tıp ve Kadın", *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 4/145-163. İstanbul: Ensar, 2021. Gözütok Tamdoğan, Zehra. "Kuzey Afrika'da Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 2/59-86. İstanbul: Ensar, 2021.
- Güç, Ayşe. "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2 (2008), 649-673.
- Gürbüz, Meryem. "Müslüman Türk Devletlerinde Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 1/87-108. İstanbul: Ensar, 2021.
- Gürer, Betül. "Tasavvuf ve Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 4/103-122. İstanbul: Ensar, 2021.
- Hatipoğlu, M. Said. *Müslüman Kültür Üzerine*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Kaya, Sibel. "Müslüman Kadının Tarihi". *Şarkiyat* 14 / 1 (Nisan 2022): 345-354.
- Kazancıoğlu, Habibe. "Hilâfet Sarayında Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse 5/103-128. İstanbul: Ensar, 2021.

- Köse, Feyza Betül. "Sünni Siyaset Düşüncesinde Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse. 5/13-35. İstanbul: Ensar, 2021.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. "Selçuklularda Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 1/109-132. İstanbul: Ensar, 2021.
- Özüdoğru, Büşra. "Beyaz Feminizm ve Öteki Kadınlar". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2018), 304-318.
- Peköz, Emine. "Hz. Peygamber Döneminde Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 1/39-63. İstanbul: Ensar, 2021.
- Taş, Gün. "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri". *Akademik Hassasiyetler* 3/5 (2016), 163-175.
- Tekin, Cemile. "Balkanlarda Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 2/151-175. İstanbul: Ensar, 2021.
- Terzioğlu, Hülya. "Mâtürîdîlikte Kadın Anlayışı". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 3/99-116. İstanbul: Ensar, 2021.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam'da Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 7. Baskı ts.
- Vurgun, Nagehan. "Orta Asya'da Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. Ed. Feyza Betül Köse. 2/109-126. İstanbul: Ensar, 2021.
- Yağır Ahmetoğlu, Gülşen. "Güney Asya'da Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 2/177-199. İstanbul: Ensar, 2021.
- Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Yıldız, Tuba. "Orta Doğu'da Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 2/35-57. İstanbul: Ensar, 2021.
- Yılmaz, Bedriye. "Çağdaş Kur'ân Yorumlarında Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 3/161-189. İstanbul: Ensar, 2021.



Kelam'da Nefs Fenomenolojisi

Günel, Tuğba. *Kelam'da Nefs Fenomenolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Tuğba GÜNAL

Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Dr., Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

tgunal@ankara.edu.tr | orcid.org/0000-0003-0949-8565 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Doktora Tez Özeti Doctoral Dissertation Summary

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Nisan 2022 15 April 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

09 Haziran 2022 09 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

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.

Özet

Bu çalışma, nefis teorisini; kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî çerçevede ele almakta; böylelikle nefis düşüncesine bütüncül bir bakış açısı sağlamayı amaçlamaktadır. Zira nefis düşüncesine ilişkin farklı disiplinlerde yapılan çalışmaların konuyu tek bir açıdan ele alışı, konuyu sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendirmeye engel teşkil etmektedir. İnsan konusunu incelemek ise onun; varlık içindeki yerini tespit etme bakımından “kozmojik”; yapısal mahiyetini irdelemek açısından “ontolojik”; aklî süreçlerinin neliği ve nasıllığının ortaya çıkarılması noktasında “epistemolojik” ve davranışlarının kökeni, niteliği ve hedefi bakımından “ahlâkî” boyutların tümünün içerildiği bir çerçeve çizmeyi gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda çalışmamız, nefis teorisi bağlamında; a) “neredeyim ve neyle ilişkiyim”, b) “neyim”, c) “neyi, nasıl bilebilirim” ve d) “ne yapmalıyım” sorularına cevap aramakta; bir başka ifadeyle, insan varlığı çözümlemesi hedefi taşımaktadır. “Nefsin Ontolojik Bağlam Alanları” başlığını taşıyan birinci bölümde; a) nefsin varlıksal konumunun hem sudûr hem de yoktan yaratma nazariyesi açısından incelendiği “kozmojik bağlam”, b) nefsin varlığına ilişkin delillendirmeler, mahiyet analizi ve her bir varlık türündeki tezahürlerinin araştırıldığı “ontik bağlam” ve c) mizaç teorileri bağlamında nefsin konumunun ele alındığı “kozal ilişkiler bağlamı” irdelenmektedir. “Nefsin Epistemolojik Bağlam Alanları” başlığını taşıyan ikinci bölümde, insanın sahip olduğu kognitif yetilerin kökeni inceleme konusu edilmektedir. Bu bölümün alt başlıklarını ise a) nefsin varlığının ‘bilme’ olgusu üzerinden delillendirilmesi, b) bilgi elde etme sürecinde veri sağlama araçları: “duyular / iç ve dış duyular” ve c) “akıl / aklî aşamalar” konuları teşkil etmektedir. “Nefsin Ahlâkî Bağlam Alanları” başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise a) ahlâkın mahiyeti, b) insanın çift kutuplu eylem alanına tekabül eden erdem/erdemlilik ve mahiyeti ve c) nefis temelli eylem kategorileri incelenmektedir. İlk bölümde, nefis konusuna hasredilmiş *Kitâbü'n-nefs / Kitâbu'r-rûh* başlıklı eserler; ikinci bölümde, *Fî'l-'akl* başlıklı eserler; üçüncü bölümde ise nefis düşüncesi doğrultusunda telif edilmiş ahlâk eserleri kullanılmıştır. Böylelikle her bölüm, kendi alanı için temel teşkil eden eserler bağlamında irdelenmeye alınmış, bu eserlerdeki problematiklerin tespitine dayalı bir sistematik oluşturulabilmiş, odak kaybı yaşanmamasına çaba gösterilmiştir. Bir başka açıdan, çalışmamızda nefis düşüncesi, öncelikle İslam Felsefesi temelinde ele alınmış; sonrasında ise kalamî düşünce açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bunun sebebi, düşünce geleneğimizde, nefis teorisinin, sistemli bir şekilde, ilk defa İslam Felsefesi'nde yer alıyor oluşudur. Çalışmamızda nefis düşüncesinin Kalam ve İslam Felsefesi açısından argümantatif bir karşılaştırmaya tabi tutulması, bu teori üzerinden her iki alanın karakteristik yapısının görülebilmesini sağlamıştır. Çalışmamızın diğer bir hedefi ise kalamî, felsefî ve tasavvufî tartışmaların etkisinde kalmaksızın nefis kelimesinin Kur'ân'daki kullanım alanlarına dayalı yeni tasnif yapmaktır. Bu doğrultuda, çalışmamızda, kimi zaman örtük kimi zaman açık bir şekilde şu soruların cevapları aranmıştır: Nefis kelimesinin sözlük anlamında bir daralma ya da genişleme söz konusu mudur? Tefsir çalışmalarında kelimenin sözlük anlamına bağlı kalınmış mıdır? Felsefî, tasavvufî ve kalamî tartışmaların, nefis düşüncesinin şekillenmesinde etkisi var mıdır? Nefis konusunu çözümlemede felsefî, tasavvufî ve kalamî bakış açıları arasında fark var mıdır? Nefis, yalnızca ontolojinin mi konusudur? Nefis düşüncesinin ilişkili olduğu alanlar hangileridir? Nefsin mücerred cevher ya da latîf cisim olarak nitelenmesinin gerekçesi nedir? Nefse bedenden ayrık bir hüviyet vermek, zorunlu mudur? Bu konudaki argümanlar yeterli midir? Literatürde nefse ait

görülen yönler (nebâtî, hayvânî, insânî nefs / şehvî, gazabî, nâtık nefs) ne anlama gelmektedir? İnsanı, nefis ve bedenden oluşan bir varlık olarak değerlendirmeyen görüşler mevcut mudur? Bu görüşlerin dayanağı nedir? İnsanı diğer canlılardan farklı kılan, nefse sahip olması mıdır? İnsanın var olmasının, bilgi sahibi olmasının, ahlâkî eylemlerde bulunmasının, beden olmadan imkansızlığı açıkken nefis düşüncesi nasıl ispatlanacaktır? İnsanı tümüyle maddî bir varlık olarak değerlendirmek mümkün değil midir? İnsan tümüyle maddî bir varlık ise onun zihnî eylemlerde bulunması nasıl açıklanacaktır? İnsan tümüyle maddî bir varlık ise onun ahlâkî eylemlerde bulunması nasıl açıklanacaktır? İnsanı nefis ve beden şeklinde düalist bir zeminde tanımlamak, insan tasavvuru açısından problem barındırmakta mıdır? Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin insan ve nefis konusundaki görüşü nedir? Söz konusu ekollerin konuya yaklaşımında zaman içerisinde bir farklılaşma yaşanmış mıdır? Yaşanmışsa bunun gerekçesi nedir? Kur'ân'da insanın nefisinden bahsedilmekte midir? Kur'ân üzerinden yapılmış çalışmalara ve felsefî ve kelâmî literatürdeki nefis düşüncesine alternatif bir düşünce üretmek mümkün müdür? Bu sorgulamalar sonunda; a) düşünce tarihimizde belli bir aşamadan sonra neredeyse genel kabul görmüş düalist anlayışın bir zorunluluk olarak karşımızda durmadığı, b) bu kabulün teist olmanın getirdiği bir inanç veya sonuç olmadığı, c) aksine düşünce tarihimize insanı bütüncül bir şekilde ele alan değerlendirmelerin temel teşkil ettiği; fakat tercüme faaliyetleri sonrasında Yunan, Hint, Mısır ve Sümer felsefelerinin etkisiyle düalist görüşün İslam'la uzlaştırılmaya çalışıldığı, bunun ise hem nefis kelimesinin sözlük anlamlarına hem de konu hakkında üretilen eserlere sirayet ettiği, d) aslında insan varlığının, bedenle özdeş olmamakla birlikte; beden ve bedeninin organizma bütünlüğünün ortaya çıkardığı, maddî ve gayri maddî niteliklerin tümü olduğu, dolayısıyla insan için bedenden ayrı ve bedenden farklı bir varlık düşünülmesinin, insan varlığı için zorunlu olmadığı; bu bağlamda nefsin, insanın maddî ve gayri maddî tüm özelliklerini kapsayan; bir başka ifadeyle, varlığı "ne ise o" kılacak olan yapı bütünlüğüne karşılık gelen bir kavram olarak karşımıza çıktığı ve e) söz konusu bu yaklaşımın hem akıl hem vahiy hem de literatür tarafından desteklendiği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nefis, Kozmoloji, Ontoloji, Epistemoloji, Ahlâk, İnsan tabiatı.

Abstract

This study deals with the theory of nafs in a cosmological, ontological, epistemological and moral framework, thus aims to provide a holistic perspective to the idea of nafs. The fact that studies in different disciplines on the idea of nafs deal with the issue from a single perspective does not allow to evaluate the issue in a systematic integrity. Because examining the subject of human requires drawing a framework that includes all of the "cosmological" dimensions in terms of determining its place in existence, "ontological" dimensions in terms of examining its structural nature, "epistemological" dimensions in terms of revealing the nature and ways of mental processes, and "moral" dimensions in terms of the origin, quality and target of their behaviors. In this direction, our study, in the context of the theory of nafs, seeks answers to the questions a) "where am I and what am I related to", b) "what am I", c) "what and how can I know" and d) "what should I do; in other words, it aims at the analysis of human existence. In the first chapter titled "Ontological Context Areas of the Nafs"; a) the "cosmological context" in which the existential

position of the nafs is examined in terms of both the theory of emanation and creation, b) the “ontic context” in which the proofs of the existence of the nafs, the analysis of its essence and its manifestations in each type of being are investigated, and c) the “causal relations context” in which the position of the nafs is examined in the context of temperament theories. In the second chapter, titled “Epistemological Context Areas of the Nafs”, the origin of the cognitive abilities of human beings is discussed. The subtitles of this section are a) proving the existence of the nafs through the phenomenon of ‘knowing’, b) means of providing data in the process of obtaining information: “senses/inner and outer senses” and c) “mind/mental stages”. In the third chapter, titled “The Moral Context Fields of the Nafs”, a) the nature of morality, b) the virtue/immorality and nature of man, which corresponds to the bipolar action field, and c) the ego-based action categories are examined. In the first chapter, the works titled *Kitāb al-Nafs / Kitāb al-Rûh* written on the subject of nafs, in the second chapter, the works titled *Fî al-'Aql*, and in the third chapter, the moral works composed in regard to the idea of nafs have been used. Thus, each chapter has been examined in the context of works that constitute the basis for their respective fields, a systematic has been formed based on the determination of the problematics in these works, and efforts have been made not to lose focus. From another point of view, in our study, the idea of nafs has been first discussed on the basis of Islamic Philosophy, and then evaluated in terms of kalamî/theological thought. This is due to the fact that in our tradition of thought, the theory of nafs is systematically included in Islamic Philosophy for the first time. In our study, the argumentative comparison of the idea of nafs in terms of Kalam and Islamic Philosophy has allowed us to see the characteristic structure of both fields through this theory. Another goal of our study is to make a new classification based on the usage areas of the word nafs in the Quran without being influenced by theological, philosophical and mystical discussions. In this direction, in our study, the answers to the following questions were sought, sometimes implicitly and sometimes explicitly: Is there a narrowing or expansion in the lexical meaning of the word nafs? Is the lexical meaning of the word nafs stucked to in tafsir studies? Do philosophical, mystical and theological discussions have an effect on the formation of the thought of the nafs? Is there a difference between philosophical, mystical and theological perspectives in analyzing the issue of nafs? Is the nafs only the subject of ontology? Which areas are related to the thought of the nafs? What is the reason for the characterization of the nafs as an abstract substance or a subtle body? Is it obligatory to give the nafs an identity separate from the body? Are the arguments on this subject sufficient? What do the aspects of the nafs (vegetative, locomotive, rational nafs / appetitive, spirited, rational nafs) in the literature mean? Are there views that do not consider man as a being composed of nafs and body? What is the basis of these views? Is it because he/she has a nafs that makes man different from other living things? How will the idea of the nafs be proved when it is clear that it is impossible for a human to exist, to have knowledge, to act morally without the body? Is it not possible to consider man as a purely material being? If man is a completely material being, how will his mental actions be explained? If man is a purely material being, how will his moral actions be explained? Does defining human in the form of nafs and body on a dualist basis pose a problem in terms of human imagination? What is the view of Mu'tazilî, Ash'arî and Maturidî schools on human and nafs? Has there been a change in the approach of these schools to the subject over time? If so, what is the reason for it? Is the human nafs mentioned in the Quran? Is it possible to produce an alternative thought to studies made on the Quran and

to the idea of nafs in philosophical and theological literature? As a result of these inquiries, the following conclusions were reached: a) after a certain stage in our history of thought, the almost generally accepted dualist understanding did not stand before us as a necessity, b) this acceptance is not a belief of or result of being a theist, c) on the contrary, evaluations that deal with human in a holistic way formed the basis of our history of thought, but after the translation activities, the dualist view was tried to be reconciled with Islam with the influence of Greek, Indian, Egyptian and Sumerian philosophy, and this affected both the lexical meanings of the word nafs and the works produced on the subject, d) although human existence, in fact, is not identical with the body, it is all of the material and non-material qualities revealed by the body and the organismal integrity of the body. Therefore, it is not necessary for human existence to think of a being separate from the body and different from the body. In this context, nafs emerges as a concept that covers all material and non-material characteristics of human beings, in other words, corresponds to the structural integrity that will make existence “what it is” and e) this approach is supported by both reason, revelation and literature.

Keywords: Kalam, Nafs, Cosmology, Ontology, Epistemology, Morality, Human nature.



Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'de Bilgi

Koç, Zeynep Hümeýra. *Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'de Bilgi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Zeynep Hümeýra KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kilis/Türkiye
Assistant Professor Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences, Kilis/Türkiye
humeýra.koc@kilis.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0750-2658 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Doktora Tez Özeti	Doctoral Dissertation Summary
Geliş Tarihi	Date Recieved
12 Nisan 2022	12 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
30 Mayıs 2022	30 May 2022
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 Hümeýra Koç). 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 Hümeýra Koç).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Özet

Bağdât Mu'tezilesi'nin yetkin isimlerinden Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin (ö. 319/931) bilgi konusundaki görüşleri, bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Bu çalışmayı ortaya çıkaran temel saik, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*¹ isimli eserinde bilgiye dair güçlü argümanların mevcudiyetidir. Söz konusu argümanlar, Belhî'nin mütekaddimûn kelâmı için önemini artıran bir bağlam sunmaktadır. Kelâm tarihi açısından, Belhî'nin yaşadığı dönem dikkate alındığında, bilgi konusunun, henüz sistematize olduğunu söylemek güçtür. Buna bağlı olarak Belhî'nin düşünce sisteminde önemli bir yer tutan bilgi konusu, müstakil bir teori olarak yer almaz. Buna karşın Belhî'de bilgi ve ilgili hususlar, müstakil bir teoriye çerçeve oluşturabilecek güçlü temellere ve kavramsal zenginliğe sahiptir. Üç bölümden meydana gelen çalışmanın "Giriş" bölümünde Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve Mu'tezile içindeki konumu ele alınmıştır. Bu bölümdeki bilgiler, tarihsel süreç içerisinde kendisinin ve fikirlerinin hangi noktada olduğunun görülmesi açısından önem arz etmektedir. Bilginin imkânı, mâhiyeti, ilgili olduğu kavramsal çerçeve ve varlık-bilgi ilişkisini içeren ilk bölüm, ilişkili yaklaşımlarla mukayeseli olarak Belhî'nin bilgi teorisi çerçevesinde ele alınmıştır. Belhî'nin varlık anlayışı, o dönemde detaylı açıklamaları ve farklı paradigmasıyla dikkat çekmektedir. Bu sebeple epistemolojik yaklaşımını şekillendirmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde, Belhî'nin bilgi türleri ve bilgi elde etme yollarına dair özgün tanımlama, sınıflandırma ve ilişkilendirme biçimleri yer almaktadır.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi elde etme yolları arasındaki mukayeseli açıklamaları, o dönem kelâmı için dakik ve detay olma özelliği göstermektedir. Belhî, *akıl* kavramını zihinsel bir süreç içeren bir eylem olarak çoğunlukla *nazar* kavramıyla birlikte kullanmıştır. Her ne kadar akıl yürütmek anlamına gelse de o akli, nazarın imkânı için gerekli görmüş ve nazarın ön şartı olarak kabul etmiştir. O, bilgi edinme vasıtalarını aynı kategoride görmez. Ayrıca birbirine de indirgemez. Ona göre akıl, ölçü olması ve bilgiyi meydana getirmesi açısından duyu seviyesinde değildir. Çünkü akıl, duyu seviyesine indirgendiğinde ölçü olarak kabul edilmez. Fakat duyular da akla veri sağlamaları açısından değer olarak önceliklidir. Haber ise aklın kontrolünde bilgi değeri kazanmaktadır. Bu bağlamda onun hadis ve usûl konusunda da yetkinliğine işaret eden *mütevâtir* ve *âhâd* haber konusundaki değerlendirmeleri, metodolojik bir yaklaşım olması açısından önemlidir. Bu temelde, her iki haber türünün doğruluk değeri, üzerinde istidlâl edilmesine bağlı kılınmaktadır.

Araştırmanın son bölümünde teolojik ve ahlâkî alanda bilginin değeri ele alınmıştır. Bilgi sahibi olmanın, insan için gereklilik olmasından yola çıkan Belhî, bu bilginin değerini teolojik açıdan Allah'ı bilmek, ahlâkî düzlemde ise bilgiye dayalı eylemde bulunmak olarak ortaya koymuştur. Belhî'nin ahlâk anlayışının bilişsel temeli, iyi ve kötünün belirleniminin akılla imkânını ortaya koyan parametrelere sahiptir. Aynı zamanda Tanrı'yı, insanı, âlemi ve aralarındaki ilişkiyi anlamak için geliştirdiği epistemolojik bakış açısı ise *nazar* kavramı üzerine kuruludur. Akıl yürütme sürecinin temel belirleyeni *delîl*dir.

Belhî'ye göre fâil (*nâzır*), nazar sürecini, kendini çevreleyen toplum (*asabiye*), düşünme biçimi, ideoloji, istek-arzu (*hevâ*) ve yakın ilişkiselliklerden (*ülfet*) uzak bir şekilde belirli bir metodoloji

¹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Râcih Abdulhamîd Said Kürdî-Hüseyn Hansu (Amman: Dârû'l-Hamîd, 2014/1435).

(*tertîb ve sünen*) takip ederek; duyu verileri ve a priori/bedihi bilgilere dayanarak işletmelidir. Bu hem bilginin doğruluğunu hem de fâilin doğruluğunu sağlamaktadır.

Belhî'nin nazar ve tabiat doktrini onun *tevlîd* yaklaşımının imkânını sağlamaktadır. Nazara yüklediği anlam bilginin tevlîdini kaçınılmaz kılmaktadır. Eldeki verilere göre, Belhî'nin tabiat yaklaşımı temelinde tevlîd anlayışı, zorunlu bir nedensellik içermektedir. Fakat bu zorunluluk, determinizm anlamına gelmemektedir. Belhî'nin dikkat çektiği diğer bir alan da epistemolojisini üzerine kurduğu tabiat doktrinidir. Ona göre Allah tarafından yaratılan tabiat, aracıdır; bağımsız ve kendi kendisinin fâili değildir. Tabiatların fâili, onları varlığa tab' eden Allah'tır. Tabiatı gereği eşyanın belli bir özellik sergilemesi ise tabiatın fâil olduğunu göstermediği gibi irâdenin devreye girdiği bir süreci içermektedir. Belhî, varlığını kabul ettiği bu tabiatların kıdemini reddeder.

Kelâmî epistemolojide, Belhî'nin fikirleri ve metodu, kendisinden sonraki tartışmaları etkilemiş, bilgiyi gündemine alan düşünürlere yeni bakış açıları ya da yeni tartışma alanları kazandırmıştır. Araştırmada, konunun anlaşılması için Kelâm literatüründeki farklı görüşlerden yararlanılsa da; mukayeseli değerlendirmede Mu'tezilî kelâmcıların görüşleri özellikle de Basra-Bağdât diyalektikleri esas alınmıştır. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*² isimli eseri temel alınarak yapılan çalışma, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin epistemolojisini özgün yönleriyle ortaya koyma ekseninde hareket etmektedir. Buna göre, Belhî, bilginin mâhiyetini, varlık ve bilgi edinme yolları açısından nasıl ortaya koymuştur? Onun bakış açısı, epistemolojik anlamda objektif olarak değerlendirilebilir mi? Bilgi tanımı, insanı merkeze alan bir tanım çeşidi midir? Allah'ın bilgisi onun bilgi yaklaşımında nasıl ele alınmaktadır? Allah'ın bilen olmasının insana/âleme yansıması nasıldır? Allah'ı bilmek insan için bir gereklilik midir? Taklîdin bilgisel değeri var mıdır? İlâhî bilgiye taklîdle ulaşmak mümkün müdür? Taklîd yoluyla bu bilgiye ulaşanların teolojik durumu nedir? Belhî'nin bilgi teorisinde bilgiyle ilişkili olarak kullandığı kavramlar nelerdir? Söz konusu kavramlar epistemik bir temelde mi ele alınmıştır? Bilen özne açısından bilginin teolojik ve ahlâkî değerinden söz edilebilir mi? Bilgi temelinde ahlâk tasavvurunu belirleyen unsurlar ve bunun Belhî perspektifinde yorumu nedir? Bu ve benzeri soruların Belhî'ye göre cevapları ve bu cevapların tutarlılığı, nesnelliği ve kelâmî yaklaşımına etkileri epistemolojik bağlamın ana kaidelerini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ka'bî, Bilgi, Nazar.

Abstract

The views of Abû al-Qâsim al-Ka'bî al-Balkhî (d. 319/931), one of the competent names of the Baghdâdi School of Mu'tazila, on knowledge constitute the main axis of this study. The main motivation for this study is the existence of strong arguments about knowledge in Abû al-Qâsim al-Balkhî's work named *'Uyûn al-masâ'il wa-l-jawâbât*. The arguments in question provide a context that increases importance of al-Balkhî for mutaqaddimun kalâm. Considering the period in which al-Balkhî lived in the history of Kalâm, it is difficult to say that the subject of knowledge was systematized yet. Accordingly, the subject of knowledge, which has an important place in the

² Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018).

thought of al-Balkhî's thought system, does not take place as an independent theory. However, in al-Balkhî, knowledge and related issues have strong foundations and conceptual richness that can create a framework for an independent theory. In the "Introduction" section of the study, which consists of three parts, the life, scientific personality, works and position of Abû al-Qâsim al-Balkhî in Mu'tazila are discussed. The accounts in this section are important in terms of seeing where he and his ideas are in the historical process. The first chapter, which includes the possibility and nature of knowledge, the conceptual framework to which it is related, and the entity-knowledge relationship, discusses the framework of al-Balkhî's knowledge theory in comparison with related approaches. al-Balkhî's understanding of existence attracted attention with its detailed explanations and different paradigms at that time. For this reason, it shapes his epistemological approach. In the second part of the study, the forms of definition, classification and association developed by al-Balkhî in an original style on the types of information and ways of obtaining information are included.

al-Balkhî's comparative explanations between the ways of obtaining information show the feature of being punctual and detailed for the kalâm of that period. al-Balkhî used the concept of mind as an act that includes a mental process, mostly together with the concept of rational inquiry. Even though it means reasoning, he considered it necessary for the possibility of rational inquiry and accepted it as a prerequisite for rational inquiry. He does not see the means of acquiring knowledge in the same category. It also does not reduce them to each other. According to him, the mind is not at the level of the senses in terms of being a measure of and creating knowledge. Because when the mind is reduced to the level of sense, it is not accepted as a measure. But the senses are also prioritized in terms of providing data to the mind. *Khabar*/report gains information value under the control of the mind. In this context, his evaluations on *khabar al-mutawâtir* and *khabar al-wâhid*, which also point to his competence in hadith and methodology, are important in terms of being a methodological approach. On this basis, the accuracy value of both types of *khabar*/report is made dependent on its inference.

In the last part of the research, the value of knowledge in theological and moral fields is discussed. al-Balkhî, starting from the fact that having knowledge is a necessity for human beings, revealed the value of this knowledge as knowing Allah theologically and acting on an informational basis morally. The cognitive basis of al-Balkhî's understanding of morality has parameters that reveal that the determination of good and evil is rational. The epistemological perspective that al-Balkhî developed to understand God, man, the universe and the relationship between them is based on the concept of *rational inquiry* (*nazar*). The main determinant of this reasoning process is *evidence/proof* (*dalil*).

According to al-Balkhî, the agent (*nâzir*) follows the rational inquiry process with a certain methodology (*tertîb* and *sunan*), away from the society's way of thinking, ideology (*asabiyya*), wish-desire (*hawaa*) and close familiarities (*ulfat*); It should operate on the basis of sense data and a priori/badîhî information. This ensures both the accuracy of the information and the accuracy of the agent.

al-Balkhî's doctrine of the rational inquiry and nature/tab provides the possibility of his approach to *tawlid* (generation). The meaning attributed to the rational inquiry makes the transfer of knowledge inevitable. According to the available data, al-Balkhî's understanding of *tawlid* on the basis of nature/tab' approach includes a necessary causality. But, this necessity does not mean

determinism. Another area that al-Balkhī draws attention to is the nature doctrine on which he built his epistemology. According to him, the nature created by Allah is an intermediary; It is not independent and self-perpetrator. The perpetrator/subject of natures is Allah, who imprinted (*tab'*) them onto existence. The fact that things exhibit a certain feature due to their nature does not show that nature is perpetrator, but also includes a process in which the will/*irāda* comes into play. al-Balkhī rejects the eternity of these natures, which he accepts.

In theological epistemology, al-Balkhī's ideas and method seem to have influenced the discussions that followed, and brought new perspectives or new areas of discussion to the thinkers who put knowledge on their agenda. In this context, although different views in (the *Kalām*) theological literature are used to understand the subject; in the comparative evaluation, the views of Mu'tazilite theologians, especially Basra-Baghdad dialectics, were taken as basis. The study, based on *Kitāb al-Maqālāt* and '*uyūn al-masā'il wa-l-jawābāt*'³, aims to reveal the epistemology of Abū al-Qāsim al-Balkhī with its original aspects. Accordingly, how did al-Balkhī reveal the nature of knowledge in terms of existence and ways of acquiring knowledge? Can his point of view be evaluated objectively in an epistemological sense? Is the definition of knowledge a type of definition that puts people in the center? How is the knowledge of Allah handled in his approach to knowledge? How is the reflection of Allah's being knower on human/realm (universe)? Is knowing Allah a necessity for man? Does imitation have any informational value? Is it possible to reach divine knowledge through *taqlīd* (imitation)? What is the theological status of those who reach this knowledge through *taqlīd*? What are the concepts that al-Balkhī uses in relation to knowledge in his theory of knowledge? Have these concepts been handled on an epistemic basis? Is it possible to talk about the theological and moral value of knowledge in terms of the knowing subject? What are the elements that determine the conception of morality on the basis of knowledge and its interpretation in the perspective of al-Balkhī? The answers to these and similar questions according to al-Balkhī and the consistency, objectivity and effects of these answers on his theological approach provide the main principles of the epistemological context.

Keywords: *Kalām*, Mu'tazila, Abū al-Qāsim al-Balkhī, al-Ka'bī, Knowledge, Rational inquiry.

³ Abū al-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī, *Kitāb al-Maqālāt wa-ma'ahu 'uyūn al-masā'il wa-l-jawābāt*, edited by Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018).



Duayenlerimiz: Prof. Dr. Mustafa Sâim YEPREM ile Söyleşi

“Yeprem, Mustafa Sâim. “Duayenlerimiz: Prof. Dr. Mustafa Sâim YEPREM ile Söyleşi” (Büşra Yıldız, Mukaddes Durak). Kader 20/1 (Haziran 2022), 549-573.”

Büşra YILDIZ Mukaddes DURAK

Yüksek Lisans, Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bolu/Türkiye
MA, Abant İzzet Baysal University, The Institute for
Graduate Studies, Bolu/Türkiye
busrayildiz.ae@gmail.com | orcid.org/0000-0001-8346-609X | ror.org/01x1kqx83
Katkı Oranı: %50

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Master's Student, İstanbul 29 Mayıs University, Social
Sciences Institute, İstanbul/Türkiye
mukaddesdrk@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4768-3254 | ror.org/014bh1q35
Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Söyleşi Interview

Söyleşi Tarihi Interview Date

24 Nisan 2022 24 April 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2021 30 June 2021

Öz

2003 yılında yayın hayatına başlayan KADER Dergisi'nin 2022 Haziran sayısından itibaren kelâm alanında duayen hocalarımızla yaptığımız röportajlara da yer vereceğiz. Bu kapsamda ilk olarak KADER Dergisi'nin kuruluş aşamasında önemli bir role sahip olan ve derginin birinci sayısının ön sözünü de yazan Sayın Prof. Dr. Mustafa Sâim Yeprem hocamız ile birlikte olacağız. Hocamız İstanbul'da doğmuş olup çok seçkin bir ulemâ çevresinde yetişmiştir. Kendileri İstanbul İmam Hatip Okulu ve Pertevniyal Lisesi'ndeki eğitimlerini ikmâle erdirdikten sonra hem İ.Ü. Edebiyat Fakültesi hem İ.Ü. Hukuk Fakültesi hem de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde öğrenim görmüş; okul birinciliklerinin yanı sıra İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün "1 no'lu diploma"sının da sahibi olmuştur. Bilahare kendisine Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nda, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nda çeşitli görevler tevdi edilmiştir. Hocamız gerek İmam Hatip Okulları gerekse İlahiyat Fakülteleri için birçok hizmette bulunmuş; şahsiyeti, akademik birikimi ve yaptığı ilmî çalışmalarıyla da bu camiaya büyük katkılar sağlamıştır. Kıymetli Sâim hocamızla bu ilk röportajı yapmak için kendilerinden randevu istedik, bizi kabul ettiler. Sayın hocamıza şükranlarımızı sunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Türkiye'de dinî düşünce, Kelâm Anabilim Dalı, Öncü kelâmcılar.

Abstract

From the 2022 July issue of KADER Journal, which began publishing in 2003, we will include interviews with our doyen professors in the field of kalâm. Within this scope, we will be accompanied by Prof. Dr. Mustafa Saim Yeprem, who played a critical role in the foundation process of KADER Journal and also penned the foreword of its first issue. Prof. Yeprem was born in Istanbul and brought up in an environment of very distinguished ulema. After concluding his education at Istanbul Imam Hatip School and Pertevniyal Highschool, he both studied at the Faculty of Arts and School of Law at Istanbul University. In addition to being at the top of his schools, he was also the owner of the "Diploma Number 1" of the Institute of Higher Islamic Education in Istanbul. Afterward, he was appointed to various positions at the Dean's Office of the Faculty of Theology at Marmara University and the High Board of Religious Affairs at the Presidency of Religious Affairs. Prof. Yeprem has provided many excellent services to both Imam Hatip Schools and Theology Faculties. We asked Prof. Yeprem for an appointment to do this first interview, and he received it favorably. We would like to thank him.

Anahtar Kelimeler: Kalâm, Religious thought in Turkey, Department of Kalam, Pioneer theologians.

KADER: Değerli hocam, sizlerin büyük dedelerinizden itibaren uzun bir nesil İstanbullu olduğunuzu biliyoruz. Bu noktada öncelikle ailenizin tarihçe-i hayatını kendi fem-i muhsininizden dinlemek isteriz. Mustafa Sâim Yeprem hocamız nasıl bir ailede dünyaya geldi, nasıl bir eve doğdu? Bu konuda bilgi verebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: Doğum durumum enteresan bir olaydır. İki doğum tarihi olan bir insanım, evvelâ oradan başlamak isterim. Bir gerçek doğum tarihim bir de resmî doğum tarihim var. Gerçek doğum yılım 1940, resmî doğum yılım ise 1941'dir. Böyle olmasının sebebi de İkinci Cihan Harbi'nin en çetin olduğu yıllarda askerler şehadet yoluyla sürekli eksildiğinden askere ihtiyaç artıyor ve gençler sık sık orduya alınıyor. O zamanki nüfus sisteminde de askere alınma sadece yıl adıyla oluyor, ay ve güne itibar edilmiyor. Ben de 23 Ekim 1940 yılında doğmuşum ve Ramazan ayında dünyaya geldiğim için de "Sâim" adını vermişler. Babama "Bu çocuk iki ay sonra bir yaşını tamamlamış görünecek, yaşına girmeden kendi yaşından bir yaş küçük olarak askere alacaklar. Bunun için siz bekleyin, iki ay sonra yıl değişecek, 1941 yılı olarak doğum tarihini yazdırın." demişler. Babam rahmetli de bir süre beklemiş, doğduğum günü aynı bırakarak sadece yılı değiştirilmiş ve doğum tarihim 23 Ocak 1941 diye yazdırmış. Bu yüzden ben resmî doğum tarihim 23 Ocak 1941 ama gerçek doğum tarihim 23 Ekim 1940 diyorum. Bunu nereden biliyorsunuz? diye sorarsanız, o tarihte çekilmiş bir fotoğrafım var. Babam o fotoğrafın arkasına kendi el yazısı ile "1940'ta vilâdet-i Mustafa" yazmış. Benim asıl adım Mustafa'dır. Sâim adını nüfus kağıdımdan gündelik hayata çıkararak İstanbul İmam Hatip Okulu'na kaydedildiğim gündür. Yani Sâim adı 11-12 yaşlarında ortaya çıkmıştır.

Bana Ramazan'da doğduğumun işareti olarak "Sâim" adını koyan kişi ise babamın kendisinden Temel İslâm İlimlerini okuduğu Bayındırlı Mustafa Hilmi Efendi'dir. Babam, Hilmi hocanın ilk adı olan "Mustafa" ismini de hocasına hürmeten bana vermiştir. Yani benim ismimdeki "Mustafa" adı Mustafa Hilmi Efendi'nin adından geliyor.

Ailevî bazı sebeplerden dolayı Sâim adını zikretmeyip sadece Mustafa adını kullanıyorlardı. 1952 yılında İstanbul İmam Hatip Okulu'na kaydedildiğim zaman adım -şimdiki gibi bilgisayar sistemi olmadığı için daktilo ile yazılıyordu- Sâim yerine Sâmi olarak yazılmış ve tüm sûretler yanlış olmuş. Babam da bu durumu fark edince beni "Senin adını yanlış okudukları zaman her seferinde mutlaka düzelt." diye tenbihledi. İsim konusunda babam çok titiz davranırdı.

Okul listesinde¹ yapılan bu isim yanlışlığı daha sonra benim de canımı biraz sıkmaya başladı. Zira Sâim adından dedem de rahatsız oluyordu. Dedem, Sultan II. Abdülhamid ve ondan sonraki padişahların huzûr dersleri hocası olarak Osmanlı'nın son döneminde "Bâyezid Fakihî" sıfatıyla, "Bâyezit Dersiâmî" rütbesiyle Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medreseleri'nde ders vermiştir. Fetvâ Emîni

¹ Vefa Lisesi'nin karşısında Sultan III. Mustafa'nın medreselerinin yanında meşhur şair Fitnat Hanım'ın (Koca Ragıp Paşa'nın karşılıklı söyleşim yaptığı şair hanımdır.) ahşap konağı var. III. Mustafa'nın medreseleri tarihi eserdir. Hâlâ günümüzde duran Fitnat Hanım konağı da İlim Yayma Cemiyet'ine tahsis edilmiş bir bina. Onun bahçesinde açılış yapıldı. Bahçede bizden önce bir sınıf vardı. Biz ikinci dönem. İlk öğrenciler bizim abilerimizdir. Mesela merhum Zübeyir Koç hoca ve merhum Mustafa Göl hocalar ilk öğrencilerdendir. Ben de O binadaydım, ikinci dönem öğrencisiyiz. Listeler okunuyor, ben her seferinde ismimi düzeltiyorum. Her yoklamada "Sâmi" ismini "Sâim" olarak düzeltmeye başladım. Bu dönemde artık okul çevresinde "Mustafa" ismi yerini "Sâim" ismine bırakmıştı. (Aile ve akraba çevresinde adım hâlâ Mustafa'dır.)

Hacı Nuri Efendi zamanında da “Fetvâ Heyeti Üyesi” sıfatıyla görev yapmış, icâzet vermiş, kurrâdan bir zâttır. Babam da dedemin önce talebesi sonra da damadı olmuştur.

Ben annem tarafından köken itibarıyla Kalecikliyim. Dedemler Kalecik’ten İstanbul’a İlimiye sınıfına gelmişler ama memleketleriyle de irtibatlarını hiç kesmemişler. Annemin dedesi Bâyezit fakihlerinden Kalecikli Mehmet Şükrü Efendi, Sultan II. Abdülhamid’in huzûr hocalarından idi. Dedem de tıpkı babası gibi “Bâyezit Fakihî” diye meşhurdur. Ben ona yetiştim çok şükür, benim de hocam oldu. Eşim Sabahat Hanım da onu yakînen iyi tanırlar.²

O dönem vaizlik ve vaizler yeni ortaya çıkmaya başlamıştı. Dersiâm mertebesinde bulunan yaşlı zatlar onlara “bu kürsüye insan dinli çıkar dinsiz iner” diye takılırlarmış. Yani onları *temelsiz, mesnedsiz, havadan konuşan kimseler* olarak nitelendirirlermiş. Çünkü dedemler kendilerinin kitaplar okuyup, yazıp, bu kitapları talebelere de okutup yazdırırken vaizlerin sadece konuştuklarını düşünürlermiş. Dedem de pazartesi günü Haseki Camii’nde cumartesi günleri ise Cerrahpaşa Camii’nde dersler takrir ederdi. Dikkat ediniz “vaaz verirdi” demiyorum, “dersler verirdi” diyorum. Derslere de genelde Fahreddin Râzî’nin *Tefsîr-i kebîr’inden* hazırlanıyordu. Ben de daha sonra aynı tefsiri dedemin kitaplarından okudum, bu kitaplar hala içerideki kütüphanemde mevcuttur. Hangi kitaplar olduğunu röportaj sonrasında size de göstereceğim. Dedem, o kadar çok okuyordu ki gözlerinde “katarakt” hâsıl oldu. O dönemin en meşhur operatörlerinden profesör bir doktor katarakt ameliyatını yaptı. Ameliyat sonrası ilk üç ay okuma yapması yasaktı fakat dedem okumaya devam edebilmek için o günün teknolojisiyle İngiltere’den çok kalın mercekler getirtti. Gözleri zayıfladıkça da kitapları merceklerle okumaya başladı. Daha sonra gözleri daha da zayıfladı ve görmesi yüzde iki, yüzde üç oranına kadar düştü.

Dedemin hatıralarına bir anı ile biraz mola vermiş olalım:

Prof. Dr. Metin Yurdağür benim hem çok sevdiğim talebelerimden hem de bana çok yardımcı olmuş, asistanlık ve arkadaşlık yapmıştır. Bu söylediklerim tabii ki birdenbire değil, zaman içinde, kademe kademe oldu. O bana “Hocam, yine demirin filizinden anlatmaya başladınız.” derdi. Ben biraz öyleyimdir. Yani bir soru sorulduğu zaman köklerinden anlatmaya başlarım. Zira biliyorum ki filizinden değil de üzerinden, yüzeysel anlatsam, devamında filize dair başka sorular gelecek. Bunun için ben de öncesinden her şeyi sırasıyla detaylı olarak anlatıyorum.

KADER: Aile geçmişinizin İstanbul’a gelişi ardından Atalıkzâdeler adıyla anılmaya başlamanız nasıl gerçekleşiyor hocam?

M. Sâim YEPREM: Efendim, bana anlatıldığı kadarıyla rahmetli dedem ve onun büyükleri Ankara’nın Kalecik kazasındandır. Anlaşıldığına göre aile, Kanûni Sultan Süleyman zamanında İstanbul’a gelmiş ve buraya yerleşmişlerdir. İstanbul’da “Atalıkoğulları” olarak anılmışlardır. Bu soyadının da verilmiş hikâyesini kısaca anlatmam yerinde olacaktır: Padişah, vezir tâyin etmek

² Ordinaryüs Prof. Dr. Ebü'l-ulâ Mardin hocamızın Huzûr Dersleri diye üç ciltlik bir kitabı vardır. O kitabın hazırlanması sürecinde (bizzat evde ziyaret suretiyle) rahmetli dedemin de görüşleri alınmıştır. Hem babası Kalecikli Mehmed Şükrü Efendi’nin hem de kendisinin (Kalecikli Mehmed Zühdi Efendi’nin) muhatap ve mukarrir sıfatlarıyla bu eserin ikinci cildinde terceme-i halleri ve resimleri yer alyor.

üzere etrafından kabiliyetli kişileri çağırıyor ve kişiler de toplanıyor. Onlarla yaptığı görüşmede sıra dedemize geliyor, padişah dedemizi çok beğeniyor ve ona bir vezirlik tuğu hediye ediyor. Dedemiz de kendisini bu rütbeye lâıyk görmediği için tuğu çıkarıyor ve yanındaki arkadaşına veriyor. Yanındaki arkadaşı da fevkalâde telâşlanıyor ve “Padişahın hediyesi hiç reddedilir mi?” diye söylenmeye başlıyor. Bu telâşı gören padişah ise o zâta: “Endişelenme, o sana atalık etti. Onu al.” diyor. İşte o tarihten itibaren dedemler Atalıkzâdeler adıyla anılmaya başlıyor ve bu soyadını alıyorlar. Böylece İstanbul’a yerleşmiş oluyorlar. Benim bildiğim ve gördüğüm kadarıyla Sultanahmed’de tam bir Osmanlı evi olan, annemin de içinde doğup büyüdüğü bahçeli ahşap bir evde oturuyorlar.

Baba tarafım ise Fatih’in Karagümruk Mahallesi’ndendir. Babamın doğum yeri de orasıdır. Geriye doğru yaklaşık yedi nesli biz tespit ettik, biliyoruz. İstanbul’un en eski bölgelerinden biri olan Fatih, özellikle İskenderpaşa Camii benim doğduğum, büyüdüğüm yerdir. Babam hem hâfız hem kurrâdır. Kurrâ demek, normal hâfızlığın üzerine aşere ve takrîb ilimlerini de okuyarak icâzet almış kişidir.

Babam, merhum, Hâfız Mehmet Nuri Yeprem hoca, İstanbul tarîkini devam ettiren Hünkâr İmamı Hâfız Necati Efendi namıyla maruf hocanın icâzet verdiği bir kurrâydı. Necati Efendi Lâleli Camii’nde görev yapıyordu. Bu hoca efendinin iki önemli talebesinden biri babam diğeri de sonradan Yüksek İslâm Enstitüsü’nde bizim hocamız olan Hâfız Rahmi Şenses’ti. Rahmi hocanın da bir özelliğini söyleyeyim: Kendisi İstanbul’da görevliyken Beyoğlu Ağa Camii’nin imamlığını yapıyordu. Bizim Mehmet Ali Sarı hoca da o camide Rahmi hocanın hem talebesi hem de yardımcısı idi. Sonra enstitüde de hocamız oldu. Babam ve Rahmi Şenses hocalar “İstanbul Tarîki” denilen kıraat tavrının son temsilcilerindedir. Ayrıca babam bir de Gelenbevî Sultânîsi’nde ders almıştır. Babamın orada ders aldığı Mahmud Celâleddin Ökten hoca daha sonra benim de hocam olmuştur. Bu yönüyle babamla ortak hocamızdır.

Babamın İskender Paşa Camii imamı olmasıyla ilgili bir hikâyeyi de size aktarayım: Fatihliler babamı çok yakından tanıyorlardı. Bunun için kendisinden rica ederek babama “Sen öncü ol, biz masrafları karşılayalım, şu İskender Paşa camiini güzelce restore ettirelim, yeniden hizmete döndürelim.” demişler. Babam rahmetli de cemaatin bu arzusu üzerine kollarını sıvamış ve mahallelinin sağladığı mâlî imkânlar ve kendisinin de fiilen hizmetiyle camiye restore etmişler. Daha sonra babamdan bu caminin imamlığını da yapması istenilmiş. Bu arada caminin bir imam, bir de müezzin lojmanı inşa edilmiş. O zamanki adı “meşruta” olan bu lojmanlar ve restore edilen cami bir bütün halinde “mülhak vakıflar (mülhaka)” denilen (Özel nitelikli vakıflar)dan kabul ediliyordu. Böylece babam hem o meşrutada ikamet ediyor hem de caminin imamlığını birlikte yapabiliyordu. Gündüz mesai saatlerinde Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki görevini yapar ve sık sık beni de yanında götürürdü. Hafta sonu nöbetleri olurdu, ben de kendisiyle giderdim. Boş zaman bulunca bana kitapları tanıtırırdı. Ben o kitapların arasında büyüdüm. Hoca efendiler ve kitaplar... Benim çocukluğum hep böyle geçti.

Tam bu dönemde çok kötü bir olay başladı, ondan da bahsetmek isterim. Sakal yasağı geldi ve sakalla göreve devam edemezsiniz denildi. Aynı benim bir zaman sakallarımı kesmek zorunda kaldığım gibi. Babamla birlikte bir grup arkadaşına da böyle bir emir verilmiş. Babamın o

arkadaşlarından biri meşhur Ahmet Davutoğlu'dur. Onların hepsi aynı yerde yani Süleymaniye Kütüphanesi'nde birlikte çalışıyorlardı. Sakal yasağı gelince hepsi teker teker Diyanet'e geçmeye başladılar. İlk geçen de Prof. Dr. Mahmut Çamdibi hocanın babası Fuat Çamdibi'dir. Hoca efendi, aynı zamanda bir şeyhtir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki vazifesinden sonra Beşiktaş Müftüsü olmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi'ni bıraktığında babama da ilk olarak Eyüp Müftülüğü görevini vermişler, bilahare babam o zamanlar İstanbul İl Müftüsü Olan Ömer Nasuhi Bilmen Hoca'nın yardımcılığına (müsevvidlik) geçmiş oradan da Mushafları İnceleme Kurulu Üyeliğini deruhte etmiştir.

KADER: Kıymetli hocam, sizin İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün "1 nolu diploma"ya sahip öğrencisi olduğunuzu biliyoruz. Bizlere talebelik yıllarınız, hocalarınız, arkadaşlarınız ve içinde bulunduğunuz çevreyle münasebetlerinize değinerek ilmî hayatınızdan da bahsedebilir misiniz? İlâveten ilmî motivasyonunuzu da merak ediyoruz.

M. Sâim YEPREM: Uzun bir mevzu ama ben elimden geldiğince kısa anlatmaya çalışayım. Benim ilmî hayatımdaki ilk dersim, ilk Kur'ân-ı Kerîm öğrenmeye başlamam annemle olmuştur. İlk hocam olan rahmetli annem hem bana hem kız kardeşime kitap okurdu, biz de onu dinlerdik. Hele o manzûm siyer kitaplarından nasıl etkilenirdik, büyük bir zevk alırdık. Hâlâ da siyer okumalarını çok severim. Daha sonra okuma yazmayı da öğretti bize. Annem bunların hepsini bize okul öncesinde öğretmiştir. Babam ise zaten hocaydı, kendisi de talebe yetiştiriyordu. Bu sebeple annem bize daha çok hocalık yapmıştır. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm öğrenmemizde onun yeri çok farklıdır. Daha sonra ben, Kur'ân-ı Kerîm okumayı babamla devam ettirdim. Fakat yabancı bir hocadan ders alma konusunda bizim ailede temel bir prensip vardı. Özellikle yaz aylarında Fatih Camii'nde tashîh-i hurûf dediğimiz daha üst seviyede bir Kur'ân-ı Kerîm öğrenimi görmeye devam ettik. Bu, birkaç yaz devam etti. Çünkü bu öğrenim ancak yaz aylarında mümkün oluyordu. Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili eğitim ve öğretimi yaz aylarında aldık. Tabi aynı zamanda İslâmî ilimlerden de bahsetmeliyim: Dedemle yaz aylarında Arapça âlet ilimleri olan Emsile, Binâ ve Maksûd vd. gibi pek çok ilmi tahsil ettik. Aynı şekilde yaz aylarında dedemle bu derslere de devam ediyorduk.

İlkokul çağına gelince Fatih Tramvay Durağında Taş Mektep denilen, hemen tramvay yolunun üzerinde tarihî bir ilkokul vardı. İlk adı "Taş Mektep", halk arasında geçerli olan adı ise "On Üçüncü Okul" olan bu ilkokulda Mithat Paşa gibi birçok tarihi kişiler de yetişmiştir. Daha sonra bir Pilot Uygulama Okulu halinde "Fatih Birinci İlkokulu" adını aldı ve bendeniz o ilkokulda okudum. Gerçekten İstanbul'un en tanınmış öğretmenlerinin bulunduğu bir okuldu. Benim ilkokul öğretmenim, o dönemin ün sahibi Matematikçilerinden olan Nimet Çalapala adlı bir hanım öğretmendi. Kendisi matematik kitapları olan, matematik problemleriyle ilgili ders kitapları yazmış bir hanımefendiydi.

Benim matematik ve elektronik konularını çok fazla merak ettiğim bilindir. Öğretmenimizin de temel branşının matematik olması sebebiyle okuldaki beden eğitimi, resim ve müzik gibi derslerimiz hep matematik öğrenmekle geçmiştir. Yani ilkokulda biz sınıfça müzik, beden ve resim eğitimi görmedik.

İstanbul İmam Hatip Okulu, İstanbul'da "Küçük Langa" denilen semtte önce kurs olarak açılmıştır. Kurs olarak 1949'da açılan bu yer, 1951 yılında İmam Hatip Okulu haline geldi ve ilk öğrencilerini "İmam Hatip Okulu" adıyla aldı. İşte o yıl Vefa Sempti'ndeki Vefa Lisesi'nin karşısında eğitim-öğretim veren İstanbul İmam Hatip Okulu ilk öğrencileri ile tedrisata devam ederken ben ilkokul beşinci sınıftaydım.

Beşinci sınıfa geldiğimiz zaman ise İmam Hatip Okulları'nın açıldığını öğreniyoruz. Rahmetli babam benim İmam Hatip Okulu'na devam edeceğimi söyledi. Öğretmenlerim de buna isyan ettiler. Onların "Bu çocuğu İmam Hatip Okulu'na göndermene izin vermeyiz. Bu çocuğun matematik zekâsı var, biz onu -o dönemin İstanbul'unun en mütenâ okulu olan- İstanbul Erkek Lisesi'nde okutacağız. Eğer senin paran yoksa biz bu masrafları karşılayacağız." demelerine rağmen babam rahmetli "Benim oğlum dedesinin ve babasının mesleğini devam ettirecek. Hiç kimseye izin vermem!" dedi. Böylece ben ilkokulu bitirdikten sonra eğitiminin ikinci yılına başlamış olan İstanbul İmam-Hatip Okulu'na yazdırıldım.

Okula henüz yazılmadan önce bir gün Hâfız Ali Rıza Sağman hoca İstanbul Müftülüğü'ne ziyarete gelmişti. Babam o yıl İstanbul Müftülüğü'nde (müsevvid) görev yapıyordu. Babam, beni Ali Rıza Sağman hocaya göstererek "Biz, mahdûmu İmam Hatip Mektebi'ne göndermek istiyoruz. Zât-ı âlî'niz de orada hocasınız. Ne tavsiye buyurursunuz?" dedi. O da babama önce "Bulûğ işleri tamam mı?" diyerek benimle ilgili birtakım sorular sordu. Babam "O işler tamamdır." deyince Ali Rıza hoca da "O zaman münasiptir." dedi. Bu konuşmalardan sonra hocanın elini öptüm ve o andan itibaren "İmam Hatipli" olduğumu anladım. Daha sonra doğruca Vefa yokuşundan aşağı inerek beni okula götürdüler. Celal Ökten hocanın da elini öpmek suretiyle İstanbul İmam Hatip Okuluna kaydoldum.

Okula başladığım ilk yıl, benim ilkokulda kendileriyle beraber okuyup mezun olduğum arkadaşlarımın bir kısmı da Vefa Lisesi'ne devam ediyorlardı. Bizim okulumuz da Vefa Lisesi ile karşı karşıyaydı. Öğle tatillerinde ve sabahları okula hep yürüyerek gidip geliyordum. Ancak o sıralarda yolda arkadaşlarımla karşılaşmamak için sürekli ara yollardan gider gelir olmuştum. Üzerimde o kadar büyük bir baskı hissediyordum ki babamın zoruyla İmam Hatip Okulu'na gitmiş olmanın yanı sıra o arkadaşlarımla günlerce devam eden bakışları beni her anlamda rencide ediyordu. Çünkü aşağılayıcı, küçümseyici bakarak bize yazık olduğunu düşünüyorlardı. Bizleri gördükleri zaman "molla" diyerek aşağılıyorlardı. Şimdi molla deyince bir rütbe ve şan ifade ediyor fakat o vakit öyle değildi. Hele ilkokuldaki öğretmenlerimin İmam Hatip'e gitmeme mâni olmak isterken söyledikleri o sözler herhalde üzerimde çok etkili olmuş olmalıdır ki, okula giderken mümkün mertebe kimseye görünmemeye çalışıyordum. Fakat bu durum sadece bir yıl devam etti. O bir yıl zarfında İmam Hatip Okulu'ndaki hocalarımızın bize telkinleri, bizimle yaptıkları konuşmalar bizi çok etkiledi. Aile muhitim de beni o eski havadan tamamen sıyırdı. Hatta o kadar ki "İmam Hatipli" olma durumumuz bizi iftiharla, göğüs gere gere savunulacak bir havaya soktu. Bırakınız bundan utanmayı, moralimizi bozmayı, bu durum bizi daha da kamçıladi. Hatta İstanbul İmam Hatip Okulu'nun mezuniyet töreninde o dönemin öğrencileri adına yaptığım konuşmada Fatih Sultan Mehmed'in;

*İmtisâl-i câhidû fi'llâh oluptur niyyetim,
Dîn-i İslâm'ın mücerred gayretidir gayretim.
Fazl-ı Hakku himmet-i cünd-i ricâlullâh ile,
Ehl-i küfrü serteser kahreylemektir niyyetim.*

adlı gazelini ben okumuştum. Bu, özellikle beni etkileyen, hafızamda derin iz bırakan bir hadisedir. Bunları neden önemişiyorum? Çünkü İmam Hatip Okulu'na ayak sürüyerek, zorla, hatta utanarak gelen Mustafa Sâim Yeprem, ikinci sınıftan sonra değişmiş, öğrenci içinde parmakla gösterilen hatta mezuniyet günü bütün öğrenciler adına konuşma yapma şerefine nâil olan bir öğrenci olmuştu.

Ortaokuldayken iki hocamın bende etkisi çok olmuştur. Biri o dönemin meşhur hocalarından Hüsrev Aydınlar'ın talebesi olan Mahmut Bayram hoca (Kızıl Minare Camii imamı) idi. O zamanlar Selefî olarak bilinen Hüsrev hoca Mahmut Bayram gibi daha pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Mahmut hoca hakkında bir anı anlatmak isterim: Mahmut hocamız sınıfa yıldırım gibi girer, ceketinin kol kısmını içeri alır ve ucu ile tahtayı silerdi. Hocamız bizi Arapça anlamında çok eğitti. Sildiği tahtaya yazdığı Arapça ibareler çok uzun ve kompleks olurdu. Bu ibareleri ilk tercüme eden olmak için sınıfça yarış ederdik. Yarım sayfalık kompleks yapılı o Arapça paragrafların Türkçe'ye çevrilmesinde çoğunlukla benim yaptığım tercüme derece alıyordu. Hoca, ciddi bir azimle tercüme yapmayı bize erken yaşlarda alıştırmıştı. Biz bu ibarelerin ardından Arap edebiyatı da okumaya başladık.

Şunu da ekleyeyim, o zamanlar Arapça öğreten eserler, ders kitapları yoktu. Celal Ökten hoca, bize Arapçayı en iyi şekilde okutmaya çalışan hocalardan biridir. "Tarîkat-ı Berlitz" denilen bir eser vardı. Abdülhamid zamanında bastırılmış bu şahane eser Alman metodu ile Arapça öğretiyordu. Fakat İmam Hatip Okulu'na Arap harfleriyle kitap getirmek yasaktı. Bir arkadaşımız Arapça bir metin getiriyor, hattı güzel olan bir arkadaşımız onu mumlu kâğıt üzerine kaydediyor, o metin teksir ediliyor, biz de teksir edilen o metinlerden okuyorduk. Fakat bazen masa üzerinde yazıldığı için hatları bozuk olan metinleri okumak zor oluyordu. Rahmetli babam da "Oğlum, hoca bize bu kitapları Gelenbevî Sultânîsi'nde okuttu. N' için benim kitaplarımı almıyorsun?" dedi. Celalettin Ökten hoca hem benim hem de babamın hocası olduğundan ben de kitabı aldım, çantama koydum ve okula gittim. Ben sınıfın ön sıralarında oturuyorum, hoca da sınıfta dolaşüyor. Sıraların arasında dolaşırken önümde açık duran kitabı gördü ve yanıma gelip "Bu ne?" diye sordu. O zamana kadar sınıfta babamın kim olduğuna dair hiç açık vermemiştim ancak bu esnada durumu açıklamak zorunda kaldım ve "Benim babam sizin Gelenbevî Sultânîsi'nden talebinizdir. Bu kitap babamda vardı, ben de alıp derse getirmek istedim." dedim. Hoca da "Köpekk! Beni hapse mi attıracaksın? Bu kitabı buraya getirmek yasak. Yasak! Getiremezsin. Ben boşuna mı teksir yaptırıp size teksirler veriyorum? Çık dışarı çabuk!" dedi. Ben perişan bir halde dışarı çıktım ve çok ağladım. Aşağıda idareciler vardı, bana "Hoca sana ne söyledi?" diye sordular. Ben de bana köpek dediğini söyleyince "Yahu bu hoca köpek hitabını sevdiği öğrencilerine kullanır. Köpek çok sadık bir hayvandır, çok sevimlidir. Seni sevdiğinden öyle hitap etmiş. Artık ağlama." diyerek beni teselli ettiler. Meğer bizim hoca köpek severlerdenmiş. -hocamız gülümsüyor-

Celal hocamız Laz'dı. Meğer çok severmiş sevdiğine böyle hitap etmeyi. Ben de bir İstanbul çocuğuyum ve ilk defa Düzce'ye tayinim çıktığı zaman annemin evinden, İstanbul'dan ayrıldım. Böyle tabirleri hiç bilmiyordum. Çok ağladım, çok üzüldüm. Tabi aradan belli bir zaman geçti ve bir vesileyle kendisi bu durumu bize anlattı. Bu hadiseyi sizlere anlatmamın sebebi, o dönemde Arapça kitap kullanmamızın bile yasak olduğunu vurgulamak içindi. İşte bizler, böyle hocalarımızın destekleri ve yaptıkları teksirlerle Arapçayı öğrendik.

Hocalarımız (Allah hepsinden razı olsun, onlara rahmet eylesin) bizlere daima “Biz, Dîn-i Mübîn-i İslâm'ı omuzlarımızda bugüne kadar taşıdık, bugüne getirdik ve artık size devrediyoruz. Bundan sonra bu vebâl size aittir. Siz çift kanatlı olmak zorundasınız. Bir kanadınız İslâm ilimleri, bir kanadınız pozitif ilimler olacaktır. Siz örnek nesilsiniz.” şeklinde devamlı moralize eden, mesuliyet hatırlatan ve şahsiyeti geliştiren konuşmalar yaparlardı. Avrupa'dan örnekler verip “Onların kimi doktordur, kimi mühendistir, kimi de sosyologdur ama bunların hepsi aynı zamanda bir papazdır.” derlerdi. Bu sözleriyle hocalarımız, bizlere son derece idealist olmamızı ve kendi alanımızda gerçekten iyi yetişmemizi sağlayacak bir şekilde mâneviyât aşılıyıp dersler vermiş oldular.

KADER: Daktilonun ilmî hayatınıza hizmet eden bir noktada olduğunu biliyoruz. Babanız, ilkokul birincilik hediye eden bisikleti daktilo ile değiştirmiş olmasaydı ya da aileniz ve hocalarınız tarafından daha farklı yönlendirmeler alsaydınız ilmî kariyerinizde bir farklılık olur muydu?

M. Sâim YEPREM: İkinci sınıftan itibaren okulun münâzara ekiplerinin eğitsel kollarında hocalarımın teşvikleriyle çeşitli görevler aldım. Bu arada hem İlim Yayma Cemiyeti'nin kurucularından hem de İskenderpaşa'da mahalle komşumuz olan Avukat Mazhar Sündüs Bey'in yanında daktilo yazma işinde çalıştım. Yaz tatillerinde onun sekreteri olarak görev yaptım. Babam ilkokulu birincilikle bitirdiğim takdirde bana bir bisiklet almayı vaat etmişti. Fakat ilkokulu birincilikle bitirdiğim halde bisikleti almamıştı. O zamanlar henüz bülûğ çağındaki bir çocuğun bisiklete binmesi sağlık açısından mahzurludur diyerek babamı caydırmışlar. Böylece hediye olarak babam, bu bisikletin yerine Hermes Baby marka bir yazı makinesi almıştı.

O yazı makinesi bana İmam Hatip Okulu'nda hocalarımın derslerini not tutmak ve onu mumlu kâğıda geçirmek gibi bir imkân sağladı. İyi not tutmak eskiden beri en iyi alışkanlıklarımın biridir. Normalde böyle şeyleri söylemekten utanırım, haya ederim ama hâtırat olduğu için anlatmamda bir mahzur olmaz sanırım. Benim için “Kalıp gibi yazdın, kalıp gibi konuştun hoca!” derlerdi. Hâlâ bugün hâtıra olarak sakladığımız teksir notlarının tamamına yakınının altında “daktilo eden, teksir eden” anlamında “M. Sâim Yeprem” diye benim imzam vardır. Bu notlar içerisinde Nurettin Topçu, Ali Rıza Sağman gibi birçok hocamızın da notları vardır. Teksir heyeti olarak yaptığımız çalışmalardan bazıları doğrudan doğruya hocanın derslerini not haline getirmek bazıları da hocaların hazırladığı notları mumlu kâğıda daktilo edip teksir etmek gibi imkânlar sağlamıştı.

Bu arada benim yaz tatillerinde Avukat Mazhar Sündüs Bey'in dâva lâyhalarını temize geçirmek, kitaplarını ciltlemek gibi görevlerim de vardı. Yine mahkemelerde onun verdiği görevleri takip etmek gibi faaliyetler de yürütürdüm. Ben tabiat olarak oldukça çekingen ve içe kapanık bir

çocuktum. Hocalarımın, aile çevremın bu teşvik ve özverili tavırları beni içe kapanık halimden kurtararak doğrudan cemiyetle münasebeti olan, aktif faaliyetlerde bulunan bir kişi haline getirmişti. Böylece okul mezuniyetinden sonra hemen bir cemiyet kurup o cemiyet vasıtasıyla Yüksek İslâm Enstitüsü'nün açılması konusunda etkin faaliyetler yürütmüş ve aynı zamanda açılması kararlaştırılmış olan bu yeni enstitüde bazı işlere destek olmuştuk. Orada bazı yazı ve dilekçeler, hocaların biyografilerini ve özgeçmişlerini hazırlamak gibi görevleri yürüttük. Yukarıda bahsettiğim birçok eğitsel kollarında aktif bir şekilde bulunmak beni hem sosyal hem de ilmî faaliyetlere alıştırmıştı.

Belirtmem gerekir ki ben, hiç çocukluk yaşamadım. Aslında hemen hemen bizim nesil hep öyledir, hiç çocukluk yaşamamıştır. Sokağa çıkıp oynamadım, hep çalıştım. Hatta bu yüzden denize girmeyi de bilmem. Sokakta oynayan çocuklara hiç karışmışlığım yoktur, onlarla vakit geçiremedim. Denize gitmek, tatil yapmak... Bunlar hayatımda hep eksiktir, hiç olmamıştır. Bu söylediklerim, hayatımın biraz olumsuz yanlarıdır maalesef.

KADER: Hocam, sizin Pertevniyal Lisesi'nden de mezuniyetiniz var. Aynı zamanlarda İmam Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti'nin kuruluşunda da bulunuyorsunuz. Bu konulardan da biraz bahsedebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: İmam Hatip Okulu'nu 1958-1959 aralığında bitirdik. Bitirdiğimiz zaman lise imtihanlarını da verdik. Çünkü Öğretmen Okulları lise dengi sayılırken İmam Hatip okulları lise dengi sayılmıyordu. Üniversiteye gidebilmek için lise mezunu olmak gerekiyordu. Bu sebeple ben lise imtihanlarını Pertevniyal Lisesi'nde verdim.

Mezuniyetimizden hemen sonra da İmam Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti'ni kurduk. O zamanki adı bu şekildeydi. Yukarıda öğrenciler adına konuşma yaptığımı ifade etmiştim, mezuniyet sonrasında da yine bu cemiyet için benim başkan olmamı uygun gördüler. İlim Yayma Cemiyeti, bizim Vefa'da boşalttığımız ve altıncı sınıfa kadar okuduğumuz ahşap binadaki iki odayı, kurduğumuz İmam Hatip Okulu Mezunlar Cemiyeti'ne tahsis etti. Odanın biri başkanlık, diğeri de yönetim kurulu odasıydı. Böylece faaliyetlerimizi burada gerçekleştirdik.

KADER: İmam Hatip Okullarının tam lise dengi kabul edilmemesi sebebiyle sizin farklı yollarla çift dal mezuniyetinizin olduğunu biliyoruz. Size göre bu durumun bir dezavantajı oldu mu hocam?

M. Sâim YEPREM: Aslında İmam Hatip Okullarının tam lise dengi kabul edilmemesi bizim için bir avantaj sağladı. İlk mezunları olarak bizler lisenin bütün derslerinden imtihana girmek suretiyle bir yıl içinde bir de lise diploması sahibi olduk. Mesela bendeniz, Pertevniyal Lisesi'nde dışardan sınavlara girerek ve bütün dersleri vermek suretiyle diploma aldım. Birçok arkadaşım bu şekilde yaptı. Ama bu arada Mezunlar Cemiyeti'nin de aktif birer üyesi olarak Millî Eğitim Bakanlığı Tâlim Terbiye Dairesi nezdinde teşebbüslerde bulunduk.

Öğretmen Okulu mezunları ile İmam Hatip Okulu mezunlarının arasında resmî müfredât itibarıyla hiçbir fark yoktu. İmam Hatip Okulları Öğretmen Okullarından fazla olarak okudukları meslek derslerine mukabil bir yıl fazla öğrenim görüyorlardı. Öğretmen Okulları orta kısmı ile altı yıl, İmam Hatip Okulları ise yedi yıl öğrenim görüyorlardı. Ancak Öğretmen Okulu mezunları lise

diploması almak istedikleri zaman belirli fark derslerinden imtihana giriyorlardı. Ama aynı müfredâtı görmüş olan İmam Hatip Okulu mezunları lise mezunu olmak için bütün derslerden imtihana tabi tutuluyorlardı. Biz bunları karşılaştırmalı listeler halinde çıkararak Tâlim Terbiye Dairesi'ne müracaat ettik. Ancak Tâlim Terbiye Dairesi'nin buna karar vermesini beklemeden biz okul dışından lise bitirme imtihanlarına başvurup bütün derslerden imtihanlara girmeye başladık. Bizim Cemiyet Faaliyetleri netice verip olumlu sonuçlar aldığımız zaman biz zaten lise diplomalarımızı da almıştık. Bizden sonraki dönemlerde arkadaşlarımız fark derslerinden; bir kademe sonraki öğrenciler son sınıf derslerinden; onların da bir kademe sonrası ise sadece son sınıfın fark derslerinden imtihana girdiler. Bu avantajların hepsi bizim cemiyet faaliyetlerimizin sonucunda elde edilmiştir. Cemiyetteki faaliyetleri kendimiz yaptık ama bunlardan bizden sonraki nesiller yararlandı. Anlıyorsunuz değil mi? Mesele sadece kendimiz adına değildi, biz bir ümmet adına bu çalışmaları yapıyorduk.

şimdi, bizler elimizdeki İmam Hatip Okulu'ndan aldığımız mezun diploması ile Yüksek İslâm Enstitüsü'ne girdik. Bir yıl sonra okul dışı bitirme sınavlarıyla aldığımız lise diplomasıyla da üniversitenin istediğimiz bir fakültesine gitme imkânına kavuştuk. Çift diplomadan dolayı kayıтта bir çakışma söz konusu olmadığı için ayrı diplomayla iki fakülteye devam etme gibi bir durum söz konusuydu. Böylece edebiyat ve felsefe bölümleri bizim zihnimizde ideal alanlar olarak yer etmişti.

Hiç unutmuyorum, İmam Hatip Okulu'nu bitirdiğimiz yıl Yüksek İslâm Enstitüsü'nün açılışına hazırlanırken enstitüye öğrenci olabilmek için sağlık raporu istiyorlardı. Bu sebeple Vakıf Gureba Hastanesi'nde heyet muayenelerine giriyorduk. Bendeniz Gureba Hastanesi'nde muayene olurken dâhiliye muayenesinde tansiyonum yüksek çıkıyordu. Nabız yüz yirmi, tansiyon on sekiz... Bir doçent doktor "Git, dinlen de gel." dedi. Benim de acaba çürüğe mi çıkarılacağım diye canım sıkıldı. Koridorda rahmetli Nurettin Topçu Hocamızla karşılaştım. Hocamız beni çok severdi. "Hayrola Sâim, ne yapıyorsun?" dedi. "Hocam, sağlık kurulu muayenelerine giriyorum ama dâhiliyede benim tansiyonum yüksek çıkıyor. Doktor da sürekli git dinlen gel diyor." dedim. Doktorun kim olduğunu sorduğu vakit ismini söyledim, "O benim talebemdir. Ben onunla konuşurum. N'için lazım?" dedi. Kaydolacağım okuldan istiyorlar deyince ne okulu olduğunu sordu. Yüksek İslâm Enstitüsü dediğim zaman hoca yüzüme ters ters baktı, birden kızdı ve sinirle bana: "İmam mektebini bitirdin, şimdi müezzin mektebine gideceksin öyle mi!?" dedi. Çünkü o bizim felsefe okumamızı, felsefeci olmamızı arzu ediyordu.

Pertevniyal Lisesi'nin imtihanları bittikten sonra diplomamı almaya gittiğim zaman okulda edebiyat Hocamız Tahir Alangu ile karşılaştım. O da "Hayrola Sâim?" dedi. "Hocam okulu bitirdim, diplomayı almaya geldim." deyince, "Ne yapacaksın?" dedi. Ben de hocamın vereceği cevabı bilmeme rağmen "Ne yapmamı önerirsiniz hocam?" diye sordum. "Hukuk Fakültesi'ne git." dedi. "Hocam, siz bize hep edebiyat hocası ol, edebiyatçı ol diyordunuz. Bize edebiyat zevkini siz aşılıdınız." deyince bana: "şimdi Hukuk, her kapıyı açan maymuncuk haline geldi." dedi ve o zaman espri yaptığımı anlamıştım. Hoca bunu gerçekten Hukuk Fakültesi'ne gitmemizi istediğinden değil hukuk merakının yaygınlığını hicvetmek için söylemişti.

KADER: Hocalarınız tarafından farklı alanlara yönlendirildiğinizi görüyoruz. Bunun yanı sıra sizin de felsefe, tıp ve mekanik gibi bölümlere özel ilginiz bulunuyor. Bu multidisipliner yönünüzle beraber bizlere o dönemdeki eğitim sürecinizden bahsedebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: Elbette. Lise diplomamı aldıktan sonra ben, iki arkadaşım ile birlikte üniversite imtihanlarına girdim. O zamanlar ilk olarak her fakülte için ayrı bir imtihana girilmesi gerekiyordu. Yani bu anlattığım yıl yaklaşık olarak 1959 zamanlarıdır. Her bir fakülte için ayrı ayrı imtihana giriliyor, iki fakültenin imtihanı aynı güne denk gelirse bu ikisinden yalnızca birini tercih etmek zorunda kalıyordunuz. Ben Edebiyat Fakültesi Felsefe, İstanbul Hukuk ve Tıp Fakültesi olmak üzere üç alanın yazılı imtihanına girebilmişim.

Çok iyi dostum ve sıra arkadaşım olan Ahmet Kuloğlu ile Felsefe Bölümü'nün kazananlar listesinde yer aldık. Ben, listesinin de başlarında yani sanıyorum ki onlu, yirmili sıralarında yer almıştım. Fakültede biri Latince diğeri İngilizce olmak üzere vereceğimiz iki ders vardı. Size söylemem de bir mahzur yok, maalesef ki İmam Hatip Okulu'nda hiç İngilizce dersi yoktu. Ancak biz ilkokulda üçüncü sınıftan itibaren İngilizce dersleri almaya başlamıştık. İlkokulda üç yıl İngilizce okuduk. Ben o İngilizce'ye güvenerek felsefe bölümünün yeterli ölçen heyet imtihanlarına, muafiyet sınavına girdim ve kazandım. Yüksek İslâm Enstitüsü'nde de seçmeli yabancı dili İngilizce seçtim. İlave olarak söylemeliyim ki İstanbul İmam Hatip Okulu'nda yedi yıl boyunca da Fransızca okuyarak mezun olmuştuk.

Sınıfta hemen arka sıramda ise Bekir Topaloğlu hoca oturuyordu. Ben hakkımı hocaya helal ettim. Şöyle ki, canı sıkıldıkça omzuma bir yumruk atardı. Yumruk attıktan sonra da “İyidir, iyidir.” derdi. Biz Bekir hoca ile çocuk yaştan beri birlikteydik. Aslında kendisi bizden on yaş büyüktür, 1932 doğumludur ama mahkemeye yaşını küçültüp doğum yılını 1936 yaptılar ve imam hatibe böylece gelebildi. Ve İstanbul İmam Hatip Okulunda 7 yıl beraber okuyarak aynı sınıftan mezun olduk.

Felsefe bölümünün yanı sıra ben Hukuk Fakültesi'nin listesinde, Tıp Fakültesi'nin de yedek listesinde yer almıştım. İmam Hatip Ortaokulu'nda birinci sınıftan son sınıfa kadar okuldaki revir doktorunun yardımcılığını yaptığım için bu zâtın da telkinleriyle içimde Tıp'a gitme merakı da vardı. Biliyorsunuz daha sonra fıkıh bağlamında modern tıpla da uğraştım. Fakat Tıp Fakültesi'ne gidemedik. Gerçi sonra buna şükrettik zira Tıp Fakültesi'nin sıkı bir devam mecburiyeti vardı. Bu üç fakülte gibi yürümesi mümkün değildi. Ama ne garip tecellidir ki Din İşleri Yüksek Kurulu'na geldiğim zaman tıpla ilgilim doruk noktasına ulaştı. Yani hâlâ Tıp dünyasının içindeyim. Diyanet'te sadece müracaat mercii değil, Tıp Kongreleri'nde bu konularda tebliğ sunacak kadar bilgi ve ilgimiz mevcuttur. Özellikle genetik, kök hücre ve organ nakli alanında pek çok çalışma takip ettik. Hatta Din İşleri Yüksek Kurulu'ndayken de tıbbî konularda çalışmalar yapılmasını özellikle istedik. Mesela Dini Yayınlar Döner Sermayesi Müdürü'nün kızı ya Konya ya da Ankara İlahiyat'ta doktora yapıyordu, aynı zamanda doçentti. Kendisi bu tıbbî konularla alakalı çalışmıştı. İnternette benimle yazışma yapan İsviçre'de veya Almanya'da okuyan bir kelâmcı kızımız vardı, o bitirdi. O da tıbbi konularla ilgiliydi. Din İşleri Yüksek Kurulu'nda da Ülfet Hanım'ı ben bu işlerle ilgilenmesi için özel olarak seçtim ve beraber birçok kongrelere, seminerlere, sempozyumlara katıldık. Benim tebliğ sunduğum bu programlarda o hep benim yanımdaydı. Bu programların hepsinin kaydına

hem görüntülü hem de sesli olarak internet arşivimden ulaşabilirsiniz. Demek ki Cenâb-ı Hakk'ın verdiği merak ve kabiliyet zaman geçse bile bir yerde ortaya çıkıyormuş.

Sonuç olarak Tahir Alangu hocamızın Edebiyat Fakültesi merakı, Nurettin Topçu hocamızın Felsefe'ye, aile çevremizdeki hukukçuların ise Hukuk Fakültesi'ne yönlendirmesi ve tabiatta da elektronik merakı olması bendenize ilim yolunda bir ışık tutmuştur. Malumunuzdur ki bendeki bu elektronik merakımı daha sonra yüzlerce bilgisayar programı yazmak suretiyle gün yüzüne çıkarmış oldum. Marmara Üniversitesi, İSAM gibi daha pek çok kurumun yazılım sistemini biz kurduk. Bunları ancak geceler boyu çalışarak yapabildik.

KADER: Siz bir yıl süreyle Irak'ta da buldunuz hocam, bizlere oradaki çalışmalarınızdan bahsedebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: Felsefe ve Edebiyat bölümlerinden referansla Bağdat üniversitelerinde el yazması divanlar üzerine araştırma yapmak gerekçesiyle Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Bağdat Üniversitesi'ne gönderildik. Bağdat'ta benim iki hocam vardı; biri İrfan Abdülhamid diğeri ise Muhsin Abdülhamid'dir. İrfan Abdülhamid hocam Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe ve Kelâm Bölümü Başkanı'ydı.

Biz Bağdat'ta iken Külliyyetü'ş-şeria yoktu, kapatılmıştı ama bizden önce gidenlerin zamanında vardı, bizden sonra gidenlerin zamanında da yeniden açılmıştı. Böylece Bağdat'ta iken hem Edebiyat Fakültesi'nde araştırmacı-öğrenci olduk hem de hariciye makamlarında araştırmacı sıfatımızı kullandık.

Biz, arkadaşım Prof. Dr. Hasan Güleç ile birlikte Prof. Dr. Muhsin Abdülhamid'in "Hakikatu'l-Bâbiyye ve'l-Bahâiyye (Bâbîlik ve Bahâîlik'in İçyüzü)" isimli eserini tercüme ettik. Daha sonra "Bâbîlik ve Bahâîlik" kitabı Diyanet Vakfı Yayınları'nda basıldı. MİT tarafından satın alınan bu kitap, Bahâîlik propagandası yapan yerlerdeki mahkemelerin Bahâîlik hakkındaki akademik raporuna temel kaynağı olarak kullanıldı.

Bağdad dönüşünde Prof. Dr. İrfan Abdülhamid'in "Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akaidi'l-İslâmiyye" (İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları) kitaplarını tercüme ettim. Bu kitaplar ders kitabı ve kaynak olarak fakültelerde okutuluyor.

KADER: Değerli hocam, kelâm ilmiyle olan ilk irtibatınızın nasıl başladığını merak ediyoruz. Daha da önemlisi niçin fıkıh, tefsîr ve hadis gibi ilimlerden birini değil de ihtisas alanı olarak özellikle kelâm ilmini tercih ettiniz?

M. Sâim YEPREM: Bu ilimlerin birbirleriyle ayrılmaz bir ilgileri vardır. Edebiyat Fakültesi'nde danışanı olduğum hoca Eski Türk Edebiyatı dalındaydı. Eski Türk Edebiyatı deyince yazacağım tezle edebiyat arasında bir irtibat kurdurmak gerekiyor, kelâmın da en bâriz vasıflarından biri sıfâtullah bahsidir. Böylece devreye Mu'tezile, Cebriyye, Ehl-i Sünnet yani mezhepler tarihinin hepsi girecektir. Bir de İmam Hatip Okulları'nda bize kelâm ilmi tam anlamıyla okutulmadı, kelâm adı altında mezhepler tarihi okutuldu. Ben bunu da bildiğim için Edebiyat Fakültesi'nde doktora tezimi kelâmla irtibat kurabileceğimiz bir şekilde ele aldım ve "Başlangıçtan XVI. Yüzyıla kadar

Türk İslâm Edebiyatında Tevhidler, Naatlar ve Münacaatlar” başlığındaki tezimi hazırladım. Benim hayatımda aldığım ilimler daima birbiriyle ilişkili olmuştur.

İhtisas alanı olarak kelâm ilmini seçmemin ise özel bir nedeni var. Bunu ilk defa burada size açıklıyorum. Yüksek İslâm Enstitüsü’nü bitirdikten sonra zorunlu iki yıl öğretmenlik görevi mecburiyeti vardı. Hayrettin Karaman, Bekir Topaloğlu hocayla birlikte iki arkadaşımız müdürün isteğiyle İstanbul İmam Hatip Okulu’na alındı. Benim de hocam olmasına rağmen Müdür Bey’e, kendisine vakıfların birinde görev aldığım söylenince o da benim başka bir yerde çalıştığımı düşünerek bu okulda bana görev tayin etmemiş. Tabii o zamanlar telefonla iletişim de bu kadar kolay olmadığından beni arayıp haberi teyit de ettirememiş. Bu hocam, “fudalâ-ı erbaâ” olarak ifade ettiğim ekipten beni ayıran o yanlış bilgiyle karar vermenin üzüntüsünü her defasında dile getirmiştir. Olumsuz bir durum olarak görünen bu olay aslında benim için büyük bir manevi kazanca dönüştü. Şöyle ki, biz de, daha önce de bahsettiğim gibi, samimi arkadaşım ve kardeşim saydığım Ahmet Kuloğlu ile birlikte Düzce İmam Hatip Okuluna beraberce tayinimizi istedik ve gerçekleşti.

Düzce’de yeterince meslek dersleri öğretmenliği ve Müdür Yardımcılığı görevlerini ifa ettikten sonra önce askerliğimi yaptım ve ardından hemen İstanbul İmam Hatip Okulu’na tayinimi istedim ve gerçekleşti.

Daha sonra Genel Müdür olan Necati Çerçioğlu ve Milli Eğitim Bakanı olan Prof. Dr. Orhan Oğuz Hoca beni direkt olarak Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü’ne tayin etmek istediler. Fakat biz yıllarca tepeden tayin işine karşı çıktığımız ve bu işin yanlışlığını sürekli izah etmeye çalıştığımız için bu teklifi de kabul etmeyip, kibarca reddettim

Bekir Topaloğlu hocanın ilk hocası olan Muhammed Tavit Tanci hoca beni asistan olarak alacaktı. Bekir hoca askere gidince ben terhis olmak üzereydim. Ben askerliğimi bitirip asistan olacağım için Bekir Hoca, Tanci hocanın birtakım evraklarını bana emanet etmişti. Terhis olunca asistanlık sınavı için hazırlıklarımı yaptım ve Ankara’ya imtihana gittim ama o gün Tanci hoca hastalandı. İmtihan jürisinde rahmetli Ali Arslan Aydın ve Ankara İlahiyat’tan Kemal Bey vardı. Tanci hoca hastalanıp gelemeyince onun yerine Millî Eğitim Bakanlığı’nın memuru olduğu için Ali Arslan Aydın’ı komisyon başkanı yapmışlar. Hocalar geldiler, ben de “İslâm inançlarında ilk farklı görüşler, ilk farklı fırkalar” gibi bir risale hazırladım ve onu müdafaa ettim. Yani dikkat edin, ben hep akademiyle meşgulüm. Hocaların ifadesiyle ben risalemi iyi anlattım. Daha sonra iki hoca da önüme iki ağır kitap sürdüler. Biri Bağdâdi’nin Usûli’-d-din’i idi. Kelâm ilminin adı da Usûli’-d-din’dir, biliyorsunuz. Usûlid din’de rastgele bir yer açtı “burayı oku, ne anlatıyor?” dedi, anlattım. Kemal Bey yeterli buldu. Komisyon başkanı Ali Arslan Aydın için “siz buyurun” dediler. Ali Arslan Aydın -hocanın da doktorası kelâm üzerinedir- kıyıda bucakta ne kadar detay varsa onları sormaya başladı. Benim bir yerde kafam attı. Çünkü ben o imtihana İstanbul’daki arkadaşlar ve Abdulkadir hocanın zoruyla gönderildim. Ben de Ali hocaya “bana verilen konuya çalıştım, normal derslerimi de veriyorum, risalemi de hazırlayıp verdim ama şu an da sizin yönelttiğiniz sorulara cevap verebilmem için hazırlanmam lazım.” dedim. Teşekkür edip beni gönderdiler.

Diğer taraftan yüksek dereceli idareci olmanın da bazı mahzurları vardı çünkü geçmiş amirlerinin senin hakkındaki sicil notlarını bazen önüne gönderiyorlardı. Yıllar sonra bu konuyla alakalı sicil notların önüne geldi. Hepsi “mükemmel-iyi” şeklinde not vermişler fakat Ali Arslan hoca “iyi bir asistan olur ama doğrudan hocalığında tereddütlerim var” demiş. Millî Eğitim Bakanlığı da jüri üyelerinde ittifak arıyormuş. Aradan yıllar geçtikten sonra öğrendim ki benim Mu‘tezilî olduğum kanaatine varılmış. Çünkü o risalede Mu‘tezile’yi müdafaa etmişim. Nasıl müdâfaa etmişim? Hala da müdâfaa ediyorum. Risalede “Mu‘tezile İslâm imânının, İslâm itikâdının temelini ve müdafaa kalesini oluşturmuştur. Dışa karşı İslâm inancının temellerini, aklî esaslarını kurmuştur, müdâfi olmuştur. Onun için Mu‘tezilî alimler kendilerini Ehl-i sünnet diye isimlendirirler. “Mu‘tezile” ifadesi muhalifin onlara verdiği bir isimdir. Gerçekten de onlar İslâm inancının temelini kurmuşlardır ancak Abbasiler olarak iktidara geldiklerinde kendi görüşlerini halka dayatma istikametindeki uygulamalarıyla düşüş yaşamışlardır. Mu‘tezile, fayda yerine zarar vermeye başlamıştır.” diyorum. Şimdi risalenin başında “Mu‘tezile, İslâm inancının kalesini teşkil etmiştir, İslâm’a hizmetler vardır.” dediğim için bana Mu‘tezilî demişler ve Mu‘tezilî bir adam olarak Yüksek İslâm Enstitüsü’ne seçilmemi uygun görmemişler. 1969 yılında ben refüze yedim ama 1969 yılında yazdığım risalelerim, makalelerim hep kelâm üzerinedir.

Daha sonra Tayyar Bey’in Din Öğretimi Genel Müdürlüğü zamanında asistanlık imtihanı açtılar, o sınavlara girdim ve 1977’de asistanlık imtihanını kazandım. Zaten asistanlık yoluyla hoca yetiştirme olayını ilk defa biz getirmiştik. Yukarıda da değindiğim mevzuyla ilişkili olarak biz, asistanlık tayininin bu şekilde olmasının daha doğru olduğunu savunuyorduk. Böylece aynı sınıfta okuduğum Bekir Topaloğlu hocanın yanına kelâm asistanı olarak tayin edildim. O zamanlar Yüksek İslâm Enstitüsü, Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlıydı. Hangi hocaya hangi asistanın atanacağını Bakanlık belirliyor, bu olaya da “denetleyici hoca tayini” deniliyordu. Beni atadıkları kadronun tam ismi de “İslâm düşüncesi ve kelâm asistanı” idi. O dönem İslâm düşüncesi ve kelâm aynı kürsüde olduğu için böyle isimlendiriliyordu.

KADER: “İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî” adlı bir tez çalışmanız var. Bu doktora tezinizdeki temel gayeniz neydi? Daha sonra kitap halinde de basılmış olan tezinizde bu konuyu seçmenizin özel bir sebebi var mıdır?

M. Sâim YEPREM: Asistanlığa atandığımız ilk yıl doktora tezimizi üniversiteden bir hoca veriyordu ve tez öğrencisini de iki hocaya bağlıyorlardı. Biri akademik tez hocasıdır ki onda Hüseyin Atay’a bağlandım. Mustafa Sait Yazıcıoğlu ile Hüseyin hocanın talebesiydik. Doktora beraber başladık, konularımız da isimlerimizin baş harfleri gibi benzerdir.

İrade hürriyeti konusu aynı zamanda bizim felsefe ile irtibatımızla da alakalıdır. Doktora tezimin konusu hem Hüseyin Atay’ın zihnini meşgul eden konularla hem de benim yukarıda zikrettiğim üzere Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde çalıştığım tez konumla alakalıydı. Yaptığım çalışmalar ve tezim geçerli sayılıp imtihanda da başarılı olunca doktora imkânım için yabancı dilim ve tezim de kabul almış oldu. Onlar benim Edebiyat Fakültesi’ndeki kayıtlarımı aldılar ve geçerli saydılar. Geçerli sayılınca da aynı yoldan ilerlemeye başladım. Yani felsefe ile iştigalimizin bulunduğu tam bu esnada Yüksek İslâm Enstitüsü’nde de hemen hemen aynı zamanlarda Hüseyin Atay’la tez yazmaya başladık. Hüseyin Atay’a bağlanınca o, çalışma konusu olarak “irade

hürriyeti” konusunu çalışmamı istedi. İrade hürriyeti meselesini çalışacağımıza göre yaptığımız çalışmaların birbiriyle bağlantılı olması gerekir, biz de bu konuları irtibatlandırmaya çalıştık.

KADER: Peki felsefeye olan ilginiz nasıl başladı hocam? Bu süreçte sizin özellikle felsefeye yönelmenizi isteyen hocalarınız oldu mu?

M. Sâim YEPREM: Medineli Arap bir komşumuz vardı. Onunla dedem *Tefsîr-i kebîr* okurlardı. Adam Arap olduğundan Arapçayı rahatça okurdu. Ben Arapçayı iyice sökmeye başladığımda dedem onu bıraktı, Arapça okumalarını benimle yapmaya başladı. Ben kitaptan okuyordum, dedem de kulakla takip ediyordu. Yani o dönem artık iyice okuyamaz, göremez olmuştu. Doktorun tavsiyesine de uymadığı için başka bir tedavi de kalmamıştı. Böylece ben dedemin gözü oldum. Dedemle ders yaparken bir kelimeyi yanlış okumuş veya tam çıkaramamışsam derhal beni durdurur ve “Dikkat et!” diye uyarırdı. Bazen de sözlükten bana göstermek için kütüphanesine gider, hangi cilt hangi bölmede, hangi kelime hangi satırda hemen bulur ve bana gösterirdi. *Fîrûzâbâdi*’nin *Kâmûs-ı Okyânûs* sözlüğüne çok başvururdu.

Ben Fahreddin Râzî’nin *Tefsîr-i kebîr*’inin İmam Hatip Okulu’nda talebeyken okumaya başladım. Biliyorsunuz Râzî hem kelâmcı hem felsefeci bir zattır. Bir yandan dedemle bu eseri okuyor bir yandan da felsefe merakım okulda iyice artıyordu. Önceleri ben, içine çok kapanık bir çocuktum. Bu noktada Sabri Sözer hocanın ve Avukat Mazhar Sündüs Bey’in de etkisiyle utanma ve içine kapanıklık halim değişmeye başlamıştı. Çünkü Sabri Sözer hoca her öğrenci etkinliğinde bana görevler veriyordu. Çekingen halden kurtulunca hem dedemle yaptığımız derslerde dedeme hem de okulda hocalara sorular sormaya başladım. Hatta bir süre sonra felsefeye birlikte meylettiğimiz arkadaş grubum bana “Sokrates” adını taktılar. Çünkü diyalektik soru sorma suretiyle tartışma yaptığımız kişiyi söyletmek istediğim noktaya getirmeye başlamıştım.

Ayrıca İmam Hatip Okulu’ndayken bizleri felsefe okumalarına Nurettin Topçu ve Tahir Alangu hocalarımız teşvik etmişlerdir. Yalnız bu iki hocamız iki zıt kutuptur. Biri sağcı biri tam solcuydu. Tahir Alangu hoca Arapçası, Farsçası, Türkçesi, Almancası mükemmel olan müthiş bir edebiyatçıydı. Birçok ilmî çalışmanın başlangıcını Tahir hocadan öğrendik. Kendileri Nurettin Topçu’dan daha önce o gelmiş ve bize hocalık yapmıştır. Onların davasını ben şöyle özetleyeyim: “Gençliğin fikriyatına etki yapabilmek için ya felsefe ya da edebiyat hocası olacaksınız” diyorlardı. Aradan zaman geçmesiyle de benim felsefeyle meşguliyetim iyice artmış oldu.

Felsefeye gidince de Nihat Keklik hoca; Mahmut Kaya, Hacı Bekir Karlığa, Fahrettin Bey ile tez yapıyordu. Nihat Keklik “Türk Düşüncesi Kürsüsü’nün beş ayağı vardır” diyor. O, bu beş ayağın dördünü dağıtmış; Aristo Mahmut Bey’de, bir diğeri Fahrettin Bey’de, bir diğeri Hacı Bekir Bey’de, bana da Neo-Platonizm’i verdi. Fakültede Felsefe Kürsüsü en üst kattadır, “bu koridordan girerken Neo-Platonizm giriyor” diyecekler o derece kendini vereceksin buna” dedi. İşte böylece giriştik işe.

KADER: Akademik hayatınıza baktığımızda multidisipliner bir ilmî süreç geçirdiğinizi görüyoruz. Bu noktada özellikle fıkıh usulüne olan ilginizin nasıl başladığından bahsedebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: Öncelikle bana usûlü'l-fikh sevgisini aşlayan İmam Hatip hocamız Av. Seniyyüddin Başak'dır. Usul-ü tefsîr hocamız olan bu zat aynı zamanda usûlü'l-fikh hocasıydı. Bu hocamız uzun süre İlim Yayma başkanlığı da yaptı. Aynı zamanda avukattı. Hem Türk Hukuku'nu hem Modern Hukuk'u hem de usûlü'l-fikh'i iyi derecede biliyordu. Hatta bu zat, fıkıh usûlünün ana eserlerinden birinin de sahibiydi.

Bekir hoca, Hayrettin Karaman Bey ve ben eli kalem tutan, ağzı iyi laf yapan hocalar bir araya gelerek ders kitabı yazmaya ahdettik. İmam Hatip Okulları için ders kitapları yazalım ki bizden sonraki öğrenciler bizim çektiğimiz bu sıkıntıları çekmesin istedik. Bekir Topaloğlu ve Hayrettin Karaman hocalar Arapça ders kitabı yazmayı üstlendiler. İstanbul'da kalamayınca fıkıh kitaplarını da ben yazdım.

İlk olarak "Hac ve Kurban Hükümler ve Delilleri", "Oruç İtikâf Hükümler ve Delilleri", "Zekât ve Fitre Hükümler ve Delilleri" şeklinde bir seri yazdım. Farkındaysanız kitaplarda sadece hükümleri değil, delilleri de dikkate alıp bu delillerin neye dayanarak konulduğunu da ele aldım. Çünkü diğer türlü yani delilleriyle ele alınmayan fıkıh, sadece bir ezberden ibaret olmuş olur. Bizler bunları hep talebeyken düşünmeye başlamış ve yazmaya karar vermiştik.

Söz konusu kitapları ben Düzce'de iken başladım, İmam Hatip hocası iken kaleme aldım. Öğretmenliğimin ilk yıllarında öğrencilere daha iyi öğretebilmek için kitaplar yazmaya başladım. Zira kendim öğrenciyken çektiğim zorlukları bildiğim için, tüm bunları dikkate alarak eserler vermeye çalıştım. Öğrenciyken yazdığım ilk eser ise *Mebadiu'l-Arabiyye* tercümesidir. Bu kitabın dördüncü cildini yaz ayında, henüz öğrenci yaşlarındayken tercüme ettim. Hocamız da bu eseri derslerinde ders kitabı olarak okutmaya başladı. Ayrıca benim yazdığım fıkıh kitapları da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bastırıldı. Hatta "Hac ve Kurban" adlı kitabım bir-iki sene Diyanet'in kitabı olarak hac ve umreye gidenlere rehberlik etmesi için dağıtıldı.

KADER: Fıkıh konuları üzerine kitaplarınızın ve yoğun çalışmalarınızın olduğunu biliyoruz. İhtisasınızı ise kelâm ilmi üzerine yaptınız. Bu noktada kelâm ve usûlü'l-fikh arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirirsiniz? Fıkıhla olan bu münasebetinizin kelâmî çalışmalarınıza etkilerinden bahsedebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: İstanbul İmam Hatip Okulu'nda iken usûlü'l-fikh derslerini hep ben okuttum. Kelâm derslerini ise rahmetli olan Abdulkadir (Doç. Dr. Emine Keskiner'in babası) hocamız okutuyormuş fakat usûlü'l-fikh ile kelâmın ilişkisini bildiği için kelâm derslerini benim okutmamı rica etti. Hocanın bir hassasiyeti olduğundan ben bu teklifi kabul etmeyi doğru bulmadım ve İmam Hatip Okulu'nda kelâm dersleri vermedim. Fakat ben usûlü'l-fikhin içinde zaten kelâm anlatıyordum. Zira fıkıh usulünde bir kelâmcılar metodu bir de fıkıhçılar metodu vardır ve bu yönüyle de usûlü'l-fikhin kelâmdan ayrılması mümkün değildir. Fıkıh usulü kelâmsız, kelâm da usûlü'l-fikhîsiz olmaz. Daha sonra Abdulkadir hoca rahmetli olunca, benim de bu sırada Edebiyat Fakültesi'nde tez alma sürecim başlayınca kelâmıla münasebetim daha da arttı.

Yüksek İslâm Enstitüsü'nde de sabah ve öğleden sonra olmak üzere ikili öğretim sistemine geçilince kelâm ders saatleri artmış oldu. Bekir Topaloğlu hoca ile ikimiz kaldık. Ben asistanlığın birinci yılını tamamladığım için Bekir hoca beni derslere götürüyordu. Öğleden sonrasının derslerini de tamamen bana verdiler. Öğrenciler bütün hocalardan istifade etsin diye de dersleri bir sene ben bir sene Bekir hoca olacak şekilde dönüşümlü olarak verdik. Fıkıh-Kelâm bölümündeki derslerde de ben hem kelâm hem de usûlü'l-fıkh okuttum.

KADER: Fıkıh usulü derslerinizde hangi kitabı okutmuştunuz?

M. Sâim YEPREM: Öncelikle Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* kitabının içinde bir bölüm olan *Kavâidü'l-akâid*'i okuttuk.

Bazı kimseler yobazlıktan *Kavâidü'l-akâid* kısmını İhyâ'dan çıkarmışlar. Fakat İhyâ'daki zayıf hadislerin tenkidini yapan zat Irak'ta idi ve ben de Irak'ta iken o şerhli-tahkikli olan nüshayı aldım, Türkiye'ye getirdim. Şevket Eygi onu benden aldı ve Zeynüddîn el-İrâkî'nin yaptığı tahkikleri çıkarmak suretiyle İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'i bastırdı. Gazzâlî'nin zayıf, çürük, mevzu dediği hadisleri halkın görüp zihinlerinin bulanmaması için yani halka hizmet amacıyla bu yapılmış fakat el-İrâkî buna büyük bir emek vermiş, hadisleri tahriç etmiş. Bu emeğin göz ardı edilmiş olmasına çok şaşırдық. Biz de Irak'tan getirdiğim tam nüshayı -içerde kütüphanemdedir- çoğaltıp öğrencilere dağıttık. Bu suretle de fıkıh-kelâm derslerinde Gazzâlî'nin İhyâ'sında yer alan *Kavâidü'l-akâid*'ini okuttuk.

KADER: Hocam, yıllarca Gazzâlî'nin el-Müstasfâ eserini okuttuğunuzu ve Gazzâlî'ye özel bir ilginiz olduğunu biliyoruz. Söz konusu eserin yanında ek olarak hangi kaynakları okuttuğunuzdan ve dersteki metodunuzdan da bahsedebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: *el-Müstasfâ* bir usûlü'l-fıkh kitabıdır ve İmam Gazzâlî'nin en son eseridir. Kitabın bitiş tarihi hicri 504, Gazzâlî'nin vefat tarihi ise hicri 505'tir. Selçuklular Dönemi'nin Melikşâh zamanında Melikşâh'ın baş veziri olan Nizâmü'l-mülk, Gazzâlî'nin arkadaşıdır. Nizâmiye Medreselerini Gazzâlî ile danışarak kurmuşlardır. Nizâmü'l-mülk, medreselerin rektörlüğü görevini de Gazzâlî'ye vermiştir. Gazzâlî'nin tasavvuf, fıkıh, akaid ve kelâm gibi ilimlerle uğraştıktan sonra vardığı son nokta, *el-Müstasfâ*'dır. Yunus Apaydın'ın ifadesiyle Gazzâlî, *el-Müstasfâ* kitabıyla "mücdehid-i mutlak" sıfatını ispat etmiştir.

Gazzâlî'nin bu kitabının ilk yüz yirmi beş sayfasında mantık kısmı vardır ve orada "mantık bilmeyenin ilmine itibar olunmaz" demiştir. Ona göre müfessir, fakih, muhaddis ve müverrih gibi hangi alanda olursa olsun o alimlerin kelâm okuması lazımdır. Neden kelâm okunması lazımdır? Çünkü kişinin ilim öğrenmeye ilk olarak mantıkla başlaması gerekecektir. Daha sonra Gazzâlî, bir kısmı fıkıh bir kısmı kelâm olmak üzere kitabı iki kategoriye bölmüştür. Yani kelâmı, fıkıh usulüyle birlikte ele almış ve kelâm için "değeri en yüksek olan" anlamında değil de "mantikî olarak tepede olan" anlamında *a'le'l-ulûm dereceten* demiştir. Çünkü kelâm, küllî bir ilimdir; diğer ilimler kelâmdan bir metod ve ana fikir alırlar.

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* eserini ben, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeğa* kitabıyla birlikte mütalaa ediyorum. Gazzâlî filozoflara on yedi noktada dalalet nispet etmiş, üç noktada da onları tekfir etmiştir. O daha sonra dalalet nispetiyle tekfirini Faysalü't-tefrika'da ortadan kaldırmıştır.

Faysalü't-tefrika'yı Goethe Üniversitesi'nde misafir hocalık yaptığım zaman Almanya'da da okuttum. Orada düşünce yapısı çok katı olan son sınıf öğrencileri vardı. Benim derslerime bazı papazlar da geliyordu. Okulun, mezun olmak için son sene sunum hazırlayıp sınıfta anlatmak gibi bir şartı vardı. Ben de öğrencilerin son ödev olarak Faysalü't-tefrika'yı okuyup özetlemelerini ve sınıfta arkadaşlarına anlatmalarını istedim. Hiç unutmuyorum, o kaskatı cemaatlerin çocuklarından biri özetle “ben bu kitabı okuduktan sonra tefsîk edilecek, tadrîl edilecek, tekfir edilecek bir Müslüman göremiyorum” dedi. Çünkü Gazzâlî'nin, te'vili araya koyduğu düşüncesi çok müthiş bir düşüncedir. Bir husus te'vil edilebiliyorsa yani tevil araya giriyorsa kişi tekfir edilemez. Bizim eski hocalarımızın özellikle Hanefilerin koyduğu bir prensip vardır: “Bir kişinin doksan dokuz delil küfrüne, bir delil imanına delalet etse o bir delille hükmedilir.” Tereddütsüz tekfir, nakîzına ihtimal olmayacak derecede ilm-i yakîn ile olur. Bir tereddüt varsa, tekfir yoktur. Bu sebeple Gazzâlî *Faysalü't-tefrika*'da filozofların üst noktadaki tekfir kriterini kaldırmıştır.

Söz konusu eserin iki tane tercümesi vardır. Biri Bursalı Süleyman Uludağ'ın yaptığı ve benim de başarılı bulduğum “İslâm'da Müsâmaha” isimli tercüme, diğeri de benim İmam Hatip Ortaokulu'nda öğrencilerimden biri olan Ahmet'in tercümesidir. Yalnız Süleyman Uludağ, tercüme ettiği bu kitap için “Her ne kadar 10 sene bu kitap tekfiri ortadan kaldırdı diyorsanız da dikkatlice okunduğu takdirde tekfiri ortadan kaldırmadığı görülüyor.” diyerek bana göre bir hata yapmıştır. Zira ben İmam Gazzâlî'yi İslâm dünyasının Berkson'u diye tanımlıyorum. Gazzâlî “Eski olayları tarih olarak bugünün bakışıyla değerlendiremezsiniz çünkü aradan geçen zaman size yeni bilgiler ve fikirler ilave etmiştir.” diyerek resmen bugünü görmüştür. O, bugün gelse, kelâmı ihya eder. Ben Gazzâlîciyim, öncelikle bunu bilmelisiniz. Gazzâlî son derece yanlış anlaşılmıştır. Onu doğru anlamak için en son kitabı *el-Müstasfâ* okunmalıdır. *El-Müstasfâ*, Gazzâlî'nin hem sosyal hayatında hem de ilmî hayatında ulaştığı son noktadır. Gazzâlî'nin ulaştığı bu son noktada farklı görüş sahiplerine nasıl yer verdiğine bakacak olursak o “külli müctehidin musîbun” Türkçe ifadesiyle “bütün müctehidler isabet etmişlerdir” diyor. Dikkat edin “hata etmişlerdir” demiyor. Çünkü Gazzâlî'ye göre müctehid, kurallarına göre ictihad ettiği takdirde isabet etmiştir.

Ayrıca “bir müctehidin taşınması gereken sıfatlar” diye de bir şey yoktur çünkü neticede bu fikir de başka bir müctehidin fikridir. Yani bu nitelikleri belirleyen de bir müctehittir. Gazzâlî'ye göre bir konuyu iyi bilen kişi ictihad edebilir hatta etmelidir. Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmediği için müctehid iyi mantık bilen, doğru düşünen ve çelişkilere düşmeyen bir kişidir. Böyle olunca ictihadıyla vardığı sonuç, o istidlâlî götürdüğü yoldur ve mantıkî olduğu için de doğrudur.

Bizim İmam Hatip hocalarının çoğunun bilmediği “vech-i istidlâl” diye bir kavram vardır. Bu kavram tıpkı vech-i şebah kavramı gibidir. Mesela bir benzetmede kapı açılırsa içeriye bizim delikanlılardan biri girse ve “Vay be! Aslan geldi.” desek hemen biri kalkıp oradan “Hocam ayıp etin, aslan dediğin yelesi olur. Bu adamın yelesi yok ki.” dese ya da bir başkası “Aslan hayvandır. Bu ise insandır.” dese ya da başka biri “Aslan dört ayakla yürür. Bu iki ayaklı bir insandır.” dese

yahut bir başkası “Aslanın kuyruğu vardır fakat bunun yoktur.” dese bunların hepsine gülüp geçilir. Ama biri de “Hocam sen buna aslan diyorsun ama bu aslan değil hatta kedi bile değil, fareyi görse kaçar.” dese bu son tenkit yerinde olur. Çünkü vech-i şebeh dediğimiz şey benzetme yönüdür ve son itirazda bu yön mevcuttur. Diğerlerinin itirazlarının benzetme yönü olmadığından cevapları komiktir ve geçerliliği de yoktur. Doğrudan doğruya vech-i şebehe itiraz etselerdi eleştirileri ancak o zaman mantıklı olurdu.

Yukarıda mezkûr olduğu gibi istidlâlde de vech-i istidlâl vardır. Vech-i istidlâl “akıl yürütme yönü” demektir. Şimdi, delili kullandığın şekil seni bir yere götürüyor ve o delillerle “A” sonucuna varıyorsun. Bir diğer insan aynı olayda delilleri başka türlü kullanıyor ve “B” sonucuna varıyor. Aynı olayda aynı deliller -yani aynı ayetler diyelim- kullanılıyor ama sen “A” sonucuna diğeri ise “B” sonucuna varıyor. İşte bizim rahmetli Hamdi Kasaboğlu’nun “Öyle de olur, böyle de olur.” dediği şey de buydu. Neden? -Gazzâlî de bunu söylüyor- Çünkü bunun vech-i istidlâli vardır. O halde neye itiraz edilecektir? İtiraz ne “A” sonucuna ne de “B” sonucuna olacaktır. Önce bu sonuçlara nasıl varıldığına, bu sonuçların nasıl elde edildiğine bakılacaktır. Eğer her iki sonucun da mantıklı bir istidlâli varsa bu, her iki sonucun da elde edilebilir olduğunu gösterir. Sonuçlara varma yolunda deliller kullanılırken usûlüne uygun ve mantıklı kullanılmışsa “A” ve “B” sonuçlarının ikisi de mantıklıdır. Yani bu ikisi birbirine göre cevaz hükmünde olup iki netice de mümkündür. Zaten ictihad, müttefekun aleyhâ üzerinde olmaz; muhtelefün fihâ üzerinde olur. İctihad, muhtelefün fihâ’de de istidlâl yoluyla tespit edilir. Mesela İmam-ı Âzam, abdest ayetinde ayağın yıkanması ibaresini bir önceki kısma atfederek “ayağın yıkanması” sonucuna, diğer imamlar ise ayeti vâv harfiyle bağlayarak “ayağı mesh etmek” sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla ayağın mesh edilmesi de yıkanması da caizdir ve ayağını yıkayamadığından mesh eden bir kimse “Ayağımı yıkamadığın için sen abdestsizsin.” denilemez.

KADER: Kıymetli hocam, kelâmın güncellenmesine nasıl bakıyorsunuz? Günümüzde gerek yüksek lisans gerek doktora seviyesinde çalışma yapan genç arkadaşlara neler tavsiye edersiniz?

M. Sâim YEPREM: Bağdat’taki hocam Prof. Dr. İrfan Abdülhamid’in çok enteresan bir görüşü vardır: “Şimdiye kadar Klasik Mezhepler Tarihleri hep muhaliften nakiller şeklinde yazılmıştır. Halbuki gerçeğe ulaşabilmek için kendi eserlerine müracaat edilmelidir. Biz bunu yaptık.” diyor. Ben de kitabın başına günümüzün Berkson’u dediğim Gazzâlî’nin iki sözünü aldım. Birinde; *Mezheplerin prensiplerine, bozuk taraflarına muttalî olmak için yani onları tenkit edebilmek için onların esaslarına muttalî olmak lazımdır. Aksi halde kör kuyuya rastgele taş atmaya benzer.* diyor. Gazzâlî’ye -günümüzün bazı muhafazakâr adamlarının yaptığı gibi- “şer öğretiyorsun, pislik öğretiyorsun, milletin kafasını bozuyorsun” demişler. Gazzâlî de buna “ü'allimü's-şerra lâ li's-şerri ve lâkin li'üvekkıyehû” Türkçe ifadesiyle “Ben şerri öğretiyorum ama şer için değil şerden korundurmak için öğretiyorum.” şeklinde cevap vermiş.

Bir de Hüseyin Atay hocanın bir sözünü nakledeyim size: “Biz kültürde özellikle de kelâmda Osmanlı’nın bıraktığı noktaya henüz gelemedik.” diyor. Diyeceğimiz şu: Esas kelâmcılar, dönemlerinin felsefesini, mantığını hatta pozitif bilimlerini iyi derecede biliyorlar ve buralardan hareket ediyorlardı.

Bir başka temel prensip daha vardır. Bu prensibi ben, Mâtürîdî'ye nispet edilen kitabımda ya da "İrade Hürriyeti" kitabımda yazmıştım: "Cedelde metod, hasmın prensiplerinden hareket etmekle başlar." Yani "hasmın da bildiği gibi..." diye başlanır tartışmaya. Eğer sen, kendi bildiğini nutuk halinde söylemeye başlarsan muhatabın ya dinlemez kalkar gider ya da seni mat eder yani seni bitirir. Muhatabının kültürünü bilmezsen ona nasıl hitap edeceksin? Yani iki tarafın da müşterek olduğu bir noktayı bulabilmek için önce karşı tarafın fikrinden yola çıkmak gerekir. Bu aynı zamanda Gazzâlî'nin de sözüdür. Bizim kelâmcılarımız bunu bıraktılar ve hala "filan zat" meselelerini çalışıyorlar. Ben bunu zikrettiğimde bana "Sen de Mâtürîdî'nin görüşünü çalıştın." diyorlar ama o zamanlar durum böyleydi, bu alanda çalışmalar yoktu ve bu konuları kaleme almaya ihtiyaç vardı. Türkiye tamamen Eş'arîleşmişti. Bu noktada Hüseyin Atay'ın da Mâtürîdî'yi tanıtmada büyük bir gayreti vardı.

Sizlere bir de Osmanlı zamanından örnek vereyim: Devlet, son dönemlerinde kelâmın yenilenmesi kararını almış ve yeni ilm-i kelâm yazmayı İzmirli İsmail Hakkı Efendi'ye vermişti. Onun verdiği gerekçe bugün için hala geçerlidir. Ben bu işleri yürütürken onun kaleme aldığı "Anglikan Kilisesine Cevap" adlı eseri Diyanet'te bastırmıştım. Filibeli Ahmet Hilmi gibi kişiler yeni zararlı akımlara kendi dönemlerinin bütün argümanlarını kullanmak suretiyle cevaplar yazmaya başlamışlar. Cumhuriyet döneminde din eğitiminin ağır bir devlet baskısı altında yer altına girmesiyle, eskilerin dediği gibi "ma tecûzu bihi's-salâh" yani namaz caiz olarak derecede ilmihal, hadis gibi ilimler okutuluyordu. Özel Doğu-Şark Medreselerindeki eğitimlerde de klasik kelâm ve hadis ilimleri okutularak dinin unutulmaması, bir manada muhafazası sağlanmaya çalışılıyordu. Medresetü'l-mutahassisîn de bu amaca hizmet etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki bu Medresetü'l-mutahassisîn eğitimleri bizim günümüzdeki yüksek lisans ve doktora mektebi karşılığına gelmektedir. Bu medreselerin yeri hala Süleymaniye'den Beyazıt'a giden cadde üzerindedir. Ahmet Hamdi Akseki, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ali Rıza Sağman gibi isimler bu medreseden mezundur. Bu medresenin bir Felsefe-Kelâm bir de Tefsir-Hadis olmak üzere iki bölümü vardı. Felsefe-Kelâm bölümünden mezun olan Elmalılı Hamdi ve Ahmet Hamdi Akseki daha sonra orada hocalık da yapmışlardır. Ben onların not defterleriyle de ilgilendim. Yani biz, ismi geçen hocaların defterlerini Osmanlıcadan Latin harfleriyle Türkçe'ye çevirdik.

KADER: Peki, geçmişten günümüze kelâm ilmi üzerine yapılan çalışmalarda eksik kaldığını düşündüğünüz konular var mı hocam?

M. Sâim YEPREM: Elbette var. Hatta bu konudaki düşüncelerim biraz olumsuzdur. Ben -benim öğrencilerim sizin ise hocalarınız olan İlyas Çelebi'ye, Hülya Alper'e, Mehmet Bulgen'e de sorsanız öyle söyleyeceklerdir-başlangıçtan beri arkeoloji yapmayın diyorum. Yani "filan zatın kelâmî görüşleri" gibi konular artık bırakılmalıdır.

Geçmişteki bizim ecdadımız, ulemâ-yı benâm, kendilerinin hayatta olduğu dönemde itikadî manada ne kadar problem varsa ellerine almışlar, o problemlere çözüm getirmişler, fikir üretmişler, zararlı akımlara cevaplar hazırlamışlar yani kelâmın günün mantık ve felsefesinin gerektirdiği şekilde işlenmesini sağlamışlardır. Bugünkü yeni yetişen kelâmcılara baktığımda ise

ya direkt felsefi konulara girdiklerini ya da “filan zatın kelâmî görüşleri” şeklindeki çalışmışlara yoğunlaştıklarını görüyorum. Yüksek lisans öğrencilerinin kelâm ilminin temelini, fikirlerin hangi ortamda nasıl ortaya çıktığını bilmeleri için bu konular gereklidir fakat çalışmaların ekseriyetle bu minvalde hazırlanması kelâmın gelişmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Bizim zamanımızda biz böyle yapmıştık çünkü yapılmamıştı.

“Hadis öğrenmeye mevzu hadislerden başlamak lazımdır.” meselesi kelâm için de geçerlidir. Mesela devletin başı Bâtınîlerle belada olduğu vakitte Bâtınîye'nin kitapları yakılmaya başlanmıştı. Bu noktada Gazzâlî, öğrenmek maksadıyla Bâtınîlerin içlerine girmiş ve onların kitaplarını yakılmaktan kurtarmıştır. Bu olaydan sonra da bazı yobazlar “sen bunları teşvik ediyorsun, öğretiyorsun” diye onu itham etmişlerdir. Ama bakıldığında onların görüşlerinin öğrenilmesi lazım ki Gazzâlî daha sonra Fedâihu'l-Bâtınîye kitabını yazabilmiş. İnsan görmediği, tanımadığı, ne düşündüklerini bilmediği bir şeyi nasıl tenkit edebilir? Ben öğrencilerime “Şu kitap okunur bu kitap okunmaz değil, her kitap okunur.” şeklinde tavsiye ediyorum. “Şu kitap zararlıdır şu kitap faydalıdır diye bir şey yoktur. Zararlı olanın zararlı olduğunu okumadan nasıl öğreneceksin? Sen eğer kendine güveniyorsan, değerlendirme yapacaksın ve o kitabı öyle okuyacaksın.

KADER: Kelâm ilminde kariyer yapmak isteyen bu işin başındaki arkadaşlara neler tavsiye edersiniz?

M. Sâim YEPREM: Öncelikle Ramazan ayında olduğumuz için bir şey söyleyeyim. Ramazan, iftar, sahur gibi konular hakkında hocalar karşı karşıya oturup kendi kendilerine konuşuyorlar. Ben o konuşmalardan bir cümle halkın ve gençlerin istifade ettiğini sanmıyorum. Bu sebeple kelâmcılar günümüz kelâm konularını, günümüzde kelâmın meşgul olması gereken meselelerin pozitif bilimlerdeki karşılıklarını da öğrenmek ve gençlerin zihnini oluşturan yapının kaynaklarına inmek suretiyle kelâmdaki karşılıklarını bulmak zorundadırlar.

Bu noktada ben İlyas Çelebi, Ali Ataç ve Almanya’da bulunan Zeki Bey’e “Öğrencilerin felsefi zihin yapısını oluşturan lise eğitimindeki ana kaynaklar nelerdir?” şeklinde bir çalışma başlatmıştım. Liselerin ana kaynakları tarih, coğrafya, biyoloji, fizik, edebiyat, felsefe ve sosyolojidir. Bu konuları, zikrettiğim üç hoca arasında dağıttık. Onlar, baştan başlayarak konuları okuyorlar ve okudukları konular bizim inanç sistemimizin neresiyle tolere edilebilir neresiyle karşılanamaz, çatışan noktalar nelerdir, bu çatışan noktaların pozitif bilimlerde alternatifi var mıdır, varsa o alternatifi deneme yolları nelerdir? şeklinde ele alınıyordu. Yani illa maymundan geldik denileceğine eğer başka bir tekâmül anlatılıyorsa, bu defa onları alalım, eğer orada da bir çözüm bulamıyorsak biz görüşümüzü değiştirebilir miyiz buna bakalım diyoruz. Bu şekilde bir çalışma başlatmıştık. Fakat üçü de farklı yerlere dağılınca maalesef bu konu tamamlanamadı. Kelâmcıların bu konuları ele alan çalışmalara da yoğunlaşmasını tavsiye ederim. Kelâmcı, kendi zamanında fikrî ve dinî tartışmaların nerelerde odaklandığını iyi bilmeli, onun kaynaklarına kadar gitmeli, özellikle gençler arasında yayılan görüşlerde gençlerin bu noktaya kadar nasıl geldiğini ve bu noktadaki detayları öğrenmelidir. Kelâm, böyle olmalıdır. Diğer taraftan öyle bilim dalları çıktı ki bir kelâmcının o bilim dallarını mutlaka bilmesi gerekiyor. Bir kısmını ben hallettim bu işin ama benden sonra gelişmeler öyle devam etti ki artık yepyeni şeyler var. Ben genel sistem programları

da dahil 146 tane bilgisayar programı yazdım. Hem arkadaşım hem de doçentlik ve profesörlükte hocam olan Ethem Ruhi Fıçlalı, benim hakkımda rapor yazarken “Şu kadar cilt edecek şu kadar bilgisayar programı yazmıştır, ben birçok ilmî çalışmalarında onun yazdığı programları kullanıyorum.” diyor. Benim program yazdığım zaman programlama dilleri yeni çıkmıştı fakat şimdi o program dilleri için “Bu orta çağdan kalma programlama dilidir.” Diyorlar. Bu sebeple kelâmcıların, yapılan çalışmalardaki gelişmeleri de günü gününe takip etme mecburiyeti vardır.

Kelâm, Kur’an ayetlerinin anlaşılmasında kendi yapısı ile faydalı olan bir ilimdir. Bu sebeple Kur’an’dan kelâm çıkarılmaz. Ben şahsen Kur’an kelâmı deyince bir tebessüm ederim.

KADER: Hocam son olarak sizin duayen bir kelâmcı olmanızın yanında idarecilik yönünüzün de olduğunu biliyoruz. İlahiyat Fakültelerinin kuruluşunda önemli roller îfâ ettiniz. Bu yönünüzden de bahsedebilir misiniz?

M. Sâim YEPREM: Bildiğiniz gibi İlahiyat Fakültesi, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nün 1982 yılında kurulan Marmara Üniversitesi’ne dönüştürülerek bağlandı. Yani YÖK kanununun çıkışından iki sene sonra özellikle 41 Sayılı Kanun Hükmündeki Kararname’ye göre Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı bütün yüksekokullar, kurulmuş olan üniversitelere fakülte olarak bağlandılar. Biz yani İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, Millî Eğitim Bakanlıklarına bağlı bir Yüksek Eğitim Kurumu iken bu Kararname ile Marmara Üniversitesi’ne bağlı İlahiyat Fakültesi olarak dönüştürüldük. Ben de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nün son müdürlüğünü îfâ ediyordum. Benim müdürlüğüm sırasında temmuz ayında kanun, Yüksek İslâm Enstitüsü’nü Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne bağlayınca Marmara Üniversitesi Rektörlüğü, İlahiyat Fakültesi’ne bir dekan atanana kadar mevcut Yüksek İslâm Enstitüsü müdürünün dekan olarak da görevlendirilmesine karar verdi ve bu sebeple ben yeni bir dekan atanana kadar dekanlığı tedvirle görevlendirildim. Bu tedvir kavramı; bir görev yürütülürken başka bir görevi de beraberinde geçici bir süre için yürütme anlamına geliyor. İşte böylece 1982 yılının temmuz ayında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi haline dönüşen İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nün ilk dekanlığını tedvirle görevlendirildim. Bu tedvirle görevlendirilme sırasında Yüksek İslâm Enstitüsü’nün mevcut öğrencileriyle o yıl kaydedilecek yeni öğrenciler İlahiyat Fakültesi öğrencisi sıfatıyla kaydedildi. Ancak Yüksek İslâm Enstitüsü’nün üçüncü ve dördüncü sınıftaki öğrenciler fakülte öğrencisi halinde dönüştürülünce program uyumsuzlukları ortaya çıktı ve ben Yüksek İslâm Enstitüsü müdürü sıfatıyla onlar mezun olana kadar hem diplomalarını imzaladım hem de Yüksek İslâm Enstitüsü programını onlar için devam ettirdim. Yeni kaydedilen öğrenciler, İlahiyat Fakültesi öğrencisi statüsüne bağlı olarak, üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencileri ise Yüksek İslâm Enstitüsü mezunu olarak okudular ve mezun oldular.

Ben de o süre zarfında yani Eylül-Ekim ayında, zaten tanıdığımız ve geçmişi bizimle beraber olan Prof. Dr. Salih Tuğ hocamız dekan olarak atanınca bir yandan Yüksek İslâm Enstitüsü müdürlüğü vasfını devam ettirirken bir yandan da onun dekan yardımcılığını üstlendim. Böyle bir durumda Marmara Üniversitesi’nin rektörü haline gelmiş olan Prof. Dr. Orhan Oğuz hocamızla -ki kendisi biz Yüksek İslâm Enstitüsü iken o da İktisadi Bilimler Akademisi başkanı idi- biz 1970 yılında Millî Eğitim Bakanlığını yaptığı dönemden itibaren hem tanışıyoruz hem de müşterek çalışmalarımız oluyordu. Nitekim Marmara Üniversitesi’ne bağlanırken Yüksek İslâm Enstitüsü müdürü sıfatıyla

geleceğin hazırlığında kurulmuş olan bir komisyonda bir yıldır beraber çalışıyorduk. Bu komisyonun adı “Marmara Üniversitesi’ni Hazırlama Komisyonu”dur. Orhan hoca akademi başkanı sıfatıyla ben de Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürü sıfatıyla Nişantaşı’nda daha sonra Marmara Üniversitesine bağlı bir köşk haline gelen köşkte her hafta muntazam YÖK üyeleriyle birlikte toplantı yapıyorduk. O zamanki adıyla 41 Numaralı Kanun Hükmündeki Kararname’nin hazırlanmasında, detaylandırılmasında, yönetmeliklerin hazırlanmasında kurul üyesi olarak ben de hizmet ediyordum. Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı üç yüksekokul Atatürk Eğitim Enstitüsü, Beşiktaş’ta Güzel Sanatlar Yüksek Okulu ve biz İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü olarak İstanbul Valilik yardımcısının başkanlığında Millî Eğitim Bakanlığınca kurulmuş bir eğitimci komisyonunda da bu hazırlık toplantılarını yapıyorduk. Böylece hem Millî Eğitim Bakanlığının Yükseköğretim Genel Müdürlüğü’nün organizasyonunda hem de YÖK tarafından hazırlanmış olan ve başkanlığını Prof. Dr. Orhan Oğuz hocanın yürüttüğü Marmara Üniversitesi’nin kuruluş komisyonunda -ki bilahare Marmara Üniversitesi’nin Fakültesi olarak bağlanacak olan fakültelerin müdürleri olarak- fiilen görev içindeydik. Tabi fakülte haline dönüştürüldüğümüz ilan edilince akademi başkanlığı rektörlüğe çevrildi ve Orhan Oğuz hoca rektör olarak atandı. Ben ise İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü müdürü iken birden intibaklar sebebiyle önce Prof. Dr. Salih Tuğ atanana kadar İlahiyat Fakültesi Dekanlığını tedvir ettim ve bu tedvir sırasında hem fakültenin ilk dönüşüm hazırlıklarını tamamladık hem de öğretim kadrosunun ve öğrencilerin üniversite sistemine uyarlanması konusunda ciddi manada hazırlıklarda bulunduk. Bilahare Eylül-Ekim aylarında Salih Tuğ hoca dekan olarak atanınca ısrarla benim de yardımcılık vazifesini ifâ etmemi teklif etti. Ben de dekan yardımcısı sıfatıyla, tarihten gelen birikimi üniversitenin bir fakültesi olarak hem dönüşüm hem de o bilgilerin aktarılması konusunda yardımcı olma babında hocanın yardımcılığını kabul ettim.

Ben yaklaşık on iki - on üç sene Salih Tuğ hocanın muavinliğini yaptım. Salih hoca da doçentken Yüksek İslâm Enstitüsü’nün müdürlüğünü yapmıştır. Kendisi hariçten atanmış biri olmayıp müessesenin içinden yetişmiş birisidir. Bu kurum, ortalama on beş sene içinde yeni kurulmuş bir fakülteden çok daha zor bir şekilde omurga haline gelmiş yani zor bir fakülteye dönüştürülme süreci geçirmiştir. Bu fakültede yepyeni ve farklı statüler uygulanması bizleri çok yorsa da ortaya iyi işler çıkacağını biliyorduk. Fakülteye geçince bu geniş öğretim kadrosundan çok fayda ve yardım gördük. Üniversite personelinin de anlayış gördük ve bize çok yardımcı oldular.

Türkiye’de ilk din eğitimi şûrâsını kuran bir Milli Eğitim bakanı sıfatıyla başta rektörümüzün, Marmara Üniversitesi’ne bağlı Yüksek İslâm Enstitüsü’nün bir İlahiyat Fakültesi olmasından kendisinin şeref duyacağını ifade etmesi ve böylece fakültemizin sevilen, tercih edilen bir eğitim fakültesi olarak üniversitelere bağlanmış olması bizlere hem maddî hem manevî avantajlar sağlamıştır. Elbirliğiyle ekipler halinde bu çalışmalarını yürüttük. Ben Yüksek İslâm Enstitüsü’ndeki idarî kadromun da bu kurumun fakülteye dahil olduğu zaman yine aynı heyecan ve vukufiyetle fakülte yönetiminde de faal olduklarını ve bütün desteklerini verdiklerini gördüğüm için Cenab-ı Hakk’a her daim şükrettim. Üniversitenin diğer fakülteleri arasında beğenilen, parmakla gösterilen bir fakülteye dönüşmesinde hep beraber çaba gösterdik. Elbette ki tüm bu çabalar Cenab-ı Hakk’ın ihsan ettiği yardım ve lütuflarla olmuştur.

KADER: Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olarak da görev yaptınız. Oradaki hizmetlerinizden de bahsedebilir misiniz hocam?

M. Sâim YEPREM: Din İşleri Yüksek Kurulu'nda komisyonlar halinde çalışılıyordu. Ben Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Cenab-ı Hakk tarafından tayin edilmiş başkanlığını yaptım. Bunun ne demek olduğunu izah edeyim: Din İşleri Yüksek Kurulu'nda iki tür başkanlık vardır. Biri kurul üyelerinin kendi aralarında üyelerden birini başkan seçmeleri şeklinde ortaya çıkan yöneticiliktir. Onun ismi seçilmiş başkandır. Değeri ise tabii başkandır ki kurul üyelerinin en yaşlı üyesinin kurul toplantılarında seçilmiş başkanın bulunmadığı zamanlarda tabii başkan olarak görev yapmasıdır. Benim buna verdiğim isim Cenabı Hakk'ın tayin ettiği başkanlıktır. Çünkü burada yaş önemlidir, en yaşlı hoca tabii başkan olarak öne çıkar. Benim de böyle bir başkanlık sürecim oldu.

Bu kurulda bir de araştırma-geliştirme-dokümantasyon süreci vardır. Bu kurum Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kendi içinde bir merkezdir. Bu merkezde özel görevli olan kurul üyeleri ve kurul uzmanları vardır. Ben de yine buranın bir dönem başkanlığını yürüttüm. Hem görevlendirilmiş seçilmiş başkanlığı hem de Din İşleri Yüksek Kurulu'na bağlı olarak Türkiye Diyanet Vakfı'nın adeta Din İşleri Yüksek Kurulu anlamındaki bir kurulu olan İLK SAY (İlim, Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu) başkanlığı yaptım. Bu kurul Türkiye Diyanet Vakfı'nın en yüksek karar organıydı. 28 Şubat sürecinde darbe yapanlar neşriyat yapmak üzere Diyanet Vakfı Yayınları'nın görevini yürütmek üzere kurulmuş olan bu yayın kurulunu kapattılar. Her bir üyeyi de dağıttılar. Din İşleri Yüksek Kurulu'na üye olarak katıldığım "Vakfın ve kurumların bütün görevleri Din İşleri Yüksek Kuruluna havale edildi." dediler. Din İşleri Yüksek Kurulu da bu süreçten sonra çok yoğun bir mesaiye girdi. Aşırı bir yoğunluk olduğu için tabii ki bundan da çok memnun değillerdi. Bendeniz Din İşleri Yüksek Kurulu'nda göreve başlayınca bana "Biz Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulunu canlandıralım, seni de bu kurulun başına geçirelim. Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi sıfatını ve görevini de kullanmak suretiyle Türkiye Diyanet Vakfı'nın İlim, Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu'nun başkanı olarak bu teşkilatı yeniden kurup sen yönet" dediler. İlâveten, bendeniz Din İşleri Yüksek Kurulu'nda hem üyelik hem ARGED Başkanlığını üstlendim. Böylece eskiden olduğundan daha fazla iş yüklenmek suretiyle Din İşleri Yüksek Kurulu'ndaki görevime başladım.

KADER: Sayın Sâim hocam, öncelikle bu projenin ilk sayısında yer alma teklifimizi kabul ettiğiniz, bizlere vakit ayırdığınız ve özenle verdiğiniz cevaplarınız için çok teşekkür ederiz. Sizler gibi hocalarımızı böyle yakinen tanımak, bahsi geçen bu süreçleri sizin fem-i muhsininizden bizzat dinlemek bizler için çok kıymetliydi. Anlattıklarınızın çok daha fazlasını zamanında sizlerin yaşadığını tahmin etmenin yanında bizlerin de bu camiaya bir vefâ borcumuzun olduğunun farkında olduğumuzu bilmenizi isteriz. Hem Diyanet İşleri Başkanlığı'nda hem İlahiyat Fakültelerinin kuruluşunda hem de kelâm ilmi özelinde yapmış olduğunuz hizmet ve katkıları hiçbir zaman göz ardı edilemez. Sizlere müteşekkirimiz, Allah sizlerden razı olsun. Bu röportaj vesilesiyle bizleri evinizde ağırladığınız için de tekrar çok teşekkür ederiz, sıhhat ve âfiyetinizin dâim olmasını Allah'tan niyâz ederiz.



DÜZELTME: MÜTEKADDİMİN KELÂM DÖNEMİ Şİİ KAYNAKLARDA BEDÂ-LEVH-İ MAHFÛZ İLİŞKİSİ*

Fehmi SOĞUKOĞLU
Dr., Gaziantep Ü.

<http://fehmisogukoglu@gantep.edu.tr>
orcid.org/0000-0001-8994-630X

Öz

Şia içerisinde ortaya çıkan bedâ inancıyla ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bunlardan birisi de bedânın levh-i mahfûzdaki bir değişimin ifadesi olmasıdır. Allah'ın ilminin mahlûkata aksettiği alan şeklinde tasavvur edilen levh-i mahfûzun değişme durumu bedâ olarak nitelendirilebilmektedir. Levh-i mahfûz'dan bilgi alan peygamber veya imamın bildirdiği bir haberin aksi çıkması durumunda; peygamber veya imam yanlış bir aktarım yapmış olmayıp, levh-i mahfûz'da bir değişim olmaktadır. Bu düşünce müteahhirin bazı şîiler tarafından açıkta dile getirilir. Bu bakış açısı şîi düşüncenin iç dinamiklerine aykırı olmasa da bu fikrin mütekaddimîn şîi kaynaklardaki varlığı tartışmalıdır. Bu makalede mütekaddimîn kelâm döneminde Şia kaynaklarında bedâ-levh-i mahfûz ilişkisinin kurulup-kurulmadığı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bedâ, Levh-i mahfûz, Şia.

THE RELATION BETWEEN BEDA - LEVH-I MAHFUZ IN EARLY SHIITE SOURCES

Abstract

According to Shia the belief of bedâ is true but there are different ideas about it. One of them is that there is a change in Lawh al-mahfûz. Bedâ can be described as the change in Lawh al-mahfûz which is conceived as the area where Allah's knowledge reflects on the creatures. If the information provided by prophet or imam, who received those from the Levh al-mahfûz, is wrong; it means that there is a change in the Levh al-mahfûz, so the prophet or imam didn't misinform others intentionally. This thought is clearly manifested by some of the late Shia. Although this point of view does not contradict the internal dynamics of Shia thoughts, its existence in the early Shia sources is controversial. In this article, it will be examined that if the early Shia sources established a relation between bedâ and Levh al-mahfûz or not, during the period of kalam.

Key words: Bedâ, Lawh al-Mahfûz, Shia.

Atf: Fehmi Soğukoğlu, "Mütekaddimîn Kelâm Dönemi Şîi Kaynaklarda Bedâ-Levh-İ Mahfûz İlişkisi", *KADER*, 20/1 (2022), 574-585.

* Bu makale Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ramazan Biçer danışmanlığında hazırlanmış olan "Sûfî ve Şîilerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. yüzyıla kadar)" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Bedâ

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet düşüncesinde yeri olmayan bedâ, şîî literatüründe kullanılan bir terimdir. Kelime kökeni olarak "ortaya çıktı" anlamına gelen Arapça bedâ "بدأ" fiilinden türer.¹ Kur'ân-ı Kerîm'de altı âyette sözlük anlamıyla zikredilir.² Ragıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu kelimeyi "bir şeyin açıkça görünmesi" olarak aktarmakta ve bedevî kelimesinin de bu kökten geldiğini vurgulamaktadır.³

Bedâ, terim anlamıyla ilk olarak Muhtar es-Sakafî (ö. 67/687)'nin Emevîlerle mücadelesinde ortaya çıkmıştır.⁴ Taberî (ö. 310/923)'nin aktardığına göre; Muhtar'ın ordusunda yer alan Abdullah b. Avf, Abdullah b. Şerîk'i ilâhî takdir çerçevesinde galibiyetle müjdelemiştir. Ancak savaş kaybedilmiştir. Bu durumda Abdullah b. Avf "Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i mahfûz) O'nun yanındadır."⁵ âyetini okumuştur.⁶ Nevbahtî (ö. 300/912) konuyla ilgili benzer bir hadiseyi şöyle aktarır: Ebu'l-Hattâb Abbâsîlerin Kûfe'deki vâlilerinden İsâ b. Mûsâ'yla savaşa girince mensuplarını zaferle müjdelemiştir. Savaş kaybedilince de "Ben ne yapayım bedâ oldu" demiştir.⁷ Aynı durum Muhtar es-Sakafîye de atfedilir.⁸ Bu üç şahsiyet Emevîlere muhalif ve şîî karakterli olsa da, bu kimseler İmâmîyye tarafından önemsenmemiştir. Bu yüzden birçok araştırmacı bedâ inancının Şîa açısından önemini Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765)'la ilişkilendirmiştir. Onlara göre İmam Ca'fer oğlu İsmâil (ö. 138/755-56)'in kendisinden sonra imam olacağını söylemiş, ancak İsmâil ondan önce vefat edince, o bu durumu bedâ inancıyla açıklamıştır.⁹

Şîa mezhebinde bedâ inancı yukarıdaki aktarımlara ilave olarak birçok rivayet ekseninde de oluşur. Ancak buna yüklenen anlam tarihsel seyir içerisinde değişim göstermektedir. Bedâ inancını yukarıdaki rivayetlerde geçtiği şekliyle kabul eden Hişam b. Hakem (ö. 179/795)'e göre Allah Teâlâ'nın bilgisinde değişim olması mümkündür. Bedâ da tam olarak bunu ifade etmektedir ki bazı rivayetlerde geçen hususlar bunu doğrular niteliktedir. Aslında bedâyı önemli bir inanç yapan da Hişam'ın bu düşüncesidir. Onu bu görüşe iten temel etken ise, imâmet doktrindir. Buna göre mâsum imamın vereceği haberler kesin olarak ilâhî menşelidir. Onun verdiği bir haberin aksi çıkması durumu ise imamdandır kaynaklanmaz. Nitekim o

¹ Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, I, (Beyrut: Dâru Sâdir, ty), s. 234.

² ez-Zümer 39/47,48; el-Câsiye 45/33; el-En'am 6/29; Yûsuf 12/35; el-A'râf 7/22.

³ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed el-Keylânî, (yy, ty), s. 40.

⁴ Hasan Abdülsâtir, *Nazariyyetü'l-bedâ*, (yy: Müessesetü'l-urveti'l-vuskâ, ty), s. 55.

⁵ er-Ra'd 13/39.

⁶ Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995), III, s. 489.

⁷ Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992), s. 80; Hasan Abdülsâtir, *Nazariyyetü'l-bedâ*, s. 56.

⁸ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabîr fi'd-dîn* (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1983), s. 30; Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Tah. Emir Ali Mehnâ, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), I, s. 171-172.

⁹ Avni İlhan, "Bedâ" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, s. 290.

sadece kendisine bildirileni aktarıcı durumdadır. Hişam b. Hakem tarafından ileri sürülen bu düşüncenin imamlar tarafından savunulduğuna dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bilakis şîî kaynaklarda imamlara isnad edilen görüşlerde Hişam'ın bu düşüncesinin bizzat imamlar tarafından şiddetle tenkit edildiği görülür. Konuyla ilgili olarak Sadûk (ö. 381/991), Ca'fer-i Sâdık'tan şöyle bir rivayet aktarır: "Her kim Allah'ın dün bilmediği bir şeyi bugün bedâ olarak bildi derse ben ondan beriyim."¹⁰

Şîî kelâmcıların bedâyâ önem verdiği görülmektedir. Bunun sebebinin şîî vasatta bedâ düşüncesinin yaygınlığı olmalıdır. Onlarda bedânın olmadığını ispat etmeye yönelik bir tutum görülmez. Ancak yanlış bedâ anlayışına karşı Allah Teâlâ'nın ilminin her şeyi kapsadığı ve bedânın onun ilminde bir değişikliğe neden olmadığı noktasında önemli çaba gösterirler.

Şîa kelâmında bedâ anlayışının olgunlaşmasında Kuleynî (ö. 329/941)'nin rivayetlerinin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. O, bu konuyla ilgili Kâfî'de bir bâb açmıştır. Kendisinden sonra gelen kelâmcılar da onun aktardığı bilgiler çerçevesinde konuyu açıklamışlardır.

Kuleynî'nin bedâyâ ile ilgili aktarmış olduğu rivayetlerde temel hususlar şunlardır:

1. Bedâ kesin olarak imamlar tarafından kabul edilmiştir. Kuleynî el-Kâfî'de bu konuda bâb açarak konuyu derinlemesine inceler.¹¹
2. Bedâ Allah Teâlâ'yı methetmekte ve bu konuda "Allah Teâlâ bedâyâyla övüldüğü kadar hiçbir şeyle övülmedi" rivayetine yer vermektedir.¹²
3. Bedâ bütün peygamberler tarafından kabul edilmiştir. Konuyla ilgili olarak Ca'fer-i Sâdık'tan şu rivâyet nakledilir: Hiçbir peygamber Allah Teâlâ hakkında şu beş hususu ikrar etmeden nebî olmadı: Bedâ, Meşîet, Sucûd, Ubûdiyyet ve Tâat.¹³
4. Bedâ Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik anlamına gelmez. Bu konuda şöyle bir rivayet zikredilir: "Mansûr b. Hâzım dedi ki: Ebû Abdullah'a, bugün Allah Teâlâ'nın dün ilminde olmayan bir şey vuku bulur mu? O, buna cevaben dedi ki: Bunu söyleyene Allah lanet etsin. Dedim ki: Peki geçmişte olan ve bundan sonra olacak bütün hadiseler Allah Teâlâ'nın ilminde midir? Dedi ki: Elbette henüz mahlûkatı yaratmadan önce öyleydi." Ayrıca "Allah Teâlâ'nın yaptığı bedâ bilgisizlikten kaynaklanmaz." rivayetine yer verir.¹⁴

Kuleynî'den sonra gelen İmâmiyye mensuplarının bedâ hakkındaki düşünceleri onun aktardığı esaslar çerçevesinde gelişmiştir. Bu bağlamda şîî kelâmcılar bedâyâ

¹⁰ Şeyh Sadûk, *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, (Kum: Dârü'l-Müctebâ, 2008), s. 48.

¹¹ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, (Beyrut: Dârü't-teâruf, 1990), I, s. 194.

¹² Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, s. 197.

¹³ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, s. 199.

¹⁴ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, s. 198-199.

Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik olmadığı noktasını vurgulayarak yorumlamışlardır. Sadûk, Ca'fer-i Sâdık'a oğlu İsmâil konusunda isnad edilen bedâ sözünü Allah'ın daha önce bilmediği bir hususu bilmesi olarak yorumlanmasına şiddetle karşı çıkarak, böyle söyleyen kimseleri tekfir eder.¹⁵ O, bedânın anlamını açıklama noktasında, Yahudilerin Allah Teâlâ'nın âlemi yarattıktan sonra dinlenmeye çekildiğine inandıklarını, Müslümanların ise "Allah Teâlâ'nın her an bir iş içinde" olduğuna iman ettiklerini bildirir. Bu bağlamda Sadûk Allah Teâlâ'nın öldürmesi, diriltmesi, yaratması, rızık vermesi gibi fiili sıfatlarını bedâ olarak görmektedir.¹⁶

Usûlî geleneğin öncüsü Müfîd (ö. 413/1022) ise bedâyı "Vukûu beklenmeyen hususlardaki Allah'ın fiili" olarak tarif etmektedir.¹⁷ O, bedânın Allah Teâlâ'ya nisbetinin semâî olduğunu kabul eder. Bu bağlamda konu hakkındaki rivayetlerden yola çıkarak bu inancı Allah Teâlâ için ispat ettiğini belirtir. Ona göre ilgili rivayetler olmasa dahi bedâ, Allah Teâlâ'ya akıl cihetiyle de nispet edilebilirdi.¹⁸

Şeyh Müfîd kendisinin bedâ anlayışının bütün Müslümanlarca kabul edildiğini söyler.¹⁹ O, şîi olmayan kimselerin bedâyı sadece ismen reddettiklerini, mana itibarıyla kabul ettiklerini savunur. Onun bu söylemi yapmış olduğu tanım çerçevesinde doğru kabul edilebilir. Nitekim bütün Müslümanlar Allah Teâlâ'nın vukuu beklenmeyen bir olayı yaratabileceği hususunda hemfikirdir.

Şerif Mürtezâ (ö. 436/1044) ise bedâyı âhâd haberlerle geliyor olması sebebiyle reddeder. Ona göre bedâ, ancak nesih anlamında kullanılırsa doğru kabul edilir.²⁰

Bedâ inancı ilk ortaya çıkışında Allah Teâlâ'nın ilminde olan bir değişimi andırırsa da, zamanla şîi kelâmcılar tarafından Allah Teâlâ'nın fiilleriyle alakalı bir zemine çekilir. Bu bağlamda bedâyı nesihle de ilişkilendirdikleri görülür.

Nesih konusunun Allah Teâlâ'nın ilmiyle ilgili bir değişikliğe sebep olacağı düşüncesine kelâmcılar arasında rastlanmaz. Ancak, Yahudilerin kendi kitaplarının hükmünün nesh olması durumunun Allah'ın bilgisinde değişikliğe neden olacağını öne sürerek neshe karşı çıktıkları görülmektedir. Onların bu düşüncesi yerinde değildir. Nitekim Tevrat'ta dahi Allah Teâlâ'nın daha önceden emrettiği hususlarda zaman ve şartlara göre değişiklik yaptığı bildirilir. Hz. Âdem'in kız ve erkek

¹⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*, Tah. Hüseyin el-A'lemî, (Beyrut: Muessesetü'l-a'lemî, 1991), s. 75.

¹⁶ Sadûk, *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, (Kum: Dârü'l-Müctebâ, 2008), s. 47.

¹⁷ Şeyh Müfîd, *Tashîhü İ'tikâdi'l-İmamiyye*, (Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfîd, h.1413), s. 67.

¹⁸ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, (Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfîd, h.1413), s. 80.

¹⁹ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 80.

²⁰ Şerif Mürtezâ, *Resâilü'l-Murtezâ*, (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-kerîm, 2000), I, s. 117.

çocukları birbirleriyle evlenmelerine izin verilmişken, Tevrat'ta bunun yasaklanması bu durumun örneklerindedir.²¹

Nesihle bedâ konusu birbirlerine yakın bir anlamı ifade eder. Bu bağlamda Şeyh Sadûk bedâ hakkında konuşurken nesihle aynı anlama gelen açıklamalarda bulunur. O, bu konuda şunları kaydeder: “Beda: Bir şeyi emretmesi sonra nehyetmesidir. Ya da nehyedip sonra emretmesidir.” O, bu duruma şeriatlerin neshi ve kiblenin değişmesini örnek gösterir.²² Şeyh Müfid de Sadûk'un yolundan giderek nesihle bedâyı aynı fikri yapı içerisinde değerlendirmektedir ve bütün müslümanların nesih hakkında söyledikleri şeylerin bedâ için de geçerli olduğunu savunmaktadır.²³

Şîa'nın bedâ konusunda ortaya koyduğu deliller aynı zamanda neshin meşrûiyetine ait delillerdir. Bu bağlamda “Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır.”²⁴ âyeti gerek bedânın gerekse neshin delili olarak zikredilmektedir.

Şîi kelâmcılardan Sadûk, Müfid ve özellikle de Mürtezâ bedâyı nesih anlamında kabul eder. Şîa'nın bu büyük kelâmcıları ve onlardan önce olan Kuleynî ve imamlardan gelen rivayetler tümüyle Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik anlamındaki bedâyı kabul etmemesine rağmen mezhep içerisinde bu durumun itikadî bir boyutta tartışılıyor olmasında Hişam b. Hakem ve o dönemde yaşayan şîi toplumun inançlarının önemli bir yeri vardır. Nitekim Ehl-i sünnet ve şîi vasattaki bedâ algısı Allah Teâlâ'nın ilminin değişikliğe uğradığı noktasındadır. Eş'arî (ö. 324/935-36), Makâlât'ında bu konuya değinerek o dönemdeki şîi toplumun bedâ konusunda üç görüş içerisinde olduğu bilgisini aktarır. Buna göre birinci görüşte olanlar Allah Teâlâ'nın ilminde olan bir husus henüz insanlara bildirilmemişse, Allah Teâlâ bunu değiştirebilir anlamında bedâ olabilir. İkinci görüşe göre insanlar bilse de bilmese de Allah Teâlâ'nın hükmünde değişiklik anlamında bedâ olabilir. Üçüncü görüşe göre ise Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamında bir bedâ olamaz.²⁵ Bu son görüşü Mürtezâ açıkça dile getirir. Ancak dönemle ilgili bilgilerden diğer görüşlerin daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî, bizzat Hasan b. Muhammed b. Cumhur adındaki şîi âlimle konuyu görüştüğünü ve onun birinci görüşte olduğunu nakletmiştir.²⁶

Tarihsel süreçte Şîa'ya atfedilen Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamındaki bedâ inancı şîi toplum içerisinde yer bulmuşsa da, Hişam b. Hakem gibi erken dönem şahsiyetleri dışında şîi kelâmcılar tarafından kabul görmemiştir. Bedâ yukarıda izah edildiği tarzda “vukuu beklenmeyen olay” veya “nesih” anlamında kabul edilirse,

²¹ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 579-580; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, X, s. 207.

²² Şeyh Sadûk, *Kitabü't-tevhîd*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, h.1387), s. 336.

²³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 80.

²⁴ Ra'd 13/39.

²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (Beyrut: 1980), s. 39.

²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 39.

bu konuda Ehl-i sünnet ve şii kelâmcılar arasında bedâ ismini kullanmaktan başka bir farklılık gözlenmez ve her iki ekole göre de Allah Teâlâ'nın ilminde herhangi bir değişim olmaz.

Levh-i mahfûz ve Değişebilirliği Problemi

Levh-i mahfûz "bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap" olarak kabul edilmektedir.²⁷ İlâhî bilgiden burada yazılı olduğu varsayıldığında burada oluşacak bir değişim Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamına geleceğinden levh-i mahfûzun mahiyeti ilâhî bilgi açısından önemli bir konudur.

Köken itibarıyla levh ve mahfûz kelimeleri Arapça'dır. Levh; yazı tahtası, yazı yazmak için kullanılan düzgün yüzey anlamına gelirken, mahfûz; korunmuş demektir. Bu bağlamda "levh-i mahfûz" terkîbi "korunmuş yazı levhâsı" anlamına gelmektedir. Yusuf Şevki Yavuz, levh-i mahfûzun Kur'ân-ı Kerîm'de şu kavramlarla da zikredildiğini söyler: "kitâb"²⁸, "kitâb-ı mübîn"²⁹, "kitâb-ı meknûn"³⁰, "kitâb-ı mestûr"³¹, "ümmü'l-kitâb"³² bunlara ilâve olarak "imâm-ı mübîn"³³ ve zikir³⁴ kavramını da bunlara ekleyebiliriz.³⁵

Bu kavramların zikredildiği âyetlerden levh-i mahfûzla ilgili şu hususlar öne çıkar:

1. Levh-i mahfûz yazılmış bir kitaptır, ancak keyfiyeti meçhuldür.
2. Bu kitap kâinat yaratılmadan önce yazılmıştır.
3. Kur'ân-ı Kerîm ve kutsal kitaplar levh-i mahfûzda mevcuttur.
4. Bu kitapta kâinatta olacak her hadise ayrıntılarıyla yazılmıştır.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfûz", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 151.

²⁸ el-En'âm 6/38: Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir. Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler.

²⁹ Yûnus 10/61: (Ey Muhammed!) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku ve (ey insanlar, sizler de) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığınızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığınca, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitaptadır.

³⁰ el-Vâkıâ 56/78: Korunmuş bir kitaptadır.

³¹ el-İsrâ 17/58: Ne kadar memleket varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edeceğiz, ya da şiddetli bir azapla cezalandıracağız. İşte bu, Kitap'ta yazılmış bulunuyor.

³² er-Ra'd 13/39: Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır.

³³ Yâsîn 36/12: Şüphesiz biz, ölüleri mutlaka diriltiriz. Onların yaptıklarını ve bıraktıkları eserlerini yazarız. Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfûz'da) bir bir kaydetmişizdir.

³⁴ el-Enbiyâ 21/105: Andolsun, Zikir'den (Levh-i Mahfûz) sonra Zebûr'da (Kutsal Kitaplar'da) da, "Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır" diye yazmıştık.

³⁵ Yavuz, "Levh-i Mahfûz", 151.

5. Bu kitap koruma altındadır ve ona sadece arınanlar yaklaşabilir.

Levh-i mahfûzla ilgili olduğu düşünülen âyetlerden yola çıkarak yapılan bu tespitlerin yanında, Allah Teâlâ'nın "Allah dilediğini siler, dilediğini silmez, kitâbın aslı (levh-i mahfûz) onun katındadır"³⁶ buyurması levh-i mahfûzdaki bazı hükümlerin silinebileceği, bir başka söylemle değişebileceği izlenimi vermektedir. Bu âyetin tefsirinde sahâbe döneminden itibaren çeşitli görüşlerin olduğu görülmektedir ve bu konuda birçok görüş ortaya konur. Bunlardan bazıları şunlardır: Birincisi: Levh-i mahfûzda kişinin başına gelecek her şey silinebilir, ancak şekavet ve saadet silinmez. İkinci görüşe göre ise âyette belirtilen iki kitap vardır. Birincisi mahv ve isbat kitabı ikincisi ise değişmesi mümkün olmayan ümmü'l-kitâb. Üçüncü görüşe göre Allah dilerse kişinin kaderinde olan herşeyi levh-i mahfûzdan siler. Dördüncü görüş: Levh-i mahfûzda bir değişiklik olmaz, mahv ve isbattan kasıt nesihdir. Beşincisi levh-i mahfûzda değişiklik olmaz, âyette kastedilen mahv ve ispât eceli gelen kişi ölür, gelmeyen kişi ise yaşar anlamındadır. Altıncısı: Levh-i mahfûzda bir değişiklik olmaz. Allah Teâlâ dilerse günahı bağışlar (mahv) veya bağışlamaz (isbat).³⁷ Bu görüşlerden ortaya çıkan sonuca göre levh-i mahfûzla veya kaderle ilgili değişikliğin olabilirliği ilk dönemden itibaren tartışılan, ihtilafli bir konudur.

Hadis literatüründen *Kütüb-i Sitte'*de levh-i mahfûz terkinine rastlanmasa da,³⁸ Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu'cemü's-Sağîr'* de İbn Abbâs'dan rivayet ettiği bir hadiste 'kâfirûn' suresinin Allah Teâlâ katından, levh-i mahfûzdan indirildiği bilgisine yer vermektedir.³⁹ Bu doğrultuda sahâbiler arasında bu sözcüğün kullanımının yaygın olmadığı söylenebilir. Ancak levh-i mahfûzla aynı anlama gelen diğer terimlerin gerek sahâbe ve gerekse tâbiîn döneminde yaygınca kullanıldığı görülür.⁴⁰

Hadis rivayetleri içerisinde levh-i mahfûzun hiç değişmeyeceği yönünde açık ifadelerin olmasıyla birlikte,⁴¹ bazı iyi amellerin kazâyı değiştirebileceği zikredilmektedir.⁴² Kazâ, levh-i mahfûzdaki bir yazgının oluş vakti olarak tanımlanır,⁴³ kazâdaki değişiklik levh-i mahfûzdaki değişim anlamına

³⁶ er-Ra'd 13/39.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), VI, s. 352-354; Taberî, *Câmiü'l-beyan an tefsîri'l-Kur'ân*, XXVI, s. 477-488.

³⁸ Yavuz, "Levh-i Mahfûz", 151.

³⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, Tah. Muhammed Şekûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), II, s. 44.

⁴⁰ Buhârî, "Kitâbü bed'i-halk", 1: "Hz. Peygamber buyurdu: Allah vardı, ondan gayrısı yoktu. Arşı su üzerindeydi. Zikirde her şeyi yazdı..."; Tirmizî, "Kitâbü'l-kader", 17: "Ümmü'l-kitâb nedir bilirmisin, Allah ve resulü daha iyi bilir dedim. Hz. Peygamber o Allah Teâlâ'nın semâvâtı ve arzı yaratmazdan önce yazdığı bir kitaptır..."

⁴¹ Buhârî, "Kitâbü'n-nikâh", 8: "Hz. Peygamber buyurdu, ey Ebû Hureyre kalem kurdu senin başına gelen gelir."; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâmet", 59: "Bil ki: bütün ümmet sana menfaat sağlamak için birleşse Allah Teâlâ'nın sana yazdığından başka bir fayda sağlayamaz..."

⁴² Tirmizî, "Kitâbü'l-kader", 6: "Hz. Peygamber: Kazâyı ancak dua geri çevirir. Ömrü ancak iyilik uzatır".

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDV Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 58.

gelmektedir. Bu bağlamda özellikle dua ve iyi amellerin kaderi değiştirebileceği anlamındaki hadisler bu konuda önemlidir.

Kelâmcılar, levh-i mahfûz konusunu ilk dönemlerde değişebilirlik açısından incelemeyiz. Onların bu konuda daha çok iki hususu önemsedikleri görülmektedir. Birincisi kader bağlamındadır ki, İmâm-ı A'zam (ö. 150/767)'ın *Fıkhü'l-ekber*'de bu konuya değinmesinden o dönemki kader tartışmaları sırasında levh-i mahfûzun mahiyetinin bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴ İkinci husus ise Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyetiyle ilgili tartışmalardır. Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50)'ın Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olmasını kabul ederken, öncelikle levh-i mahfûzda yaratıldığı görüşünü savunduğunu nakleder.⁴⁵ Bu iki husustan özellikle kader konusu Allah Teâlâ'nın ilmi açısından önemlidir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları kader konusunu levh-i mahfûzdan çok Allah Teâlâ'nın ilmiyle ilişkilendirdiklerinden değişmezliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu sebeple kaderin değişmezliği ilkesinden levh-i mahfûzun değişmez olduğuna hükmetmemiz pek doğru olmaz. Bunu en net bir biçimde Ebû Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'de görmekteyiz. O, bu konuda açıkça şekavet ve saadetin Allah Teâlâ'nın ilminde asla değişmeyeceğini belirttikten sonra aynı hususun levh-i mahfûzda değişebilirliğini dile getirmiştir.⁴⁶

Bedâ-Levh-i Mahfûz İlişkisi

Şîî düşüncede levh-i mahfûz konusu, bedâ ve mâsum imam anlayışı bakımından önemlidir. Bedâ, Hişam b. Hakem'in anlayışı doğrultusunda kabul edilse bile, Allah Teâlâ'nın ilminde olduğu düşünülen değişikliğin aslında Allah'ın ilminde bir değişiklik olmayıp ilminin tezahüründe olduğu da düşünülebilir. Bu değişimin olabileceği en önemli yer ise levh-i mahfûzdur.

Levh-i mahfûz, gerek Ehl-i sünnet ve gerekse şîî kaynaklarda Allah Teâlâ'nın ilminin mahlûka zâhir olduğu yerdir. Şîa'ya göre buradan melekler bilgi aldığı gibi, vasıtalı (veya vasitasız) olarak peygamber veya imamlar da bilgi alabilir. Bu bağlamda imamın levh-i mahfûzdan aldığı bilgi, levh-i mahfûzda olan bir değişim sonucu yanlış çıkarsa, bu bedâ olarak da açıklanabilir. Nitekim sonraki dönemlerde bedânın açıkça levh-i mahfûzla ilişkilendirildiği görülür.⁴⁷ Bu noktada şîî düşüncede levh-i mahfûza ayrı bir önem atfedilmektedir.

Kuleynî levh-i mahfûz terkîbini pek kullanmamaktadır. Levh-i mahfûzu daha çok ümmü'l-kitab sözcüğüyle zikretmiştir. Onun Allah Teâlâ'nın ilminin ikiye

⁴⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, Çev. Mustafa Öz (İstanbul:1992), s. 56.

⁴⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 598.

⁴⁶ Ebû Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm* (Dimeşk: Dâru'l-Farfûr, 2000), s. 81; Bu konuda yürütülen tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri* (Bursa: Emin Yay., 2017), s. 466-474.

⁴⁷ Ca'fer es-Sübhânî, *el-Bedâ fi'l-Kitâb ve's-sünnet, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdik* (Kum: h. 1382), s. 60-61.

ayrıldığına dair rivayeti levh-i mahfûz bağlamında önemlidir. O, İmam Ca'fer'den şunu aktarır: "Allah Teâlâ'nın mebzûl ve mekfûf olmak üzere iki tür ilmi vardır. Mebzûl olan ilimden melek ve peygamberlere bildirilen her şey bizlere de ulaşmıştır. Mekfûf ise Allah Teâlâ'nın katında olan ilimdir. O ümmü'l-kitâbdadır."⁴⁸ Bu rivayette geçen mekfûf ilmin peygamber veya meleklere bildirilmemiş olması ve bunun levh-i mahfûzda bulunuyor olması, bu rivayete göre levh-i mahfûzun değişmez olduğuna delildir. Kuleynî'nin aktarmış olduğu diğer rivayetler de bu yöndedir. Buna göre bedânın gerçekleşebileceği yer de levh-i mahfûz olamaz. Aktardığı rivayetlerinden onun levh-i mahfûzun dışında ikinci bir kader levhası kabul ettiği anlaşılmaktadır. Âyette geçen mahv ve isbatı da onunla ilişkilendirir ki o bunu mebzûl olan ilimle açıklamaktadır. Bu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla ona göre mahv ve isbat meleklere bildirilen kader levhasında gerçekleşir.⁴⁹

Nûmânî (ö. 360/971) konuyu tartışmaya açmasa da, aktarmış olduğu rivayetlerde levh-i mahv ve levh-i isbât'ı açıkça zikreder. O, Muhammed Bâkır'dan da şöyle bir rivayet aktarır: Allah Teâlâ bu işi (Mehdî'nin gelişini) yetmişinci yıl olarak belirlemişti. Hz. Hüseyin şehit olunca Allah Teâlâ gazap etti ve yüz kırk yılına erteledi. Biz de bunu size haber verdik. Bundan sonra Allah Teâlâ bu iş için belli bir vakit tayin etmedi. Allah Teâlâ dilediğini mahv eder, dilediğini isbât eder. Ümmü'l-kitâb O'nun katındadır."⁵⁰ Onun konuyu imâmet eksenli olarak zikretmesi de önemlidir.

Kuleynî ve Nûmânî Allah Teâlâ'nın geçmiş ve gelecek her şeyi bildiğini zikretmekle beraber, bunun levh-i mahfûzda olduğuna değinmez. Şii gelenekte levh-i mahûzla ilgili net bilgileri ilk veren kişi Sadûk'tur. O, Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'i yaratmazdan iki bin yıl önce levh-i mahfûzda kâinatta olacak her şeyi beyan ettiğini belirtir. Allah Teâlâ'nın ilminin peygamber veya imama kadar ulaşma silsilesinde de levh-i mahfûzu ilk sıraya koyar. Ancak ona göre levh-i mahfûz Allah Teâlâ'nın yarattığı bir nesne değil, bir meleğin adıdır.⁵¹

Sadûk levh-i mahfûzu bir melek olarak vasfetmekle buradaki bilgileri mebzûl bilgi kapsamına dahil etmiş olsa da, bunun değişebilirliğinden bahsetmez. Onun bu görüşü levh-i mahfûzun değişebilirliğine kapı aralamaktadır. Nitekim Sadûk'un Hz. Ali'ye atfettiği "Allah dilediğini mahveder, dilediğini isbat eder, âyeti olmasaydı, size kıyamete kadar olacak herşeyi anlatırdım."⁵² sözü mebzûl bilginin değişime açık olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda mebzûl bilgiyi, sadece bir yıllık kader olarak da görmek mümkün değildir. Olmuş ve olacak her hadisenin bilgisinden bahsedildiğine göre bu durumda levh-i mahfûz bu kapsama girmiş olur.

Sadûk'un rivayetlerinden ortaya çıkan bu görüşler Müfid tarafından eleştirilerek reddedilmektedir. O, öncelikle levh-i mahfûzun bir melek olduğu görüşüne karşı

⁴⁸ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, I, s. 255-256.

⁴⁹ Kuleynî, aynı yer.

⁵⁰ Nûmânî, *el-Gaybe* (Kum: Dârü'l-Cûlân, 2011), s. 293.

⁵¹ Sadûk, *Meânü'l-ahbâr*, Tah. Ali Ekber el-Gifârî (Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1979), I, s. 37.

⁵² Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 305.

çıkar. Bu, bir bakıma levh-i mahfûzu mekfûf bilgi kapsamına sokma çabasıdır. Bu durumda levh-i mahfûz, Allah Teâlâ'nın katında olan bir nesnedir ve melekler dahil onun içeriğini kimse bilmemektedir.

Müfîd'e göre levh-i mahfûz Allah Teâlâ'nın kıyamete kadar olacakları yazdığı kitaptır. Levh, meleklerin gaybî hususları ve peygamberlere incek vahiylerin yer aldığı asıl kaynaktır. Allah Teâlâ bir peygambere gaybî bir hususu bildirmek isterse meleğe levh-i mahfûza bakmaya izin verir ve o oradan gerekli bilgiyi alıp peygambere iletir.⁵³

Şerif Mürtezâ da Hz. Cebrâil'in Kur'ân-ı Kerîm'i Allah katından alma yönüyle; Hz. Cebrâil Kur'ân'ı Allah'tan direk alabileceği gibi, levh-i mahfûzdan da okuyabileceğini belirtmektedir.⁵⁴ Mürtezâ konuyla ilgili "Onda kitabın ilmi ve henüz yazılmayan ilmi vardır." sözünün iki şekilde açıklanabileceğini söyler. Buna göre kitaptan kasıt levh-i mahfûzdur ya da Kur'ân-ı Kerîm'dir. O, Allah'ın ilmiyle levh-i mahfûzu birbirinden ayırarak, "Hiç şüphesiz ki Allah Teâlâ bunlardan fazlasını da bilir." der.⁵⁵

Tûsî (ö. 460/1067), ilgili âyetler bağlamında konuya değindiği gibi hadis rivayetlerinde gaybetle ilgili hususları açıklarken "levh"le ilgili bilgi verir. Onun konu hakkındaki görüşleri Müfîd'e yakın olmakla birlikte, levhin değişebilirliğiyle ilgili Sâdık'tan çeşitli rivayetlere de yer verdiği görülür.⁵⁶

Sonuç

Bedâ, şîi düşüncede ilk dönemlerden beri kabul edilen bir inanç olmakla birlikte, şîi toplumda buna farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu kavrama farklı anlamlar yüklenmesi dönemselsel olarak açıklanabilse de, aynı durum toplumun farklı katmanlarının yorumları olarak da okunabilir. Her hâlükârda h. III. asırda şîi gelenekte üç farklı bedâ algısının var olduğu anlaşılmaktadır. Kuleynî, Sadûk, Müfîd, Mürtezâ, Tûsî gibi şîi düşüncüyü sistemleştiren âlimlerin bir bütün olarak bedânın Allah'ın ilminde bir değişiklik anlamına gelmediği yönde bir görüş benimsedikleri görülmektedir.

Şîi kaynaklar taranarak bedâya bir anlam yüklemeye çalışıldığında, bedânın levh-i mahfûzdaki bir değişimin ifadesi olması makul bir açıklama olarak görülmektedir. Nitekim Şîa'ya göre imamlar meleklerden bilgi alabilmektedirler. Bu doğrultuda bir meleğin, olacak bir hadisenin bilgisini levh-i mahfûzdan alarak imama aktarması mümkündür. Bu noktadan hareket edildiğinde imamın levh-i mahfûza dayanarak aktarmış olduğu bir bilginin aksinin çıkması bedâ olarak tanımlanabilmektedir. Bu

⁵³ Şeyh Müfîd, *Tashîhü'l-İtikâdi'l-İmamiyye*, s. 74

⁵⁴ Şerif Mürtezâ, *Resâilü'l-Mürtezâ*, IV, s. 26.

⁵⁵ Mürtezâ, *Resâilü'l-Mürtezâ*, IV, s. 138.

⁵⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, (Beirut: 1992), II, s. 69.

düşünce şîî inançları açısından makul bir zemine otursa da, levh-i mahfûzun varlığının nedenselliği gibi çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir.

Levh-i mahfûzda bulunan bir bilginin değişmesinin imkânı, Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişim olmasını gerektirmez. Nitekim Allah Teâlâ'nın o bilginin değişmeden önceki halini ve değişecekse nasıl değişeceğini de bilmesi mümkündür. Allah Teâlâ'nın değişime uğrayacak bir bilgiyi levh-i mahfûza yazdırmasının hikmeti ise ayrı bir tartışma konusu olacaktır.

Levh-i mahfûz, şîî düşünce açısından Allah Teâlâ'nın kendi ilminden yazdırdığı veya bildirdiği bir nesne veya bir meleğin adıdır. Her iki durumda da Allah Teâlâ, olmuş ve olacak hadiselerin bilgisini levh-i mahfûza aktarmıştır. Şîî düşünceyi temellendiren kaynaklardan hareket ederek bedâ-levh-i mahfûz ilişkisinin kurulması mümkün görülmektedir. Bununla beraber bu ilişkinin aynı kaynaklarda açıkça dile getirildiği söylenemez.

Kaynakça

Abdülsâtir, Hasan, *Nazariyyetü'l-bedâ*, yy: Müessesetü'l-urveti'l-vuskâ, ty.

Çetin, Abdurrahman, "Nesih", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 579-81.

Ebü Hanîfe, İmam-ı A'zam, *el-Fıkhü'l-ekber*, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, Çev. Mustafa Öz, İstanbul: 1992.

Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: 1980.

İbn Manzûr, Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dârü Sâdir, ty.

İlhan, Avni, "Bedâ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, 290-291.

İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, yy: tah. Muhammed el-Keylânî, ty.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1983.

Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, Dârü't-teâruf, Beyrut: 1990.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, I-X, Beyrut: 2005.

Müfîd, Ebû Abdullah, *Evâilü'l-makâlât*, Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfîd, h.1413.

_____, *Tashîhü i'tikâdi'l-İmamiyye*, Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfîd, h.1413.

Mürtezâ, Şerîf, *Resâilü'l-Murtezâ*, I-IV, Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-kerîm, 2000.

- Neseî, Ebu'l-Muîn, *Bahrü'l-keîâm*, Dimeşk: Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992.
- Nûmânî, İbn Ebî Zeyneb, *el-Gaybe*, Kum: Dâru'l-Cûlân, 2011.
- Önal, Recep, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri* Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Sadûk, Ebû Ca'fer, *Kemâlü'd-dîn ve tamâmu'n-ni'met*, Tah. Hüseyin el-A'lemî, Beyrut: Muessesetü'l-a'lemî, 1991.
- _____, *Kitabü't-tevhîd*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, h.1387.
- _____, *Meânü'l-ahbâr*, Tah. Ali Ekber el-Gifârî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979.
- _____, *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, Kum: Dâru'l-Müctebâ, 2008.
- Sübhanî, Ca'fer, *el-Bedâ fi'l-Kitâb ve's-sünnet*, Kum: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdık, h. 1382.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth, *El-Milel ve'n-nihal*, I-II, Tah. Emir Ali Mehnâ, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü's-sağîr*, I-II, Tah. Muhammed Şekûr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer, *Câmiü'l-beyan an tefsîri'l-Kur'ân*, I-XIV, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Müessesetü'r-risâlet, 2000.
- _____, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tehzîbü'l-ahkâm*, I-X, Beyrut: 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, s. 58.
- _____, "Levh-i Mahfûz", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, s. 151.



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 350-400 kelime aralığında (boşluklar dahil 5000 karakteri geçmemeli) Türkçe özet ve muadili 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 kullanılmaları 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 ücreti 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, geçerliliği, 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 yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "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, editoryal 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.
- Körlüme 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 eserlere 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 gerçekleştirmelidir.

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, yayımlanmış her makaleyi içeren veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

5. İntihal Tespit Politikası

Yayımlanmak üzere KADER'e gönderilen tüm makaleler, daha önce yayımlanmış olup olmadıklarını teyit etmek ve intihalden kaçınmak için Turnitin veya Ithenticate (veya başka bir uygun araç) ile kontrol edilir.

KADER, yazar haklarının korunması taahhüdü kapsamında, özellikle (şüpheli) mükerrer gönderim veya intihal durumlarında yayın etiği çerçevesinde bilim camiasına yardımcı olma yükümlülüğü taşır.

Yayınlanmak üzere gönderilen bir makalede editör kontrolü veya hakem değerlendirmesi sırasında intihalden şüphelenilmesi durumunda sorunun niteliği incelenir.

- Kaynağa atıfta bulunulmasına rağmen bilgilerin tırnak içine alınmaması gibi hata sonucu oluştuğuna inanılan ve kolayca düzeltilebilecek intihaller yazara bildirilir ve düzeltme istenir.
- İntihalin hatadan kaynaklanmadığına dair güçlü kanaat oluşması halinde makale reddedilir ve yazar bilgilendirilir.

6. 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 bildirin. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, 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.

Kısaltmalar için lütfen İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyonu kılavuzunu inceleyiniz.

PUBLISHING POLICY

- ◆ 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 (350-400 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. Plagiarism Detection Policy

All articles that sent to KADER for publication are checked by Turnitin or Ithenticate (or another suitable tool) in order to confirm that those are not published before and avoid plagiarism.

As part of KADER's commitment to the protection of author rights, KADER has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

If plagiarism is suspected in an article during editorial control or peer review, the nature of the problem is examined.

Plagiarism that is believed to have occurred as a result of error and can be easily corrected, such as not putting the information in quotation marks despite giving credit to the source, is reported to the author and correction is requested.

If there is a strong opinion that plagiarism is not caused by error, the article is rejected and the author is informed.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in KADER have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to kaderdergi@gmail.com

We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

6. 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/>.

For abbreviations, please see ISNAD 2nd edition handbook.