





## Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 21

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2023

Kuruluş Tarihi | Founded in: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:  
KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

Eski Adla Yayınlanan 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](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / [ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Hasan CANSIZ / [hcansiz@gmail.com](mailto:hcansiz@gmail.com)  
Şırnak University Faculty of Theology - Şırnak/Türkiye

Dr. Ömer SADIKER / [osadiker@gmail.com](mailto:osadiker@gmail.com)  
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Dr. Sibel KAYA / [sibelkaya@erciyes.edu.tr](mailto:sibelkaya@erciyes.edu.tr)  
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Türkiye

Dr. Tuğba GÜNAL / [t.gunal@hotmail.com](mailto:t.gunal@hotmail.com)  
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

## Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / [evlu980@hotmail.com](mailto:evlu980@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. M. Mustafa SANCAR / [snrc.mustafa@gmail.com](mailto:snrc.mustafa@gmail.com)  
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Dr. Mustafa BORSBUĞA / [mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Recep ERKMEN / [recep.erkmen@nyu.edu](mailto:recep.erkmen@nyu.edu)  
Erzincan University Faculty of Theology - Erzincan/Türkiye

Dr. Kamile AKBAL / [kamileakbal@hotmail.com](mailto:kamileakbal@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Sercan YAVUZ / [sercanyavuz2654@gmail.com](mailto:sercanyavuz2654@gmail.com)  
Eskişehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Türkiye

Arş. Gör. A. İskender SARICA / [iskendersarica@gmail.com](mailto:iskendersarica@gmail.com)  
Niğde Ömer Halisdemir U. Faculty of Islamic Studies - Niğde/Türkiye

Arş. Gör. Abdullah YILDIZ / [abdullahyldz11@gmail.com](mailto:abdullahyldz11@gmail.com)  
Selçuk University Faculty of Islamic Sciences - Konya/Türkiye

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / [afyavuz@istanbul.edu.tr](mailto:afyavuz@istanbul.edu.tr)  
İstanbul University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / [alisatilmis42@gmail.com](mailto:alisatilmis42@gmail.com)  
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / [hamdiakbas83@hotmail.com](mailto:hamdiakbas83@hotmail.com)  
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Arş. Gör. Harun ASLAN / [harunilahiyat04@gmail.com](mailto:harunilahiyat04@gmail.com)  
Kırşehir Ahi Evran U. Faculty of Islamic Sciences - Kırşehir/Türkiye

Arş. Gör. M. Bilal GÜLTEKİN / [mbilalqultekin@gmail.com](mailto:mbilalqultekin@gmail.com)  
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Arş. Gör. Mehmet Akif KAHVECİ / [mak743@hotmail.com](mailto:mak743@hotmail.com)  
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / [oguzbozoglu@gmail.com](mailto:oguzbozoglu@gmail.com)  
Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Türkiye

Arş. Gör. Osman SEZGİN / [osmansezgin@gmail.com](mailto:osmansezgin@gmail.com)  
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

Arş. Gör. Semra CEYLAN / [semraceylan19@gmail.com](mailto:semraceylan19@gmail.com)  
Ankara University Faculty of Theology - Zonguldak/Türkiye

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / [sezginelmali@gmail.com](mailto:sezginelmali@gmail.com)  
Trakya University Faculty of Theology - Edirne/Türkiye

Bilal KIR (Doktora Öğr.) / [bilal\\_086@hotmail.com](mailto:bilal_086@hotmail.com)  
Marmara University - İstanbul/Türkiye

Fatıma AKKAYA ÖĞE (Doktora Öğr.) / [fatmaakkayaog@gmail.com](mailto:fatmaakkayaog@gmail.com)  
29 Mayıs University - İstanbul/Türkiye

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

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim ASLAN / [aslanteolog@hotmail.com](mailto:aslanteolog@hotmail.com)  
Counsellor for Educational Affairs of the Embassy of the Republic of Türkiye in Cairo/Egypt

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / [metin.yurdaur@isam.org.tr](mailto:metin.yurdaur@isam.org.tr)  
Kastamonu University Faculty of Theology - Kastamonu/Türkiye

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / [metin.ozdemir@asbu.edu.tr](mailto:metin.ozdemir@asbu.edu.tr)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Osman DEMİR / [osman.demir@hbv.edu.tr](mailto:osman.demir@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli U. Faculty of Islamic Sciences - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / [temelyesilyurt@erciyes.edu.tr](mailto:temelyesilyurt@erciyes.edu.tr)  
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Türkiye

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / [emoosa1@nd.edu](mailto:emoosa1@nd.edu)  
University of Notre Dame - USA

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE (Emekli/Retired) / [altaie@yu.edu.jo](mailto:altaie@yu.edu.jo)  
Yarmouk University Faculty of Sciences - Irbid/Jordan



Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / [saidmukhtar@mail.ru](mailto:saidmukhtar@mail.ru)  
International Islamic Academy - Uzbekistan

Doç. Dr. Ali ÇETİN / [alicetin@kku.edu.tr](mailto:alicetin@kku.edu.tr)  
Kırıkkale University Faculty of Islamic Studies - Kırıkkale/Türkiye

Doç. Dr. Enis DOKO / [enisdoko@gmail.com](mailto:enisdoko@gmail.com)  
Ibn Haldun University Humanities and Social Sciences School -  
Istanbul/Türkiye

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / [huseyinmaraz78@hotmail.com](mailto:huseyinmaraz78@hotmail.com)  
Bilecik Şeyh Edebali U. Faculty of Islamic Sciences - Bilecik/Türkiye

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ / [kgombeyaz@hotmail.com](mailto:kgombeyaz@hotmail.com)  
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE / [maytepe33@hotmail.com](mailto:maytepe33@hotmail.com)  
Mersin University Faculty of Islamic Studies - Mersin/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / [mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)  
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / [s.mutekellim@gmail.com](mailto:s.mutekellim@gmail.com)  
Counsellor for Religious-Social Affairs of the Embassy of the Republic of  
Türkiye in Ottawa/Canada

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK / [muzaffer\\_barlak@hotmail.com](mailto:muzaffer_barlak@hotmail.com)  
Sinop University Faculty of Theology - Sinop/Türkiye

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / [murat\\_kilavuz@hotmail.com](mailto:murat_kilavuz@hotmail.com)  
Bursa Uludağ University Faculty of Theology - Bursa/Turkey

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH / [sultanmurat.abzhalov@yuu.edu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@yuu.edu.kz)  
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / [a.meguid@aucegypt.edu](mailto:a.meguid@aucegypt.edu)  
The American University in Cairo - Egypt

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / [eylu980@hotmail.com](mailto: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](mailto:msaimyeprem@gmail.com)  
Marmara University (Emekli/Retired) - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / [ckaradas@uludağ.edu.tr](mailto:ckaradas@uludağ.edu.tr)  
Uludağ University - Bursa/Türkiye

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ / [cedemerci@yahoo.com](mailto:cedemerci@yahoo.com)  
Siirt University - Siirt/Türkiye

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / [hulusi.arslan@inonu.edu.tr](mailto:hulusi.arslan@inonu.edu.tr)  
İnönü University - Malatya/Türkiye

Prof. Dr. Hülya ALPER / [hulyaalper@hotmail.com](mailto:hulyaalper@hotmail.com)  
Marmara University - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. İlhami GÜLER / [iguler@ankara.edu.tr](mailto:iguler@ankara.edu.tr)  
Ankara University - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / [ilyas.celebi@yahoo.com](mailto:ilyas.celebi@yahoo.com)  
İstanbul 29 Mayıs University - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Mahmut AY / [may@ankara.edu.tr](mailto:may@ankara.edu.tr)  
Ankara University - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / [mehmetevkuran@hitit.edu.tr](mailto:mehmetevkuran@hitit.edu.tr)  
Hitit University - Çorum/Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / [ramazanaltintas59@hotmail.com](mailto:ramazanaltintas59@hotmail.com)  
Necmettin Erbakan University - Konya/Türkiye

Prof. Dr. Sinan ÖGE / [sinanoge@atauni.edu.tr](mailto:sinanoge@atauni.edu.tr)  
Atatürk University - Erzurum/Türkiye

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / [emoosa1@nd.edu](mailto:emoosa1@nd.edu)  
University of Notre Dame - USA

Prof. Dr. Kelly James CLARK / [clarck84@yahoo.com](mailto:clarck84@yahoo.com)  
Grand Valley University - USA

Prof. Dr. M. Basil ALTAIE (Emekli/Retired) / [maltaie@yu.edu.jo](mailto:maltaie@yu.edu.jo)  
Yarmouk University - Irbid/Jordan

Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / [saidmukhtar@mail.ru](mailto:saidmukhtar@mail.ru)  
International Islamic Academy - Uzbekistan

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH / [sultanmurat.abzhalov@yuu.edu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@yuu.edu.kz)  
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / [a.meguid@aucegypt.edu](mailto:a.meguid@aucegypt.edu)  
The American University in Cairo - Egypt

### Kurumsal İletişim / Official Contact

<http://dergipark.org.tr/kader>  
[kaderdergi@gmail.com](mailto: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](mailto: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), muadili 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 mihai 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

VI	Editörden Editorial
----	------------------------

### Araştırma Makaleleri – Research Articles

---

1-28	Doktora Öğr. Muhammet SAYGI <i>Abū al-Muʿīn al-Nasafī's Defence of Prophecy (Nubuwwa): An Examination of Prophecy and its Justification in Islamic Theology</i> <i>Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'nin Nübüvvet Müdafası: İslam Teolojisinde Nübüvvet ve Gereçlendirilmesi Üzerine Bir İnceleme</i>
29-58	Arş. Gör. Dr. Erkan BAYSAL <i>Takip ve Tenkit Arasında Urmevî'nin Râzî'nin Muhakkik Kimliğiyle İlişkisi: İnsan Fiilleri Örneği</i> <i>Between Following And Criticizing Sirāj al-Dīn al-Urmawī's Relationship with Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Mohaqqiq Identity: The Case of Human Acts</i>
59-78	Arş. Gör. Serkan ÇETİN – Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ <i>Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbar'ın Hudûdü'l-elfâz'ı –İnceleme ve Neşir–</i> <i>The Missing Link of Mu'tazilî Literature on Definitions: al-Qādî 'Abd al-Jabbār's Hudūd al-alfāz –Analysis and Edition of the Text–</i>
79-103	Arş. Gör. Dr. Sercan YAVUZ <i>Yok Olanı Yeniden Yaratmak Mümkün mü? Müteahhirân Dönemi Kelâmında Ma'dûmun İ'âdesiyle İlgili Tartışmalar</i> <i>Is it Possible to Recreate the Non-Existent? Debates on İ'âdat al-Ma'dûm in The Period of The Mutaakhirîn Kalâm</i>
104-115	Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY <i>Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tahlili</i> <i>Analysis of Sadr al-Sharî'ah's Criticism of Wahdat al-Wujûd</i>
116-140	Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İbn Hazm'ın Mûcize Anlayışı</i> <i>Ibn Hazm's Miracle Understanding</i>



- 141-164 Dr. Öğr. Ü. Mustafa YILDIZ  
*Fahreddin er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlal*  
*The Method of Reasoning as the Way of Attaining to Metaphysical Knowledge According to Fakhr al-Din al-Râzî*
- 165-198 Kelâm Uzm. Sümeysa ŞERMET - Dr. Öğr. Ü. Lütfü CENGİZ  
*İlk Dönem Eş'arî Kelâmcılarını Âdet Teorisini Kabule Sevk Eden Âmiller*  
*Factors Leading Early Period Ash'ari Theologians to Accept the Theory of Custom*
- 199-224 Dr. Öğr. Ü. Tarık TANRIBİLİR  
*İmâmet Problemine Sünnî & Şîî Sentezci Bir Yaklaşım: Şemseddin es-Samerkandî'nin Siyaset Tasavvuru*  
*A Sunni & Shiite Synthetic Approach to The Imamate Problem: Shamsaddin as-Samarqandî's Political View*
- 225-245 Doç. Dr. Fatih İBİŞ  
*Kelâmın Felsefileşme Süreci*  
*The Philosophization Process of Kalâm*
- 246-269 Arş. Gör. Dr. Rıza Tefvik KALYONCU  
*Fârâbî'nin Yetkinlik Metafiziği Açısından Kelâm*  
*Theology (Kalâm) in Terms of al-Fârâbî's Metaphysics of Perfection*
- 270-300 Dr. Mehmet ÖDEMİŞ  
*Müteqaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?*  
*Does the Conception of Spirit of the Muteqaddimûn Period Theologians Have a Correspondence in Modern Science?*
- 301-319 Dr. Öğr. Ü. Sevcan ÖZTÜRK  
*Ekolojik Krizin Sorumlusu Monoteizm mi? Tanrı-Alem İlişkisinin Ekofeminist Tasavvurları*  
*Is Monotheism the Root Cause of the Ecological Crisis? Ecofeminist Conceptions of the God-Universe Relationship*
- 320-349 Yüksek Lisans Öğr. Nursena ÇETİNGÜL  
*Benjamin Libet'in 'Özgür İrade Deneyi', Bilimsel Eleştirileri ve Kelâmî Perspektifi*  
*Benjamin Libet's 'Free Will Experiment', Scientific Criticisms and Kalâmî Perspective*



350-377

Dr. Öğr. Ü. Hacer YETKİN  
*Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh  
Münazaralarının Rolü*  
*The Role of Khilâfiyât and Juristic Disputations in the Emergence of Juristic Method in  
Usûl Literature*

#### Kitap Kritikleri – Book Reviews

---

378-404

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR  
*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*

405-410

Doktora Öğr. Saliha VİDİNLİOĞLU  
*İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*

411-416

Yüksek Lisans Öğr. Büşra KÜÇÜK  
*Allah, İnsan ve Tarih: Kur'an'da Tarihin Kavramsal ve Meta-Paradigmatik  
Temelleri*

#### Söyleşi – Interview

---

417-435

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR  
*Kelâmın Duayenleri: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük ile Söyleşi*  
*Doyens of Kalâm: An Interview with Professor Şerafettin Gölcük*

436-454

Yayın Esasları  
*Publishing Policy*



## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli KADER okuyucuları,

KADER hem sayı hem de nitelik olarak oldukça yoğun bir içerikle tekrar karşınızda. Yoğunluğun ağırlıklı kısmı klasik kelâm birikimi ile ilgili. Büyük bir mesainin sonucu olarak ortaya konan bu çalışmaların karakterine ve etkinliğine ilişkin bir sorgulamanın yarar getireceği kanaatindeyim. Bu sorgulama, gelecekte yapacağımız/yapmamız gereken çalışmalarda seyir feneri görevi görebilir. Sorgulamaya temel teşkil edeceğini düşündüğüm sorulardan birkaçı şöyle:

- İslam coğrafyasında üretilen dinî bilgi birikiminin daha ileri düzeyde bilgi ve düşüncenin geliş(tiril)mesinde kaynak değeri nedir?
- Bu birikim *büyük sorular* sorarak hem Doğu'da hem de Batı'da düşünce tıkanıklıklarını çözümlenecek şekilde etkin düşüncenin seyrini belirleyebilmiş midir?
- Bu birikimin kendine has *dünya görüşü* olarak tanımlanabilecek ayırt edici bir karakteri var mıdır?
- Bu birikim, değişimin-dönüşümün-sağlıklı ilerlemenin gerekli ve yeter şartı durumundaki eleştiri kültürüne sahip midir?
- Dinî bilginin neden yenisi değil de eskisi makbuldür? Yeni olana karşı reaksiyonun arkasındaki temel motivasyon nedir? Dinî düşüncenin direnen, karşı çıkan, savunan bir karakterde inşa edilmesi; insan aklının dinin kaynaklarını anlayan ve yorumlayan ana unsur olarak sisteme entegre edilmesini nasıl etkilemiştir?
- Bilginlerin bir kısmı hangi ana eksen birikime ters düştüğü için kendi coğrafyasından sürülmüş, öldürülmüş ve itibarsızlaştırma operasyonuna kurban edilmiştir?

Bir bilginimiz üzerinden sorgulamayı biraz daha derinleştirelim:

Kendi ülkesinde kitapları yakılan, hiçliğe mahkûm edilen ve kendi fikir coğrafyasında kurucu bir etki yaratamayan İbn Rüşd, Batı'da bu kurucu etkiyi nasıl yaratmıştır? İslam coğrafyasının İbn Rüşd düşüncesinde hazmedemediği gerçek nedir? Doğu'nun bilgiden beklediği ile Batı'nınki arasında nasıl bir karakter farkı vardır ki Doğu'da boğulan düşünce Batı'da sahiplenilmiştir? 'Hakikat' iddialarının etrafında dönüp durduğu genel kabuller nelerdir ve İbn Rüşd bu kabullerden ne kadar uzağa düşmüştür ki Doğu dünyasında izi

silinirken Batı dünyasında izi sürülmüştür? Kendi ülkesinde kitapları şehrin merkezinde ateşe verilen İbn Rüşd, hangi temel özelliğiyle Batı'da Latin İbn Rüşdcülüğü olarak bilinen felsefi akımın babası olarak ilan edilmiş; Hollanda'da Spinoza, Fransa'da Siger de Brabant ve İtalya'da Elia del Medigo gibi İbn Rüşdcülerle Batı düşüncesinin genetiğine sinmiştir? Öyle ki, Latin İbn Rüşdcülüğü (*Latin Averroism*) 1274 yılında Papanın talebiyle Paris Üniversitesi'nin yayınladığı kınama beyannamesiyle kınanmış ve İbn Rüşd'ün eserleri okunması yasak kitaplar listesine (*Index Librorum Prohibitorum*) girmiştir.

Murad Vehbe tarafından *İbn Rüşd paradoksu* olarak anılan bu durumun hem tarihsel birikimi yeni bir okumaya tabi tutma hem de geleceği planlamada büyük bir önemi olduğu kanaatindeyim. İbn Rüşd'ün bu konuda yalnız olmadığını düşünenlerdenim.

Bu vesileyle KADERin bu dolu dolu sayısına katkıda bulunan bütün yazarlarımıza müteşekkirim. Yazıların kabulünden yayınlanabilir kararının çıkmasına kadar her aşamada emeği olan editörler kurulundaki her bir arkadaşına ayrı ayrı içten teşekkür ediyorum. KADERin çağımızın idrak ufkuna katkıda bulunması içten temennimdir. Bu vesileyle tüm okuyucularımızın, yeni sayımızın yayınlandığı bu günlerde idrak ettiğimiz Kurban Bayramı'nı da tebrik ediyorum.

**Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

**Editör**





## Abū al-Mu‘in al-Nasafī’s Defence of Prophecy (*Nubuwwa*): An Examination of Prophecy and its Justification in Islamic Theology

Ebu’l-Mu‘in en-Nesefi’nin Nübüvvet Müdafaası: İslam Teolojisinde Nübüvvet ve Gerekçendirilmesi Üzerine Bir İnceleme

**Muhammet SAYGI**

Doktora Öğrencisi, Birmingham Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Birmingham/Birleşik Krallık  
Ph.D. Student, University of Birmingham, School of Philosophy, Birmingham/United Kingdom  
[mxs1299@student.bham.ac.uk](mailto:mxs1299@student.bham.ac.uk) | [orcid.org/0000-0003-2907-1788](https://orcid.org/0000-0003-2907-1788) | [ror.org/03angcq70](https://ror.org/03angcq70)

&

YLSY Bursiyeri, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye  
YLSY Scholarship Student, Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Bartın/Türkiye  
[msaygi@bartin.edu.tr](mailto:msaygi@bartin.edu.tr) | [orcid.org/0000-0003-2907-1788](https://orcid.org/0000-0003-2907-1788) | [ror.org/03te4vd35](https://ror.org/03te4vd35)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
31 Mart 2023	31 March 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
03 Haziran 2023	03 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 (Muhammet Saygı).

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 (Muhammet Saygı).

**CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.**

Atıf | Cite As

“ Saygı, Muhammet. “Abū al-Mu‘in al-Nasafī’s Defence of Prophecy (*Nubuwwa*): An Examination of Prophecy and its Justification in Islamic Theology”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 1-28. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1274265> ”

## Abstract

This article aims to investigate the rational arguments presented by Abū al-Mu‘īn al-Nasafī for justifying prophecy as a significant phenomenon in human history. The study begins by analysing al-Nasafī’s definition of prophecy, followed by examining its linguistic, philosophical, and theological implications. The possibility and necessity of prophethood are explored from two distinct perspectives: natural reason and divine wisdom. In terms of natural reason (*‘aql*), prophethood falls under the category of possibilities (*mumkināt*), which implies that its existence is not impossible according to reason. When it comes to the divine wisdom of God, prophethood is considered a necessity (*wājib*), as it would be inconceivable for God to abandon humanity without guidance in the realm of existence. The author presents numerous arguments supporting both categories. For instance, several factors justify the rationale behind the institution of prophecy, such as the limitations of the human mind in acquiring knowledge, the need to express religious knowledge with clarity and precision, and the significance of preserving this knowledge for future generations. Al-Nasafī argues that prophetic reality provides the most plausible explanation for our body of knowledge in various fields such as astronomy, more precisely “science or knowledge of the stars” (*al-‘ilm bi al-nujūm*), and medical science held by humanity. Moreover, essential skills and crafts passed down from generation to generation, such as farming and dressmaking, that are essential for human survival, can only be attributed to prophetic reality. Al-Nasafī also maintains that the institution of prophecy is the exclusive factor that can adequately explain the presence of various languages throughout the world. According to him, the first human language was taught by a prophet, and all subsequent languages are derived from this original language. The second part of the paper centres on al-Nasafī’s criteria for validating the authenticity of a prophetic assertion. In al-Nasafī’s view, miracles constitute the most critical means by which an individual claiming prophethood can demonstrate their claim. Following, the paper highlights al-Nasafī’s differentiation between magic tricks or illusions executed by skilled magicians and miracles performed by prophets. Although magicians can manipulate and fool their audience using sleight of hand, the allure and mystique surrounding their illusions start to fade away once the causes or mechanics of those illusions become apparent. Conversely, as miracles are investigated and pondered over, they become increasingly precise and powerful. Lastly, as per al-Nasafī, merely having an intellectual understanding or belief in God alone is inadequate to achieve the happiness promised by the religion. Only through the institution of prophethood, one can comprehend the meaning (*ḥikma*) of our existence or life on Earth and acquire the benefits that pertain to both this world and the afterlife. By offering a thorough analysis of the concept of prophecy and al-Nasafī’s rational arguments in support of it, this paper aims to contribute to a deeper understanding of the notion of prophecy and its rational justifications in Islamic thought.

**Keywords:** Prophecy (nubuwwa or risāla), Defence of prophecy, Rational arguments for prophecy, Abū al-Mu‘īn al-Nasafī, Islamic theology (Kalām).

## Öz

Bu makale, Ebu’l-Mu‘īn en-Nesefî’nin peygamberliğin aklî olarak gerekçelendirilmesine yönelik ortaya koyduğu rasyonel argümanlarını ele almaktadır. Makale, tartışmaya en-Nesefî’nin peygamberlik kavramından ne anladığını ele alarak başlar ve onun tarafından kavramın lügavî, felsefî ve kelâmî anlamlarına dair sunulan görüşler tasnif edilir. Ardından, en-Nesefî’de nübüvvetin, aklî açıdan mümkün ve Allah’ın hikmeti açısından vâcib olmak üzere, iki farklı kategorik açıdan ele alınışı işlenir. En-Nesefî nübüvvetin hem aklen mümkün oluşuna hem de onun Allah’ın hikmeti gereği gerekli oluşuna dair birçok argüman sunar. İnsan aklının bilgiye ulaşma kapasitesinin sınırlı oluşu, dini bilginin açık ve sarîh bir şekilde ortaya konulmasının gerekliliği ve yine gelecek nesiller için bu bilginin korunmasına ve depolanmasına duyulan ihtiyaç peygamberlik müessesesinin makul, mümkün ve gerekli oluşuna dair çok değerli iç görüler sunar. En-Nesefî’ye göre “yıldızların ilmi veya bilgisi” ve tıp bilimine dair insanlığın sahip olduğu malumat, yine insanların yaşamlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan kimi sanat ve zanaatkarlığa dair önemli bilgilerin öğrenilip bu güne aktarılmış olması peygamberlik müessesesinin tarihte gerçekleşmiş bir vakia olduğunu gösteren aklî çıkarımlardandır. Dahası en-Nesefî’ye göre insanlar arasındaki ilk dil de bir peygamber tarafından öğretilmiş ve diğer diller bu ilk dilden türemiştir. Makalenin ikinci kısmı, en-Nesefî’nin nübüvvet iddiasında bulunan birinin iddiasının geçerli olup olmadığına dair sunduğu kriterler ya da kıstaslar üzerine yoğunlaşır. En-Nesefî peygamberlik iddiasında bulunan birisinin iddiasını temellendirmesinin etkili yolunu mucize olarak görür. Ardından mucizenin tanımına ve onun kelâmî ve felsefî gelenekler içerisinde nasıl anlaşıldığına dair bazı açıklamalar yapar ve mucizenin sıhhatine dair şartları tartışır. Örneğin mucizeler, becerilerini mükemmelleştirmek için yıllarını harcamış sihirbazlar tarafından gerçekleştirilen illüzyonlardan veya sihir numaralarından ayrılır. Bu kişiler, el çabukluğu kullanılarak olağanüstü görünen numaralar sergileyebilirler çünkü onlar

göz yanılması sayesinde izleyicileri aldatmaya yönelik zengin bir deneyim ve uzmanlığa sahiptirlir. Bununla birlikte, daha yakından incelenip derinlemesine düşünüldüğünde, illüzyon numaralarının ardındaki nedenler keşfedildikçe, hilelerinin gizemi ve gücü yavaş yavaş azalır. Fakat, mucizeler araştırıldıkça ve üzerine düşünüldükçe giderek daha kesin ve güçlü hale gelirler. Sonuç olarak en-Neseî'ye göre sadece entelektüel bir Tanrı anlayışı ya da inancı kişiyi din tarafından müjdelenen mutluluğa ulaştırmak için yeterli değildir. Kişinin dünya üzerindeki varlığını tatmin edici bir anlama (hikmet) bağlayabilmesinin, yine hem bu dünyaya hem de öbür dünyaya dair menfaatlerinin farkında olup onları elde etmeyi öğrenmesinin yegâne yolu peygamberlik müessesesidir. Özetle, bu makale, en-Neseî'de nübüvvet kavramının kapsamlı bir analizini ortaya koyarak ve onun nübüvveti destekleyen rasyonel argümanlarını tartışarak, İslam düşüncesinde nübüvvet kavramının ve nübüvveti getirilen akli savunuların daha derin bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı ve yapılacak olan muhtemel modern akli savunuların hangi hususlara odaklanması ya da mecralara yönelmesi gerektiğinin ipuçlarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Peygamberlik (nübüvvet-risâlet), Peygamberliğin müdafaası, Peygamberliğe dair akli argümanlar, Ebu'l-Mu'în en-Neseî, Kalam.

## Introduction\*

The concept of prophecy or prophethood, known as “*nubuwwa*” or “*risâla*” in Arabic, holds a significant place in Islamic faith. It serves as the foundation for believing in and trusting divine guidance or Islamic revelation. For this reason, throughout history, the defence of prophethood by rational and historical arguments has been a topic of significant interest and discussion among Muslim scholars. One of the notable Islamic scholars who contributed greatly to the discussion is Abū al-Mu'în al-Nasafî (d. 508/1115), a prominent Islamic theologian of the 12th century.

If we look at the background of the discussion before moving on to Nasafî's thoughts, it becomes evident that a century and a half after the rise of Islam, as it expanded across a wide geographical scope, the Muslim community came into contact with diverse religious traditions and cultures. This interaction resulted in the emergence of various parties within these traditions, which began to express their disapproval and criticism towards Islamic beliefs. These parties not only rejected the prophethood of Muḥammad but also called into question and challenged the very concept of prophethood itself. They raised major doubts among ordinary believers regarding the possibility (*imkān*) and reality of prophecy. The Sumaniyya (Buddhists), Mu'aṭṭila (divestors, those who deny the reality of the divine attributes), Dahriyya (atheists or materialists), and Barāhima (the Brahmins and Brahmanism) can be cited as examples of those who rejected prophecy during this particular era.<sup>1</sup> The objections raised against the belief in prophethood, which stands as one of the fundamental pillars of the Islamic faith, by these circles were unequivocally considered unacceptable by the Muslim scholars engaged in the field of Kalām. Considering the potential threats that these groups could pose to simple-minded or non-specialist Muslims, al-Nasafî believed it was necessary to respond to their attacks by formulating comprehensive and rigorous counterarguments that support both the concept of prophecy and the reality of Muḥammad's

\* The findings presented in this article were initially developed during the course of my doctoral studies at the University of Birmingham. This research is currently ongoing and focuses on the fundamental theological views of Abū al-Mu'în al-Nasafî.

<sup>1</sup> Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM, 2003), 271–75. ; Abū al-Mu'în al-Nasafî (d. 508/1115), *Tabṣirat al-Adilla fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Hüseyin Atay and Şaban Ali Düzgün, vol. 2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 5. ; Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, accessed May 21, 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nubuvvet>.

prophethood.<sup>2</sup> It is notable that al-Nasafī’s master, Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), was also driven by the same concerns when addressing the issue.<sup>3</sup> It appears that the objections raised by these groups profoundly affected the Muslim community of that time, and they felt compelled to respond to the challenge.

This paper will discuss al-Nasafī’s views on prophecy, with a specific focus on his understanding of the concept, his arguments in defence of prophecy, and his criteria for evaluating the validity of a prophetic claim. When the need arises, there will be assessments and critical analyses, and the problem will be discussed within its historical context, with references made to other theological schools and Islamic philosophers as considered appropriate.

With this brief introduction, we can now proceed to the discussion.

### 1. Prophecy as a Possible (*Mumkin*) and a Necessary (*Wājib*) Reality

In his discussion on prophethood, al-Nasafī adopts a standard method by introducing the lexicographical meanings of the key concepts that he will later use to address the problem at hand. This approach is not new to al-Nasafī’s works, and it serves to orient the reader to the main terms and their usage. In this regard, he explains that “*risāla*”, according to Arabic lexicographers, denotes conveying a message with relevant proof (*dalāla*) to the intended recipient (*al-maḥṣūd*).<sup>4</sup> Further, in the language of Kalām, “*risāla*” or “*nubuwwa*” signifies the servant’s “*sifāra*”, which refers to the state of being a messenger or intermediary between God and His rational creatures. The aim of this intermediary role is to address their deficiencies in matters that reason alone cannot comprehend regarding their interests or benefits (*maṣāliḥ*), both in this world and the next.<sup>5</sup>

With this introductory explanation of the key terms, we are now better equipped to delve into al-Nasafī’s actual discussion on prophethood.

Al-Nasafī initially states that the arguments he presents to justify the institution of prophethood are primarily intended for those who already accept the existence and unity of God. While these arguments may provide some insight to non-believers regarding the legitimacy of prophethood, al-Nasafī asserts that they must first be convinced of the existence and unity of God through conclusive evidence.<sup>6</sup>

Following these introductory statements, al-Nasafī argues that the possibility or necessity of prophethood should be examined from two distinct perspectives: natural reason and divine wisdom. From the perspective of natural reason, prophethood falls within the realm of possibilities (*mumkināt*), meaning that its existence is not intellectually impossible or contrary to logical thinking. However, from the standpoint of God’s divine wisdom, prophethood is deemed a necessity (*wājib*) as it is unthinkable for God to abandon humanity without guidance in the realm

---

<sup>2</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 1–2.

<sup>3</sup> al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 271.

<sup>4</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 5.

<sup>5</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 5.

<sup>6</sup> al-Nasafī, *al-Tamhīd fī Uṣūl al-Dīn*, ed. ‘Abd al-ḥayy Muḥammad Qābil (Cairo: Dār al-Thaqāfa, 1987), 11.

of existence. Therefore, in His infinite wisdom, God has deemed it crucial to send prophets to humanity for guidance.

Al-Nasafi's initial argument to justify prophethood is based on the premise that God, being the possessor of perfect wisdom, never engages in actions that are futile or useless.<sup>7</sup> This principle applies to every action that God performs or refrains from.<sup>8</sup> God is unique (*wāḥid*) and stands alone in His divinity, possessing exclusive ownership (*mālik*) over the universe and everything it contains. He is the only one who acts with perfect wisdom and knowledge (*ḥakīm*). God is the only true owner (*mālik*) of everything in existence, and all other entities are merely possessions (*mamlūk*) owned by Him. He is the Lord and Ruler (*Rabb*) of the universe, and everything else is subject to His control (*marbūb*).<sup>9</sup>

In al-Nasafi's thought, the idea of God's exclusive ownership over the universe and everything in it holds great importance in justifying prophethood. Being the sole owner, God possesses complete authority and control over all aspects of creation. Therefore, He has the right to send prophets to guide humanity towards the path of righteousness and fulfil His divine plan for creation. This is because every owner has the authority or right (*taṣarruf*) to use their property in any way they see fit, in proportion to their ownership. The concept of property ownership grants individuals the authority to undertake actions on their property commensurate with their level of ownership. Since God is the creator of everything *ex nihilo* and the true proprietor of all things, there is nothing irrational about Him being the only genuine lawmaker of His own property.<sup>10</sup> As the eternal sovereign over His belongings, God may instruct humans to perform certain actions or refrain from doing certain things for their own welfare. This can be understood through reason, as there is nothing about it that reason would refuse or find impossible to comprehend. Each proprietor is entitled to exercise *taṣarruf* over their property in a manner that corresponds to their ownership, and this principle applies to God as the supreme owner of the universe.

Within Islam, human actions that God holds individuals accountable for can be classified as obligatory (*ijāb*), prohibited (*manʿ*), permissible (*ītlāq*), and actions that are recommended to avoid or better not to do (*ḥazr*). The resulting legal or moral responsibility regarding these actions is referred to as "*taklīf*".<sup>11</sup> God may reveal the law pertaining to these actions to His servants in whatever manner He chooses. He may choose to impart knowledge about the law directly into their hearts, or He may communicate it through a messenger who provides a comprehensive explanation or instruction (*tabligh*) of the law for their benefits (*maṣāliḥ*). According to al-Nasafi, God's decision to send prophets is crucial, as it provides human beings with a concrete model of

<sup>7</sup> The word used by al-Nasafi in the original text is "*safa*" or "*safah*", see al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 1, which can be translated as "futility," "uselessness," "worthlessness," or "pointlessness." It refers to actions or things that lack purpose, value, or benefit.

<sup>8</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 1.

<sup>9</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 7.

<sup>10</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 7.

<sup>11</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 7.

how to effectively implement the law. Anyone with intellect and a moral conscience would acknowledge that prophecy is not a concept that defies human reason.<sup>12</sup>

According to al-Nasafī's second argument, human beings possess an innate inclination towards accepting wisdom (*ḥikma*) and knowledge (*ʿulūm*), which is inherent in their creation. Moreover, God has instilled within human nature a desire for attaining perfection (*kamāl*), a pursuit that can only be fulfilled through the guidance of a teacher (*murshid*) who leads them on the path of righteousness. The primary purpose of God in creating human nature in this way is to enable His servants to readily acknowledge and follow the prophets and their divine messages. This inherent disposition of human beings towards seeking knowledge and wisdom can be viewed as evidence for the plausibility of prophecy, particularly for those endowed with acuteness of thought or sharp insight (*baṣīra*).<sup>13</sup> In al-Nasafī's opinion, the arguments presented thus far are sufficient to establish that prophecy, when considered from the position of natural reason, falls within the realm of possibility.<sup>14</sup>

As previously mentioned, al-Nasafī argues that prophethood is an essential (*wājib*) aspect of God's wisdom, which he supports through various arguments. For instance, he notes that God created human beings to depend on specific types of nourishment (*aghdhiya*) as part of His custom (*ʿādatullāh*).<sup>15</sup> These nourishments are in harmony with the essence of living beings, and humans derive satisfaction and pleasure (*ladhdha*) from consuming them. To ensure the survival and continuity (*baqāʾ*) of the human species, God instilled a sense of pleasure within human nature, which compels them to seek nourishment.<sup>16</sup> Furthermore, humans were created with a strong desire (*shahwa*) towards sexual satisfaction, which serves to promote the continuation of the human species through sexual relationships. This innate desire (*raghba*) compels humans to prioritise the continuity of not only their own lives but also the lives of their offspring.

God has endowed humanity with a diverse range of substances (*jawāhir*), including but not limited to nutrients, plants, and chemicals, that maintain good health and prevent illnesses. Throughout history, some of these substances have been used for medicinal purposes in treating various diseases. However, alongside these beneficial elements, God has also created matters containing deadly and destructive poisons, including plants and chemicals that can be indistinguishable from harmless substances based on human reason and sensory experience (*tajriba*) alone. In light of this, it is possible that the ancient medical knowledge and practices, which predate the modern era, were taught by chosen individuals, likely prophets, who possessed extraordinary insights beyond human perception and reasoning. According to al-Nasafī, these individuals were likely endowed with divine knowledge and understanding, which allowed them to impart advanced

---

<sup>12</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 7–8.

<sup>13</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 8.

<sup>14</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 11.

<sup>15</sup> It is an Arabic phrase that can be translated to mean "the way of God" or "the custom of God." The term is often used in Islamic theology and refers to the idea that God has a specific way of acting or a set of divine laws and principles that govern the universe and human behaviour. In this context, "*ʿādatullāh*" is often contrasted with "*ʿādat al-nās*," which means the ways or customs of people.

<sup>16</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 13.

medical knowledge and techniques to humanity, laying the foundation for modern medical practices.

Al-Nasafi states that the human mind acts as a barrier to prevent individuals from consuming substances that may endanger their lives. This also encompasses refraining from instructing subordinates to taste or consume such substances. To support this idea, al-Nasafi, proposes us to imagine a hypothetical scenario where a master orders a slave to eat a specific food to determine if it is safe. However, even in this scenario, it would not be feasible because, as acknowledged by experts in this field, some poisons can have delayed effects. Thus, in this hypothetical scenario, if the food contains such a poison, both the slave and the community, including the master, would have consumed an imperceptible poison that would not exhibit its effects until a later time. This would result in the loss of lives or persistent health issues, making it impossible to sustain their lineage. Waiting a long time for the substance's effects to become apparent after the slave consumes the food is also illogical since all parties involved would likely perish from starvation or dehydration in the meantime.<sup>17</sup> However, the fact that humans are still alive, and their lineage persists is evidence that they have sufficient knowledge about substances that can be dangerous or fatal to their health. According to al-Nasafi, humans have been given adequate knowledge about such substances through prophets, without which the human race would have ceased to exist long ago.

If humans were unable to taste or benefit from the nourishment surrounding us, then the creation of that nourishment and other blessings would be a futile and meaningless act that cannot be attributed to God.<sup>18</sup> As the creator of the universe and everything within it, it is essential for God, in His divine wisdom, to inform people about the distinctive properties of substances, including whether they are safe or dangerous to consume, so that humans may benefit from them. If humans were not provided with ways to discern the benefits and dangers of various substances, it would imply that God created them with the sole purpose of fading away into nothingness. This notion, according to al-Nasafi, is illogical and goes against the very essence of God.<sup>19</sup> If God did not create man for nothingness (*'adam*), then undoubtedly, He should send prophets to teach them how to survive.

At this point, several possible objections arise. One may argue, for instance, that these claims regarding the origin of our knowledge concerning the benefits and harms of substances present in nature are entirely subjective and rooted solely in a specific theological viewpoint. This objection can be equally raised when it comes to presenting prophethood as the source of our knowledge in the field of medical science.<sup>20</sup> Furthermore, it can also be argued that alternative

<sup>17</sup> al-Nasafi, *Tabşirat*, 2: 13–14.

<sup>18</sup> al-Nasafi, *Tabşirat*, 2: 14.

<sup>19</sup> al-Nasafi, *Tabşirat*, 2: 14.

<sup>20</sup> According to al-Nasafi, the fields of knowledge that the prophets guided or taught humanity are not limited to merely medical science. As we shall discover in the following sections, he emphatically considers prophethood to be the origin of our knowledge in various areas such as “science or knowledge of the stars” (*al-‘ilm bi al-nujūm*) and “onomancy” (*sīmyāʾ*). This claim also includes essential human occupations like dressmaking and farming, which are crucial for maintaining the existence of human civilization. Thus, the audience should take note that the

perspectives on these matters, such as the influence of cultural and evolutionary factors on the development of human dietary habits, are not adequately taken into account. Again, one could argue that our body of knowledge on these matters emerges from collective human experience throughout history, rather than having a divine origin, and therefore, these claims are based on speculative assumptions and are devoid of empirical evidence.

In addition to these potential objections, is it not true that human agency, including his initiatives such as social learning and scientific advancements, plays a significant role in shaping our understanding of substances and their impacts? Does this argument not oversimplify human development by solely attributing it to divine guidance, disregarding the invaluable contributions of countless scientists, doctors, and researchers who have advanced knowledge through experimentation, observation, and critical analysis? Again, does this argument not undermine the significance of trial and error, human intellectual progress, cultural practices, and overlook the value of scientific research? In short, is it not overly simplistic to attribute the survival of the human race solely to divine guidance, without considering the numerous other influences and factors that contribute to human well-being and continuity?

The objections and counterarguments can be further extended. For instance, according to al-Nasafī, in the absence of knowledge about the benefits and harms of substances available in nature, their presence would hold no meaningfulness (*ḥikma*) or value. That is to say, he attributes the value and *ḥikma* of their existence solely to the benefits they provide to human beings. However, cannot “to exist” be perceived as an inherent value in itself? In other words, cannot existence itself or the act of being itself carry an intrinsic value, regardless of external factors? Furthermore, if it is incumbent upon God, due to His wisdom, to declare substances that are harmful to human beings, should not human beings be repeatedly informed by the prophets whenever they encounter harmful things throughout human history? For instance, our understanding of the detrimental effects of radiation began to emerge in the late 19th and early 20th centuries as researchers delved into the properties of radioactive substances. During this journey, many researchers experienced health issues as a direct consequence of their exposure to these radioactive materials. Given the premise put forth by al-Nasafī, where prophethood is suggested as an ontic necessity (*wujūb*) arising from divine wisdom and encompassing the preservation of human life and well-being, would it not be obligatory for God to have forewarned humanity about the detrimental consequences of radiation prior to our encounter with it? To put it simply, if we believe that prophets are needed for the sustenance of human life, then should we not have been informed about the harmful effects of radiation before we came across it? Furthermore, has humanity acquired all the knowledge that can be obtained about the universe, to the extent that God no longer needs to send prophets to expand our body of knowledge and understanding of the universe? Considering these aspects, it can be argued that if we accept the premises presented by al-Nasafī as true, then it logically follows that prophethood should have continued up until the present and should persist into the future. However, this does not align

---

assessments and potential objections presented now regarding the argument in question can be equally extended to al-Nasafī's similar claims.



with the reality offered by al-Nasafī, as he explicitly states that there will be no prophet after the Prophet of Islam.

The reader will appreciate that it is beyond the scope of this study to deal with each of these criticisms. Therefore, I will have to make do with pointing out that these objections can be responded to, to a certain degree, by slightly modifying al-Nasafī's argument. I suggest that the contribution of prophets to the advancement of humanity can be seen as providing fundamental principles in a variety of fields, including core human professions and sciences that are essential for human existence and well-being. An illustration of this is when we utilise essential or self-evident propositions (*al-ʿilm al-ḍarūrī*) to derive new propositions (*al-ʿilm al-istidlālī*) acquired through inferential reasoning and logical deduction. In a similar vein, one could make the argument that prophets provided people with first principles that functioned as core propositions on relevant matters. Consequently, the human race advanced in these fields and even established new branches of science grounded in these initial principles, using their inherent cognitive capacities, ultimately bringing us to the present era. In simpler terms, prophetic knowledge only unleashed or activated human nature's intrinsic potential to produce and store knowledge. In fact, it is noteworthy that al-Māturīdī, the master of al-Nasafī, draws attention to the very beginnings of human history in this context. According to him, it is clear that the human mind, without assistance, could not have known the essentials for sustaining life at the beginning of human history.<sup>21</sup> Nevertheless, we must note that even this adjusted or modified form of the argument can only find resonance among those who primarily hold the belief in God and view the world through a particular religious lens, as al-Nasafī emphasised from the very beginning. This is because we are severely limited in presenting concrete evidence for the claims regarding the mentioned period of time. We are referring to the early stages of human existence, a historical era when writing had not yet been invented. For this argument to be presented objectively, it is critical to provide a range of historical and archaeological evidence that verifies the existence of such individuals believed to have received divine revelation at the very beginnings of human history. Moreover, it is also essential to carefully evaluate the content of the divine messages they are believed to have received and to authenticate their origin. However, given the lack of written records in an era when writing had not yet emerged, it becomes unfeasible to pursue these endeavours. As a result, the arguments in question are bound to persist as speculative discourses for those who insist on objective evidence.<sup>22</sup>

If we return to al-Nasafī's arguments for prophecy, humans possess, as noted earlier, an inherent impulse to maintain their lives, which propels them to accumulate the required resources for their sustenance. However, the absence of a universally recognised law (*sharīʿa*) to ensure the durability of every individual's life hinders the establishment of social order and endangers the

<sup>21</sup> al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 250–01. ; *Taʾwīlāt al-Qurʾān*, ed. Ertuğrul Boynukalın, vol. 5 (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 317.

<sup>22</sup> According to Anthony Kenny, faith is only reasonable if several conditions are met. The first condition for a reasonable belief is that the existence of God should be rationally established outside the territory of religion. The second condition is that any historical events cited as constituting divine revelation must be independently established as historically certain, with a degree of certainty comparable to that of other historical knowledge. See Anthony Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 57.

survival of humanity. In such circumstances, the weak may struggle to survive, while the strong may resort to heinous acts to acquire the resources they need to sustain themselves. Ultimately, these irregularities can result in wars that could potentially lead to the extinction of humankind. Furthermore, human nature yearns for various material possessions, including spacious mansions, gardens, and agile mounts for riding. The ownership of these goods must be established and regulated by law to prevent malevolent individuals from wrongfully acquiring them. In the absence of the law, the possibility of conflicts and wars emerging between civilizations arises, which contradicts the ultimate objective of God's creation. It is, again, irrational to assume that humans were created solely for non-existence without any underlying purpose. To mitigate such adverse outcomes, it is vital for God to appoint prophets to elucidate the law, demonstrate its practice, and facilitate its peaceful establishment in society. Prophets act as intermediaries to prevent conflict, ensure fair distribution of resources, and promote harmonious coexistence among humans.<sup>23</sup>

The argument in question brings to mind the views of the renowned Islamic philosopher Ibn Sīnā (d. 428/1037) concerning the rational grounds of prophecy. According to Ibn Sīnā, the maintenance of human life relies on the mutual interdependence among individuals, which in turn necessitates the division of labour within society. For instance, one person engages in farming, another specialises in breadmaking, and yet another dedicates themselves to the craft of tailoring. Therefore, the social division of labour and urbanisation are essential for the sustenance and well-being of human life. Furthermore, according to Ibn Sīnā, the ultimate goal of human beings is to attain a state of perfection known as "*kamāl*," which represents the highest level of human fulfilment and ultimate happiness. The social division of labour and urbanisation play a crucial role in creating an environment conducive to contemplation and the pursuit of *kamāl*. This is because real happiness is the perfection of the rational soul through knowledge, and such an environment is essential for its actualisation. Nevertheless, in a society where the division of labour is established, social relations naturally emerge, and these relations need to be regulated by specific laws. The mission of establishing these necessary laws and norms cannot be placed solely in the hands of humans. For, if left to the discretion of individuals, everyone would assert that actions serving their own interests are just, while labelling opposing actions as cruelty. Consequently, the individual assigned with the task of formulating these laws must derive their authority from the Divine, indicating that the rule-maker must be a prophet.<sup>24</sup>

One could interpret the apparent similarity or overlap between these two arguments as a sign of Ibn Sīnā's influence on al-Nasafī. However, making a hasty judgment in this regard would lack a solid foundation. Justifying such a claim requires presenting a wide range of examples and gathering additional evidence. Additionally, it is also necessary to look into the intellectual networks and relationships among other scholars during the time of Ibn Sīnā and al-Nasafī to identify if there were possible channels through which Ibn Sīnā's ideas might have made it to al-

---

<sup>23</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 14–16; *Tamhīd*, 23–24.

<sup>24</sup> Ibn Sīnā (d. 428/1037), *Kitāb al-Najāt*, ed. Muḥī al-Dīn Ṣabīrī al-Kurdī (Egypt: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1938), 334. ; *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, ed. Sulaymān Dunyā, vol. 4 (Beirut: n.p., 1993), 60. ; İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 95. ; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi -Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği-* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 190.

Nasafī. Given the significant time gap of a century between Ibn Sīnā and al-Nasafī, this would require a comprehensive inquiry covering a large period of time. As the reader can understand and forgive, the burden of proof in question falls beyond the scope and limitations of the current study. Nevertheless, there is one thing that must be noted. We are aware that Abū Manṣūr al-Māturīdī, whom al-Nasafī holds in high esteem, did in fact propose a similar idea on this matter.<sup>25</sup> We also know that al-Nasafī diligently studied al-Māturīdī's works, interpreted them, and further developed the ideas therein, effectively restructuring and reshaping his master's theological views. Thus, if we are to mention someone's influence on al-Nasafī, it should be attributed to al-Māturīdī rather than Ibn Sīnā, as al-Nasafī has explicitly stated on many occasions that he was a devoted follower of al-Māturīdī.

If we return to al-Nasafī and his arguments for prophecy, he further argues that God has created humans with a natural inclination (*mayl*) towards perfection (*kamāl*).<sup>26</sup> Intelligent souls that strive towards perfection contemplate the essence of things (*ashyā'*) and endeavour to unveil their truths. However, although human nature was created with the inclination towards perfection, ignorance (*jahl*) overcomes every human being once they are born. As a result of their profound ignorance, they seek the guidance of an individual with a profound understanding of *ashyā'* to counsel and steer them. Furthermore, reason can distinguish between good (*maḥsana*) and bad or evil (*qabiḥa*) in a general sense (*kullī*), but it cannot determine whether each thing is inherently good or bad one by one.<sup>27</sup> This is where the role of prophets comes into play. Prophets are sent by God to instruct humans on every good deed, promote goodness, clarify the nature of evil, condemn it, and lead them towards perfection. Only by following the knowledge that comes through prophethood can humans attain high degrees and become righteous.<sup>28</sup> The limitations of reason in determining what is good and bad necessitate that all good and bad deeds be illustrated one by one. Otherwise, God's command for humans to do good and avoid evil would be meaningless. Therefore, prophethood is necessary, as it provides guidance on specific good and bad actions.<sup>29</sup> Moreover, the inherent nature of the human soul, which is inclined to seek goodness and avoid evil, is in alignment with the teachings of the prophets. The teachings of the prophets, in turn, harmonise with the human soul as they reflect God's command (*amr*) and prohibition (*nahy*). Humans are bestowed with this inherent nature by God to make the acceptance of prophecy easier for them. Therefore, there is nothing wrong with God sending prophets, as they hand over or convey to humans only what is compatible with their inherent nature. In essence, the harmony between the inherent nature of humans and the teachings of prophets provides another foundation for the reality of prophethood.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 250–01. ; *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 317.

<sup>26</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, ed. Waliyy al-Dīn Muḥammad Ṣāliḥ al-Farfūr, 2<sup>nd</sup> ed. (Damascus: Maktaba Dār al-Farfūr, 2000), 21.

<sup>27</sup> In Kalām literature, the problem at hand is often denoted by the terms “*ḥusn*” and “*qubḥ*”, which are also employed by al-Nasafī occasionally. For instance, see al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 17.

<sup>28</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 16.

<sup>29</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 17.

<sup>30</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 17.

The inclination towards gratitude that God has placed in human nature is considered another evidence for the necessity of prophethood in al-Nasafī's teachings. According to him, showing gratitude or appreciation (*shukr*) in response to blessings is deemed good and pleasant by humans because of their nature, while ingratitude or ungratefulness (*kufrān*) is considered bad and ugly.<sup>31</sup> God has endowed humanity with countless blessings, including being created in the most beautiful form (in the image of God). Everything on earth has been assigned by God for humans' command and service.<sup>32</sup> The act of *shukr* should be commensurate with the blessing received and should be performed appropriately; failing to do so implies that the giver of the blessing is not appreciated justly.<sup>33</sup> Reason dictates that conforming to these conditions is the minimum requirement for the act of *shukr*. However, since God is the Most High and the sovereign Ruler of everything, it is beyond the power of humans to adequately appreciate even the smallest blessing. In fact, humans can know even the blessings of God only through the use of reason, which in itself is another blessing from Him. Given these limitations, it is necessary for humans to be fully informed of the details of *shukr*, including its form, amount, and time, so that they can praise God accordingly to the best of their ability. This fact highlights the necessity of prophethood to provide guidance to humans regarding matters related to *shukr*, including instruction on the various types of *shukr* in Islam, such as daily prayers and fasting. Nevertheless, it is worth noting that no one can thank God adequately for His endless blessings, yet He accepts our imperfect gratitude, thanks to His mercy.<sup>34</sup>

Al-Nasafī also asserts that the human mind is inherently weak, even among those who have undergone significant intellectual development. Therefore, individuals require the guidance and support of their fellow humans to attain the necessary benefits (*maṣāliḥ*) for their life on Earth. This is exemplified by the critical role played by institutions such as schools in transmitting knowledge across generations, as well as the importance of exchanging views and engaging in discussions to advance scientific knowledge. These examples illustrate the need for individuals to seek guidance from others to enhance their level of knowledge. If obtaining simple knowledge required for life on Earth necessitates the help of others, then it logically follows that essential knowledge for the eternal afterlife, which holds greater significance, certainly requires guidance from prophets who possess that sort of knowledge. Al-Nasafī contends that relying solely on natural reason is inadequate in leading one to the required knowledge for the afterlife. Rejecting this idea would equate one's limited knowledge with that of God, which is an arrogant and misguided position. In summary, our need for knowledge, which is necessary to obtain benefits in both this world and the hereafter, serves as another argument that supports the necessity of prophecy.<sup>35</sup>

Al-Nasafī's initial classification of human actions, as mentioned earlier, comprises four categories, yet he argues that a threefold division is equally valid. This classification includes obligatory or required actions (*wājib*), forbidden or prohibited actions (*mumtani'*), and permissible or neutral

---

<sup>31</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 18.

<sup>32</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 18.

<sup>33</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 18.

<sup>34</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 19–20.

<sup>35</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 20–21.

actions (*wāsiṭ* or *mumkin*), which are neither obligatory nor forbidden. While the human mind can distinguish between obligatory and prohibited actions, it cannot determine the merit of neutral actions. Depending on the time and place, such actions may fall into either the category of meritorious or non-meritorious actions. To clarify when a permissible action is meritorious, an individual who has insight into permissible actions must explain it to others. For this reason, al-Nasafī argues that the limitations of the human mind regarding permissible actions provide another rationale for the necessity of prophethood.<sup>36</sup>

Al-Nasafī categorises people according to their utilisation of reason and their commitment to contemplation and intellectual introspection, with the aim of acquiring true knowledge of things (*ashyāʾ*). The first group consists of individuals who abstain from bodily desires, such as sex, indulgence in food, and other cravings, by living on the verge of asceticism. This group resists bodily desires to avoid being consumed by carnal passions, which can be harmful to their souls. They prefer to contemplate God and other divine matters instead of indulging in worldly pleasures. The second group includes individuals whose capacity for reasoning is as strong as the first group. However, they are in a position in which they have to use their abilities to sustain their own lives and those of others around them. As a result, they cannot focus on fundamental matters related to divinity, as they are preoccupied with obtaining necessary benefits for the continuation of human life and distributing them to their fellow beings. The third group consists of individuals whose rational strength is impaired or distorted. Members of this group squander the priceless gift of life bestowed upon them by God on the pursuit of carnal desires. Even if we postulate that the first group may not necessarily require the guidance of prophets, it is undeniable that the remaining two are in dire need of prophetic guidance.<sup>37</sup> The reason why the second group necessitates prophetic guidance is that they dedicate their endeavours towards ensuring the essential needs for the perpetuity of human existence, and consequently, they are unable to create a suitable ambience and allocate time for contemplative practices. The last group, by their nature, is not suitable for reflection on divine matters since they are unsophisticated and

<sup>36</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 21.

<sup>37</sup> It seems that al-Nasafī has been influenced by an elitist view of humanity espoused by the Falāsifa. For instance, al-Fārābī (d. 339/950), a prominent Islamic philosopher, posits that prophets possess a heightened imaginative faculty and intellectual capacity, which allows them to receive an overflow of intelligibles from the agent intellect (the tenth intellect). This sets them apart from philosophers. However, prophetic knowledge can also be attained through demonstration and intellection. According to al-Fārābī, only these two groups have the potential to achieve ultimate happiness. See Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3<sup>rd</sup> ed. (New York: Columbia University Press, 2004), 87, 146–48. Ibn Sīnā holds a similar perspective, see McGinnis Jon and David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2007), 205. Al-Kindī (d. 252/866 [?]) states that divine knowledge (*al-ʿilm al-ilāhiyya*), holds a higher rank (*martaba*), than the human sciences (*al-ʿulūm al-insāniyya*). And divine knowledge can be attained without the need for study, effort, or human methods, and without the constraints of time, unlike the latter. The prophets' access to the truth is immediate, and without struggle and effort through the will of God because their souls have been purified and illuminated by Him. This, according to al-Kindī, serves as proof that their knowledge has a divine origin. See Peter Adamson, *Al-Kindī* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 43. Al-Kindī also remarks that the unbelievers had previously challenged Prophet Muhammad to provide an explanation regarding how God would resurrect the dead bodies on the Day of Judgment, considering that the bones would have already decayed. Prophet Muhammad received a revelation as a response to this challenge, which al-Kindī admires as being more clear and brief than any explanation that could be ever provided by philosophy. Adamson, *Al-Kindī*, 43–44.

simple-minded, and they cannot relinquish earthly pleasures. Compared to the other groups, the first group is a minuscule minority and, therefore, negligible. Given that the majority of people are in need of prophetic instruction, the necessity of prophecy cannot be questioned simply because a few people do not require it.<sup>38</sup>

Al-Nasafī argues that all finite beings are inherently weak and imperfect, in contrast to the infinite and eternal nature of God. As a result, human reason is also considered to be imperfect due to its finite and limited nature. Besides, there are various obstacles that can hinder reason from functioning properly, including emotions such as anger, frustration, and distress, as well as challenging circumstances and adversity. Alternatively, a disease might occur and weaken reason, leading man to withhold from contemplation. The number of those who are deprived of contemplation due to such situations is much greater than the number of those who can keep themselves away from all distractions and continue contemplation and meditation. This reality justifies that all matters that can or cannot be reached via contemplation should be sent and elucidated through prophets for the benefit of the majority. Apart from this, the process of acquiring knowledge through contemplation is arduous, demanding, and often painful. Therefore, it is also a mercy and blessing for people of reflection (*ahl al-nazar*) that all mankind is given such knowledge through divine revelation (*al-wahy al-samāwīy*). In this way, their task becomes easier, and they are protected from doubts and hesitations that are always present on the path of contemplation and reasoning.<sup>39</sup>

Despite the fact that most people lack the time and ability for contemplation, those who follow the prophets from this group exhibit persistence and continuity in what is right (*ḥaqq*) and adhere to it steadfastly. On the other hand, philosophers, despite their reputation for possessing sharp intellects and their persistent pursuit of truth, tend to fall into blasphemy and heresy by gradually moving away from truth. The primary reason for these individuals to end up in such a state is either their lack of exposure to divine revelation or their conscious decision to disregard it. If one takes the ancient philosophers into account, it is unlikely that they will find anyone among them who embraced the belief in the unity of God (*tawḥīd*) and acknowledged the resurrection after death (*al-ḥashr wa al-maʿād*). However, some philosophers accepted and adhered to prophets and obtained knowledge from them regarding God and other religious subjects. This is clear evidence showing that even people of reflection require the institution of prophethood. The sending of detailed explanations through prophets to all human groups is a way by which God eases the trials (*imtiḥān*) and affairs of people in this world.<sup>40</sup>

At this point, it is crucial to provide some commentary, as Nasafī's criticisms of philosophers also implicate well-known Islamic philosophers, al-Fārābī (d. 339/950) and Ibn Sīnā (d. 428/1037).

---

<sup>38</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 21–23. ; *Tamhīd*, 33–34. Al-Nasafī is uncertain about the idea that there might be individuals who do not require prophetic guidance. Although it seems that he entirely opposes this idea throughout most of the discussion, his statements vaguely or implicitly suggest that there might be a few people who do not require prophecy. See al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 21, 22. Yet, in the passage above, al-Nasafī, without explicitly expressing his own opinion, states that even if we accept the assumption that there are a few individuals who do not require the light of prophecy, it does not alter the ultimate truth, namely the necessity of prophecy.

<sup>39</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 23.

<sup>40</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 23–24.

Without a doubt, they neither rejected the unity of God nor denied the idea of resurrection (*al-ma'ād*) after death. However, it must be acknowledged that their philosophical narratives or interpretations regarding the nature of *al-ma'ād* were in conflict with the teachings or literal meaning of certain passages in Islamic Scripture. They may have chosen this path to harmonise or reconcile with their philosophical systems, but it does not change the fact that certain philosophical remarks of theirs are at odds with the Scripture and sayings of the Prophet. For instance, according to al-Fārābī, the human soul persists in existence even after death, but souls that fail to attain perfection (*kamāl*) – particularly those belonging to the ignorant city-dwellers – will face eternal annihilation.<sup>41</sup> He regarded nonexistence or nothingness as the ultimate punishment for such souls, rather than depicting them as residents of hell. This idea clearly contradicts the teachings of the Qur'an, as the Qur'an affirms that no human soul will perish forever; even if guilty, it will continue to exist and be punished in hell.<sup>42</sup> Ibn Sīnā also shared the belief in the continuation of the human soul after death.<sup>43</sup> However, he tended to overinterpret the passages in the Qur'an that refer to bodily or physical (*jismānī*) resurrection within the framework of his theory of religious language. According to Ibn Sīnā, the Qur'an employs a "religious language" comprised of symbols and analogies. As a result, he believed that the meaning of these religious expressions or utterances, which evoke bodily resurrection, extends beyond their literal interpretation. According to his system of natural philosophy, a physical resurrection after death is regarded as impossible, leading to the notion of a spiritual (*rūḥānī*) resurrection instead. Additionally, he argued that describing resurrection solely as spiritual or non-physical would be detrimental to those lacking understanding, the average or simple-minded believers, which is why the Qur'an and the Prophet employed a symbolic language to convey the idea of resurrection. In short, according to Ibn Sīnā, divine truths in Shari'a are communicated in a language that average people can understand, in other words, what they cannot comprehend is conveyed in a more accessible manner through metaphors and symbolic utterances. If these truths in religions had not been elucidated and transmitted in this way, religions would certainly not serve any purpose for people.<sup>44</sup>

The negative attitudes of Islamic Peripatetic philosophers towards physical resurrection stem from their belief that it is impossible to recreate or restore the *ma'dūm* (the thing that ceased to exist or is no longer present, in this case, the human body) to its original state. In other words, once the physical body of a soul has decayed and passed on (thus becoming *ma'dūm*), it is not possible to resurrect it or restore it to its original form. While it is true that God can create a new body and unite it with the soul, the notion of the same soul being united with different bodies implies reincarnation, which they consider a superstitious belief. From their perspective, resurrection after death or *al-ḥashr wa al-ma'ād* is related solely to souls, not bodies. Now, we

<sup>41</sup> al-Fārābī (d. 339/950), *Uyūn al-Masā'il*, ed., Muḥī al-Dīn Ḥāṭib and 'Abd al-Fattāḥ Qaylān (Cairo: n.p., 1910), 17. ; *al-Madīna al-Fāḍila*, ed., Albert Nasri Nadir (Beirut: Dār al-Mashriq, 1991), 137–48.

<sup>42</sup> The Qur'an, 3: 185. ; 69: 27.

<sup>43</sup> Ibn Sīnā, *Nafs/Kitāb al-Shifā' -Psychologie D'ibn Sīnā (Avicenne) D'après Son Oeuvre Aš-Šifā'*, ed. Ján Bakoš and Ivan Hrbek (Prague: Éd. de l'Acad. Tchecoslovaque des Sciences, 1956), 224.

<sup>44</sup> Ibn Sīnā, *Risālat al-Aḍḥawiyya fī Amr al-Ma'ād*, ed. Ḥasan Āsī (Beirut: Mu'assasa al-Jāmi'iyya, 1987), 91–126. ; *Ilāhiyyāt/Kitāb al-Shifā'*, ed., Georges Chehata Anawati and Sa'īd Zāyad, vol. 2 (Tehran: Intishārāt Nāšir Khusraw, 1943), 423. ; *Kitāb al-Najāt*, 291.

must conclude the discussion here due to the limitations of the study. However, despite their contrary views to the literal text of the Qur'an, one fact remains true: they did not reject the concept of resurrection after death, which is one of the fundamental principles of the Islamic faith. Therefore, labelling them as heretics or apostates does not align with Islam's understanding of *takfīr*.

If we come back to our discussion, al-Nasafī further proposes us to imagine a hypothetical situation in which the mind is capable of achieving truth on its own without the aid of prophetic knowledge. He even goes one step further and suggests that we assume that even the idea that prophecy makes the path to salvation easier is also not correct. Even in this scenario, it would not necessarily follow that prophethood is a futile matter. Instead, as demonstrated by numerous examples in the world around us, it can be viewed as an act of grace and blessing. In other words, granting more than what is strictly necessary is not meaningless but rather a grace and a blessing. For instance, even if nourishments had had no taste or flavour, they would still have sustained life. However, God has chosen to provide a variety of flavours and aromas in nourishments, turning eating into a pleasurable experience. Similarly, while clothes that provide sufficient protection from cold and heat are enough, adding ornaments or other accessories to enhance their comfort is not pointless. Therefore, prophecy, like the examples mentioned above, can be seen as manifestations of grace and blessing (*faḍl*), bestowal and bounty (*inʿām*), and generosity and abundance (*ziyāda*).<sup>45</sup>

In summary, al-Nasafī suggests that prophethood is a possibility (*mumkināt*) that can be rationally understood, but also a necessity (*wājibāt*) according to God's infinite wisdom. From a rational perspective, the emergence of prophets in human history with God's will is neither impossible nor unreasonable. Lastly, it is worth mentioning that although al-Nasafī considers prophethood to fall under the category of necessities according to God's wisdom, he does not intend to nullify God's attribute of will. In other words, God could have chosen not to send prophets if He had desired. However, due to God's infinite wisdom, compassion, and grace towards His servants, prophets emerged in the timeline of human history. The next step in our analysis is to investigate al-Nasafī's criteria for assessing the legitimacy of a person's prophetic claim.

## 2. Prophet or Imposter: The Criteria for Evaluating a Prophetic Claim

According to al-Nasafī, the most compelling evidence one can offer to establish one's legitimacy as a prophet is miracle (*muʿjiza*).<sup>46</sup> Prior to investigating the role of miracles as evidence of prophethood, it is essential to elucidate al-Nasafī's understanding of the term "muʿjiza". Al-Nasafī approaches the term by first exploring its linguistic meaning before delving into its terminological sense. Accordingly, the word "muʿjiza" is derived from the root word "ʿajz", which denotes desperation, incapacity, or inability to do something. *Muʿjiza* is called so because it renders the interlocutor or opponent helpless, leaving them unable to challenge or attack the claimant of prophethood. The letter *tāʾ marbūʿa* (ﺕ) found at the end of the word indicates emphasis or exaggeration (*mubālagha*), similar to words such as "ʿallāma" (one who is knowledgeable or an

---

<sup>45</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 24–25.

<sup>46</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 29.



expert in a certain field), “*nassāba*” (one who is skilled in tracing their ancestry or family lineage), or “*rāwiya*” (one who narrates or tells a story or account very well). The purpose of *tā' marbūta* is to highlight the extent of helplessness or desperation experienced by the opponent in the aftermath of the miracle.<sup>47</sup>

Al-Nasafi reports that according to *falāsifa*, *mu'jiza* is a divine act that surpasses the capacity of human power, both physical and mental. Specifically, it is a superb and particular (*juz'ī*) divine act that goes beyond both man's natural capability (*al-quwwa al-ṭabī'iyya*) and mental capability (*al-quwwa al-nafsāniyya*).<sup>48</sup>

This view, attributed by al-Nasafī to philosophers without providing a specific name, appears problematic because the renowned Islamic philosophers al-Fārābī and Ibn Sīnā, who extensively addressed and discussed the issue of prophecy within their philosophical frameworks, do not regard miracles as occurrences that surpass the capacity of human nature or violate the natural order. Aligned with their deterministic perspective, they perceive miracles as incidents that already exist within or are inherently part of the natural order. In other words, miracles are not events that violate or go against the laws of nature; rather, they are intrinsic to those laws. Such phenomena are considered extraordinary by ordinary individuals due to their limited perceptions. However, those who have attained a higher level of cognitive capacity understand that these events are already intrinsic to the natural order and, therefore, do not violate its established laws.<sup>49</sup> Moreover, according to Ibn Sīnā, the power to manifest miracles is an inherent aspect of prophets' nature. It is uncommon for matter (*hayūlā*) to take on its perfect form (*ṣūra*)

<sup>47</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 30. Al-Nasafī's predecessor, al-Māturīdī (d. 333/944), defines *mu'jiza* as “an event that occurs in the hands of prophets and cannot be realised or brought about through means of learning or education.” see al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 289–290.

<sup>48</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 30.

<sup>49</sup> Metin Pay, “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri [Some Miracle Considerations in Islamic Thought],” *Dini Araştırmalar* 18, no. 47 (December 2015): 146–71, <https://doi.org/10.15745/da.18785>; Also see İsmail Erdoğan, “İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize [Prophecy and Miracles in the View of Islamic Philosophers],” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (June 1996): 436–37, 439. The deterministic understanding of nature embraced by philosophers was strongly criticised by al-Ghazali (d. 505/1111), the renowned contemporary of al-Nasafī. Al-Ghazali asserts that since we consistently observe things or events coming into existence in a specific order, the connection between cause and effect, we assume that these things/events are inherently interconnected. On what grounds can we confidently state that they are inherently connected in a causal manner? Or, in other words, by what authority do we claim that they are bound by an obligatory cause-and-effect connection or that they unfailingly occur in succession? All we observe is that the presence of one thing or event follows another. Philosophers have no evidence on this matter apart from the observation that, for instance, burning occurs when fire touches an object. Consequently, their justification for linking the occurrence of burning with the touch of fire rests entirely on their prior observations. However, this observation by itself does not furnish us with any grounds to assert an obligatory causal link between events. In short, our individual observations only indicate simultaneity, not causality. See al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifa* (Egypt: al-Maṭba'a al-Khayriyya, 1901), 65–9. It should be noted that al-Ghazali's critiques were not a total rejection of causality but rather a reassessment and reinterpretation within the framework of Islamic thought and values. He accepted that there are observable patterns of cause and effect in the natural world but believed that events are not bound by rigid causal chains and that the ultimate cause of all events lies in the will of God. For a detailed analysis of al-Ghazali's rejection of natural causality, see Michael E. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science,” *Journal of the History of Philosophy* 3, no. 2 (1965): 183–204.; George Giacaman and Raja Bahlul, “Ghazali on Miracles and Necessary Connection,” *Medieval Philosophy and Theology* 9, no. 1 (2000): 39–50.

in the realm of nature. Yet, although such a remarkable event is extremely rare, it occurs when prophets enter this world. It is this very reason why they possess this unique power, which sets them apart from the rest of humanity. They can shape and alter natural phenomena without requiring any external means or agents, thanks to matter attaining its perfect form. However, as mentioned, this is a rare occurrence, which is why prophets very rarely emerged throughout history.<sup>50</sup> Now that we have highlighted the apparent differences between the definition of *mu‘jiza* attributed by al-Nasafī to the *falāsifa* and their actual views, we can shift our focus back to our main discussion.

Al-Nasafī next gives the definition of *mutakallimūn*, stating that they regard *mu‘jiza* as an event that occurs in the realm of legal responsibility (*dār al-taklīf*) and deviates from established norms or patterns (*‘āda*) in nature or the universe. These events are not within the power of humans, but God shows them through a prophet to prove their prophetic claim. Al-Nasafī adheres to the academic tradition of his time and states that every word or utterance in the definition of miracle serves a specific purpose. In other words, each word in the definition eliminates other possible meanings to achieve a perfect definition. For example, the phrase “*dār al-taklīf*” is used to indicate that the miraculous events that God will perform in the hereafter cannot be considered miracles.<sup>51</sup>

God has sent numerous prophets throughout history to guide people on the right path, and to demonstrate their divine mission, they performed miraculous actions with the will of God. Al-Nasafī provides various examples of such miracles, including those associated with the prophets *Ibrāhīm* (Abraham), *Mūsā* (Moses), and *‘Īsā* (Jesus). For instance, when Abraham was thrown into a raging fire by his enemies, God made the fire cool and peaceful for him, allowing him to escape unharmed. Similarly, in front of Pharaoh, Moses’ staff transformed into a snake, which he then used to divide the Red Sea and save himself and his followers from Pharaoh’s persecution. Jesus, on the other hand, was renowned for healing the blind and the lepers, resurrecting the dead, and giving life to birds formed from mud.<sup>52</sup>

Although these miracles were witnessed first-hand (*mushāhada*) by those who were present, subsequent generations come to know the reality of these events through numerous reliable sources (*al-khabar al-mutawātir*),<sup>53</sup> which al-Nasafī considers to convey necessary knowledge (*al-‘ilm al-ḍarūri*). Reports of the *mutawātir* type form the foundation of our knowledge about various

---

<sup>50</sup> Hülya Alper, “İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur’ânî Perspektifle Değerlendirilmesi [An Evaluation of the Understanding of Prophethood by Islamic Philosophers and Theologians from a Qur’anic Perspective: The Example of Ibn Sînâ and Bâqilânî],” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): 60-61.

<sup>51</sup> For a detailed analysis of the reasons behind the preference for each word or expression in the given definition, see al-Nasafī, *Tabşirat*, 2: 30-31.

<sup>52</sup> For further information regarding the aforementioned miraculous events, refer to al-Nasafī, *Tabşirat*, 2: 38.

<sup>53</sup> “*Al-khabar al-mutawātir*” is an Arabic term that is often used in Islamic epistemology and refers to a type of knowledge or information that is considered to be conveyed by a multitude of narrators in such a way that it is inconceivable that they could all have agreed upon a falsehood. In other words, “*al-khabar al-mutawātir*” refers to information that has been transmitted through a large number of reliable sources, to the point that it is considered beyond doubt or dispute. This type of knowledge is often contrasted with “*al-khabar al-wāhid*”, which refers to information that has been transmitted through a single narrator or source and may be subject to doubt or uncertainty.

matters, such as distant lands we have never visited or nations that have disappeared from the stage of history. According to al-Nasafi, the certainty of knowledge obtained from *al-khabar al-mutawātir* is equivalent to that acquired through direct observation. In other words, the level of certainty in both cases is the same, as if it had been witnessed first-hand. This is because it is illogical for a large number of people to converge on false news, given that individuals have different natures, desires, and objectives, which would lead to different motivations for lying.<sup>54</sup> The miraculous events in question were confirmed by multiple individuals through sensory knowledge (*ḥiss* or *tajriba*),<sup>55</sup> which al-Nasafi regards as one of the most reliable sources of knowledge. Consequently, the details of these remarkable events were transmitted to future generations in accordance with the rigorous transmission conditions of *mutawātir* news.<sup>56</sup> Therefore, according to al-Nasafi, individuals possessing this type of knowledge about miracles are on par with those who witnessed these miracles with their own eyes.

Al-Nasafi maintains that human reason is incapable of providing evidence to refute the existence of miracles. Claims that deny the presence of miracles, which rely on reason, are likewise subject to objections that can be raised by reason itself. Furthermore, human reason is limited to providing inferential (*istidlālī*) knowledge, which is always susceptible to error (*khaṭa'*). On the other hand, knowledge concerning the existence of miracles is acquired through the senses, which is immune to errors. And then this knowledge is transmitted through *al-khabar al-mutawātir*, which constitutes *al-ʿilm al-ḍarurī*, as previously mentioned. In the event of a contradiction between the two, either one must be rejected. Rejecting inferential knowledge, which is prone to error, is more appropriate than rejecting sensory knowledge, which is error-free.<sup>57</sup>

Miracles are distinct from illusions or magic tricks that are performed by magicians who have spent years perfecting their skills. These individuals possess a wealth of experience and expertise that enables them to deceive their audience by showcasing extraordinary feats using sleight of hand. However, upon closer examination and reflection, the mystery and power of their tricks gradually diminish as the reasons behind the illusion are discovered. In contrast, miracles become increasingly certain and powerful as they are investigated and reflected upon. Unlike magic

<sup>54</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 38. ; *Baḥr al-Kalām*, 46.

<sup>55</sup> It is possible to note a subtle distinction between these two terms. “*Ḥiss*” refers to the subjective sensation or perception of something. It can describe a physical sensation, such as touch, taste, or smell, or an emotional feeling, such as happiness, sadness, or anger. It pertains to immediate and personal experiences. On the other hand, “*tajriba*” refers to a broader and more objective sense of experience. It can provide a wider understanding of a situation or environment. *Tajriba* can also encompass knowledge or understanding acquired through the collective experiences of a diverse range of individuals. In summary, *ḥiss* primarily refers to the immediate and personal experience of something, while *tajriba* encompasses a broader range of experiences, both in terms of duration and scope, and includes the knowledge derived from those experiences.

<sup>56</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 39. ; *Tamhīd*, 45.

<sup>57</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2: 39–40. Al-Nasafi appears to regard sensory experience as infallible. However, his contemporary al-Ghazali (d. 505/1111) asserts, as famously known in his renowned work *Munqidh*, that knowledge acquired through the senses is prone to error. Consequently, al-Ghazali views the data in question with a degree of scepticism. For more information, see al-Ghazali, *al-Ghazālī's Path to Sufism and His Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Dalāl*, trans. Richard J. McCarthy, pref. David B. Burrell, intro. William A. Graham (Louisville KY: Fons Vitae, 2006).

tricks, the influence and potency of miracles grow day by day, revealing themselves as something that is beyond human capability.<sup>58</sup> According to al-Nasafī, it is worth noting that while miracles and magic tricks may both elicit wonder and amazement, the former holds a deeper significance that transcends human capacity. Therefore, it is essential to differentiate between the two phenomena, as miracles are rooted in divine intervention and have a lasting impact on our beliefs and understanding of the world.

According to al-Nasafī, as stated many times, the reality of prophethood is irrefutable, and one of the most compelling proofs for this is our extensive knowledge of the true nature of substances (*jawāhir*). He divides the substances into three essential categories: food, poison, and medicine. Despite the fact that we cannot distinguish them from one another through reason or experience, we possess detailed information about them, such as the precise amount of a drug that will cause harm or benefit. This knowledge cannot be attained by even the most intelligent and perceptive individuals without the guidance of a master. According to al-Nasafī, those who possess insight into the nature of substances did not acquire it through reason or the senses but rather through the teachings of a master. If someone were to ask them where they obtained this knowledge, they would answer “Hippocrates (Buqrāt)”. If asked where Hippocrates obtained his knowledge, they would say “he received it from the supreme Asclepius (Isqilīnūs), who ascended to the heavens with his soul and acquired it.”<sup>59</sup> Al-Nasafī emphasises that this knowledge, which is crucial for human survival and well-being, could not have been obtained through human means alone and therefore serves as evidence of the divine origin of prophethood.

The accumulation of knowledge concerning “science or knowledge of the stars” (*al-ʿilm bi al-nujūm*)<sup>60</sup> serves as an additional piece of evidence for the veracity and reality of prophethood. Al-Nasafī asserts that acquiring such detailed and consistent information on celestial bodies is beyond human capability without proper tools or equipment, given the vast distance between us and them, which was inconceivable at the time. Therefore, al-Nasafī posits that even individuals possessing acute senses (*al-ḥawāss al-salīma*) and superior intellect (*al-ʿuqūl al-wāfira*) cannot acquire knowledge of these matters without external assistance. When asked about the origin of their knowledge, astronomers point to Hermes Trismegistus (Harmas al-Ḥakīm), a philosopher who is believed to have gained insight into the stars through direct observation (*mushāhada*) while wandering in the kingdom of the heavens (*malakūt al-samawāt*) after ascending there through his soul. Al-Nasafī states that many historians of his time recognized Harmas as the prophet Idrīs, a figure well known to the people of the Maghrib.<sup>61</sup> Additionally, al-Nasafī reports that many of

---

<sup>58</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 41.

<sup>59</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 35–36.

<sup>60</sup> It refers to the traditional practice of studying the positions, movements, and patterns of celestial bodies such as stars and planets, and using this knowledge to make predictions about events on earth, particularly in the realm of astrology. In Islamic history, “*al-ʿilm bi al-nujūm*” was also associated with the development of astronomy, as Muslim scholars made significant contributions to the field of observational astronomy, and developed mathematical models to describe the motions of celestial objects. However, it is important to note that while astronomy is a legitimate scientific discipline, astrology is not considered a science, as it lacks empirical evidence and scientific methodology. So, while “*al-ʿilm bi al-nujūm*” can refer to the scientific study of the stars, it can also refer to the pseudoscientific practice of astrology.

<sup>61</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2: 36.

these historians asserted that the science of astronomy was revealed to the prophet Idris. In summary, al-Nasafi concludes that all knowledge concerning astronomy and the stars was transmitted through divine revelation (*bi-ṭariq al-wahy*), which he views as the most straightforward evidence of the authenticity of prophethood.<sup>62</sup>

According to al-Nasafi, prophethood further played a crucial role in transmitting knowledge, artistry, and craftsmanship related to basic professions.<sup>63</sup> Knowledge of constructing sheltered dwellings to protect against adverse weather conditions and predatory animals, for instance, was conveyed through prophecy. The complex process of converting grain into bread, spanning from cultivation to consumption, is yet another illustration of knowledge that could not have been attained solely through experience but necessitated divine assistance. The interlinking of each phase of bread-making, along with the remarkable level of mastery that humans have achieved in it, is regarded as a testament to God's wisdom and the crucial role of prophethood in transmitting this knowledge. The skill of dressmaking, which is essential to human life, is also said to have been taught by prophets. After acquiring the basics from prophets, people developed their skills in these fields using their God-given reason and ability. Other knowledge, such as how to tame predatory animals and how to benefit from them, was also conveyed through prophecy. The existence of such knowledge among humans serves as evidence that prophethood played a crucial role in shaping human knowledge and skills. Overall, al-Nasafi argues that the vast array of knowledge, artistry, and craftsmanship related to basic professions that humans possess is a testament to the reality of prophethood.<sup>64</sup>

According to al-Nasafi, not only were various professions transmitted to people through prophethood, but also the first language among people was taught by a prophet, and other languages emerged from this very first language.<sup>65</sup> Additionally, knowledge concerning human

<sup>62</sup> al-Nasafi, *Tabşirat*, 2: 36.

<sup>63</sup> al-Nasafi, *Tabşirat*, 2: 36.

<sup>64</sup> al-Nasafi, *Tabşirat*, 2: 36.

<sup>65</sup> In his discourse on the origin of languages, al-Nasafi did not provide any specific information regarding the primordial language that served as the precursor to all contemporary languages. The origin of languages has been a topic of exploration in both the Islamic tradition and contemporary scientific fields focused on studying language and its origins, resulting in the emergence of diverse theories. The theory of *iştilâh* presents an interesting perspective, suggesting that language was established through the common consensus and agreement (*muwâḍa'a*). See, Mustafa Shah, "Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy," *Numen* 58, no. 2-3 (2011): 315-16, doi: <https://doi.org/10.1163/156852711X562335>. This theory is commonly associated with the Mu'tazila school but has also been adopted by many Sunni theologians. Nevertheless, the theory of *tawqif*, which asserts that language was taught to human beings by God, is also widely accepted among Muslim theologians. See, Hulusi Arslan and Numan Karagöz, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı [The Origin of Language and its Theological Context]," *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi [The Journal of Mesned of Theological Studies]* 12, no. 2 (Autumn 2021-2): 448-49, <https://doi.org/10.51605/mesned.929586>. There is also a plenty of theories put forth by linguists who are deeply engaged in this area of study. These theories include the Bow-wow Theory, the Pooh-Pooh Theory, the Gestural Theory, the Social Interaction Theory, and the Evolutionary Theory. However, the origin of language dates back to the very beginnings of humanity. Given that attempting to make definitive assessments about a period before the existence of prehistoric written culture is impossible, it seems that discussions on this subject will not exceed the boundaries of theory and will inevitably remain as speculative discourse. The ban imposed by the French Academy of Sciences in the 1860s on publishing research about the origin of human language signifies the prevailing belief that achieving definitive conclusions in this field is a formidable

reproduction and lineage perpetuation, as well as how to alter the natures of substances by utilising various processing methods (onomancy, known in Arabic as “*sīmyā*”),<sup>66</sup> were also conveyed to humanity by God through prophets.<sup>67</sup> The fact that this knowledge exists among people serves as evidence that prophethood has indeed occurred in human history.

In summary, al-Nasafī posits that acquiring all the knowledge and skills necessary for maintaining human life through reason and the senses alone is impossible. However, people possess the requisite knowledge and skills to sustain themselves, despite the unattainability of absolute truth in these matters. This, according to al-Nasafī, is compelling evidence affirming the reality of prophethood.

On the matter of miracles, al-Nasafī asks, “Once reason has established the existence of God, why do humans perceive miraculous events as implausible?” In the realm of existence, everything – whether it is an accident or a substance – is created by God, who possesses infinite power (*qudra*). Therefore, given that God has created all things from nothing, it is unquestionable that He is capable of manifesting supernatural events in the physical world. After all, God is the creator of the laws that govern the natural world.<sup>68</sup> From a theological perspective, divine intervention is possible because God is the creator of all things and, therefore, has the authority to alter the course of events in nature. Miracles serve as a means of demonstrating God’s power and reinforcing our faith in Him. Through miraculous events, we are reminded of God’s omnipotence and encouraged to submit ourselves to His will.

Lastly, al-Nasafī argues that the acceptance of the truths brought by prophets is necessary, even if they are not proven through miracles. These truths are self-evident and readily accepted by those who have preserved their original disposition (*fiṭra*).<sup>69</sup> Prophets convey messages that are

---

task. See, Szabolcs Számadó and Eörs Szathmáry, “Language Evolution,” *PLoS Biology* vol. 2,10 (2004): e346. doi:10.1371/journal.pbio.0020346. Therefore, since discussions on the origin of language are destined to largely remain speculative, it seems that the theory of *tawqif* will continue to be appealing to those who interpret life in a specific theological and religious manner, as al-Nasafī does, for the justification of prophecy. However, this argument lacks objectivity too, as the argument proposed by al-Nasafī regarding the source of our knowledge necessary for the sustenance of life during the early stages of human existence.

<sup>66</sup> “*Sīmyā*” refers to a specific branch of alchemy in Islamic tradition, which focuses on the transmutation of base metals into gold or the creation of an elixir of life. In this context, *sīmyā* is associated with the use of various processes and techniques to transform the properties of substances and create new materials with unique properties.

<sup>67</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 36.

<sup>68</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 40.

<sup>69</sup> “*Fiṭra*” (also spelled “*fiṭrah*” or “*fiṭrat*”) is an Arabic term that refers to the innate nature of human beings. It is the natural disposition or inclination that humans have towards recognizing and submitting to the existence of a higher power or God. In Islamic theology, it is believed that every human being is born with an innate inclination towards monotheism, and it is only through external factors and influences that they may deviate from this natural state. The concept of *fiṭra* is often used to argue for the existence of God, as it suggests that the human predisposition towards belief in a higher power is evidence of a divine creator. The term *fiṭra* appears in the Qur’an in the following context: “So set thou thy face steadily and truly to the Faith: (establish) God’s handiwork according to the pattern [*fiṭra*] on which He has made mankind: no change (let there be) in the work (wrought) by God: that is the standard Religion: but most among mankind understand not.” Qur’an 30: 30. [If not stated otherwise, the translations of the Qur’anic verses used in this study are from Yusuf Ali’s translation, which can be accessed at <https://corpus.quran.com/>, accessed November 10, 2022.] The term *fiṭra* is also found in the Hadith literature, for instance: “No one is born except according

implicit in human nature and are thus easily recognised by those who have maintained their innate nature. The call of the prophets carries certain characteristics and virtues that are familiar to human nature, such as seeking proximity or closeness (*taqarrub*) to God through inner purification and introspection, gratitude (*shukr*) for blessings, and sermons on ethical and political virtues (*al-siyāsā al-faḍīla*) that are necessary for living a dignified and honourable life. What the prophets bring are maxims that are necessitated by pure and upright reason (*al-‘aql al-ṣarīḥ*). Furthermore, *al-‘aql al-ṣarīḥ* shows that any beliefs or opinions contrary to these maxims are not reasonable.<sup>70</sup>

According to al-Nasafī, it is important to note that the acceptance of prophetic messages is not solely dependent on the demonstration of miracles, but rather on the recognition of these inherent truths that resonate with the human nature. The call of the prophets is characterised by its innate goodness and ethical principles that align with the fundamental values of humanity. To conclude, the acceptance of prophetic messages is necessary, regardless of whether or not they are supported by miracles, as they align with the innate truths and values of human nature.

## Conclusion

In his theological writings, al-Nasafī first examines the nature, origin, and extent of human knowledge, following the footsteps of his predecessors in the Māturīdī school. Having established the possibility of knowledge and its sources, al-Nasafī delves into ontology, aiming to clarify the existence of things and their origins. He posits that the universe came into being by God’s will, who possesses infinite power and wisdom to create as He desires. After establishing the possibility of knowledge and the origin of existence, the question arises: what is humanity’s position in the universe, and what is the purpose of our existence? Al-Nasafī argues that faith (*īmān*) in God and his prophets is necessary to comprehend our existence, as God’s infinite wisdom precludes Him from performing meaningless actions. In other words, there exists an inherent order in the universe surrounding us, and our minds are equipped to comprehend it. Thus, an individual who has maintained their original disposition (*fiṭra*) must inevitably be guided towards faith. Without

---

to intrinsic nature (*fiṭra*), but their parents make them Jews, or Christians, or Magians; just as a cow gives birth to a calf that is whole do you find it mutilated?” See *The Wisdom of the Prophet: Sayings of Muhammad*, trans. Thomas Cleary (Boston, London: Shambhala, 1994), 9. According to the Islamic tradition, the term *fiṭra* also refers to the innate or natural religion that existed before any religious obligations were revealed. This is the most cardinal view, shared by scholars such as al-Nasafī. Its origin is believed to trace back to the first human being and prophet Adam. See Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 214–16. The central concept here is that every human being, due to their *fiṭra*, possesses an inherent inclination to believe in God and His oneness. As a result, submission to God in its purest form comes naturally to those who have maintained their *fiṭra*. The individuals who adhered to a particular manifestation of this natural religion, which was prevalent in the Arabian Peninsula before the emergence of Islam, were known as Ḥanīfīs. Abū al-Layth al-Samarqandī, a Māturīdī scholar, argued that humans are created with this innate disposition and are, therefore, obligated to obey God’s laws. For more information, see; Abū al-Layth al-Samarqandī Naṣr ibn Muḥammad, *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*, trans. Hans Daiber (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1995), 243. ; Jon Hoover, “Fiṭra,” in *Encyclopaedia of Islam*, 3<sup>rd</sup> ed., ed. Kate Fleet, Gudrun Krāmer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 19 October 2022, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_27155](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27155), first published online: 2016, first print edition: 9789004305755, 2016, 2016-2.

<sup>70</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2: 44.

it, finding a sense of purpose becomes an insurmountable task. A scenario where God is absent culminates in the preposterous notion that humans were created merely for the purpose of non-existence. According to al-Nasafī, it is impossible (*mustahīl*) to think otherwise. Therefore, God can send messengers as a means of increasing our knowledge about matters beyond human reason, as prophethood is the only feasible way of doing so. Consequently, according to al-Nasafī, there is a rational basis for accepting the teachings of prophets regarding matters that reason alone cannot explain.

Al-Nasafī held a deep admiration for his teacher, al-Māturīdī, who, like him, acknowledged prophecy as a fundamental necessity, value, and meaning (*ḥikma*) in understanding the ultimate purpose of our existence on earth, encompassing our actions and relationships with fellow human beings. According to al-Māturīdī, human actions and knowledge related to them can be classified into two categories: first, obligatory (*wājib*) actions, which are considered good (*khayr/ḥasan*), and second, prohibited actions (*mumtaniʿ*), which are considered evil (*sharr/qabīḥ*). Apart from these categories, which can be comprehended by human reason, there is also a third category which includes other fundamental *khayr(s)/ḥasan(s)* and *sharr(s)/qabīḥ(s)* that lie beyond the capacity of human reason. This is where the role of prophecy becomes apparent. *Nubuwwa* confirms and validates human reason regarding the first two categories, and in the case of the last category, it serves as a guiding force for humans to discern and know the inherent goods and evils within this category. For instance, reason recognises that everything in the realm of existence, of which it is a part, possesses a meaning or purpose (*ḥikma*). It establishes that beings exist for a “meaningful future” (*al-baqāʿ*), not for a “purposeless nothingness” (*al-fanā*).<sup>71</sup> It is necessary (*wājib*) for things to be this way, or this state of affairs is obligatory, because *ḥikma* is inherently *ḥasan* and its opposite (*bilā ḥikma* or *safāha*) is inherently *qabīḥ*. Yet while human reason considers it as *mumtaniʿ* and *qabīḥ* for life to be aimless and meaningless, and concludes that human life should surely have a meaningful future (*al-baqāʿ*), it cannot attain the knowledge of exactly what this purpose and meaning are. At this point, it becomes clear why al-Nasafī and al-Māturīdī think that prophecy is within the realm of possibility in terms of reason but is a necessity within the realm of God’s divine wisdom. According to them, religion is grounded in reason when it comes to obligatory goods and prohibited evils, the first two categories. However, it relies on prophethood for other values and meanings, including acts of worship or religious rituals (*ʿibādāt*), that fall outside of those categories.

In conclusion, from the standpoint of both al-Māturīdī and al-Nasafī, the assertion put forth by materialist and naturalist philosophical circles that “life is merely comprised of living and dying” —implying that there is no deeper meaning or purpose to life— lacks sound reasoning and a solid foundation. Life is more than this simplistic materialist claim, as it cannot be reduced to the mere dichotomy of living and dying. According to the perspectives of al-Māturīdī and al-Nasafī, existence is characterised by having a specific purpose or meaning (*ḥikma*). In other words, to exist or the act of being implies holding a *ḥikma*. For the eternal continuity (*al-baqāʿ*) of human

---

<sup>71</sup> See, for a detailed discussion of prophecy as a value and meaning (*ḥikma*) in al-Māturīdī, İbrahim Aslan, “İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu [Al-Māturīdī's Defense of Prophethood Against Deistic Criticisms],” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12, no. 2 (August 2014): 33–54, <https://doi.org/10.18317/kader.03592>.



existence, it is indispensable to have both the fulfilment of material necessities and the presence of moral principles that shape our value judgments in society. Without a solid foundation of values, both individual and collective life become devoid of meaning and are stripped down to mere bodily cravings and desires, ultimately drifting towards a form of extinction (*al-fanā*). Prophecy forms the cornerstone of our value judgments and moral principles that guarantee *al-baqā'* for humans and safeguard them against *al-fanā*. Prophecy is a divine call made by God, who possesses absolute wisdom and knowledge, towards goodness and meaningfulness. God created mankind with an inherent longing for eternity (*al-baqā'*). Therefore, since God (*al-Ḥakīm*) possesses infinite *ḥikma*, it is necessary for Him to respond to their yearnings and illuminate the paths towards eternity through the enlightening light of prophecy.

### Acknowledgments

I would like to acknowledge and express my sincere gratitude to the following individuals who have contributed to the completion of this academic paper. First and foremost, I am grateful to my supervisors, Professor Nicholas Adams and Dr Richard Todd, for their insightful feedback and valuable suggestions on the earlier drafts of this manuscript. I would also like to thank Professor İlyas Çelebi and Dr Sami Turan Erel for their invaluable assistance in accessing and interpreting the Arabic materials used in this study. Furthermore, I would like to express my gratitude to my wife for her patience during my studies. Lastly, I extend my appreciation to the anonymous referees who diligently evaluated this article in accordance with the blind referee procedure.

## Bibliography

- Adamson, Peter. *Al-Kindī*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Alper, Hülya. "İbn Sînâ ve Bâkîllânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi [An Evaluation of the Understanding of Prophethood by Islamic Philosophers and Theologians from a Qur'anic Perspective: The Example of ibn Sînâ and Bâqiliânî]." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): 53-73.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi -Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği-*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Arslan, Hulusi and Numan Karagöz. "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı [The Origin of Language and its Theological Context]." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi [The Journal of Mesned of Theological Studies* 12, no. 2 (Autumn 2021): 431-51. <https://doi.org/10.51605/mesned.929586>.
- Aslan, İbrahim. "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu [Al-Mâturîdî's Defense of Prophethood Against Deistic Criticisms]." *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12, no. 2 (August 2014): 33-54. <https://doi.org/10.18317/kader.03592>.
- Erdoğan, İsmail. "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize [Prophecy and Miracles in the View of Islamic Philosophers]." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (June 1996): 429-50.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 3<sup>rd</sup> ed. New York: Columbia University Press, 2004.
- al-Fârâbî (d. 339/950). *Al-Madîna al-Fâdıla*. Edited by Albert Nasri Nadir. Beirut: Dâr al-Mashriq, 1991.
- al-Fârâbî (d. 339/950). *Uyûn al-Masâ'il*. Edited by Muḥî al-Dîn Ḥaṭîb and 'Abd al-Fattâḥ Qaylân. Cairo: n.p., 1910.
- Al-Ghazali (d. 505/1111). *Al-Ghazālî's Path to Sufism and His Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Dalal*. Translated by Richard J. McCarthy, prefaced by David B. Burrell, introduction by William A. Graham. Louisville KY: Fons Vitae, 2006.
- Giacaman, George, and Raja Bahlul. "Ghazali on Miracles and Necessary Connection." *Medieval Philosophy and Theology* 9, no. 1 (2000): 39-50.
- Hoover, Jon. "Fiṭra." In *Encyclopaedia of Islam*, 3<sup>rd</sup> edition, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Accessed October 19, 2022. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_27155](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27155). First published online: 2016, first print edition: 9789004305755, 2016, 2016-2.
- Ibn Sînâ (d. 428/1037). *İlahiyyât/Kitâb al-Shifâ'*. Edited by Georges Chehata Anawati and Sa'îd Zāyad. Vol. 2. Tehran: Intishārât Nāşir Khusraw, 1943.
- Ibn Sînâ (d. 428/1037). *Al-Ishārât wa al-Tanbihât*. Edited by Sulaymān Dunyā. Vol. 4. Beirut: n.p., 1993.
- Ibn Sînâ (d. 428/1037). *Kitâb al-Najât*. Edited by Muḥî al-Dîn Şabrî al-Kurdî. Egypt: Maṭba'at al-Sa'āda, 1938.

Ibn Sīnā (d. 428/1037). *Nafs/Kitāb al-Shifā' -Psychologie D'ibn Sīnā (Avicenne) D'après Son Oeuvre Aš-Šifā'*. Edited by Ján Bakoš and Ivan Hrbek. Prague: Éd. de l'Acad. Tchecoslovaque des Sciences, 1956.

Ibn Sīnā (d. 428/1037). *Risālat al-Aḍḥawiyya fī Amr al-Ma'ād*. Edited by Ḥasan Āsī. Beirut: Mu'assasa al-Jāmi'iyya, 1987.

Jon, McGinnis, and David C Reisman. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2007.

Kenny, Anthony. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Marmura, Michael E. "Ghazali and demonstrative science." *Journal of the History of Philosophy* 3, no. 2 (1965): 183-204.

al-Māturīdī (d. 333/944), Abū Manşūr. *Kitāb al-Tawḥīd*. Edited by Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM, 2003.

al-Māturīdī (d. 333/944), Abū Manşūr. *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Edited by Ertuğrul Boynukalın. Vol. 5. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Muḥammad, Abū al-Layth al-Samarqandī Naşr Ibn. *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*. Translated by Hans Daiber. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1995.

al-Nasafī, Abū al-Mu'īn. *Baḥr al-Kalām*. Edited by Waliyy al-Dīn Muḥammad Şāliḥ al-Farfūr. 2<sup>nd</sup> edition. Damascus: Maktaba Dār al-Farfūr, 2000.

al-Nasafī, Abū al-Mu'īn. *Tabşirat al-Adilla fī Uşūl al-Dīn*. Edited by Hüseyin Atay and Şaban Ali Düzgün. 2 vols. Vol. 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

al-Nasafī, Abū al-Mu'īn. *Al-Tamhīd fī Uşūl al-Dīn*. Edited by 'Abd al-ḥayy Muḥammad Qābīl. Cairo: Dār al-Thaqāfa, 1987.

Pay, Metin. "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri [Some Miracle Considerations in Islamic Thought]." *Dini Araştırmalar* 18, no. 47 (December 2015): 146-71. <https://doi.org/10.15745/da.18785>.

Shah, Mustafa. "Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy." *Numen* 58, no. 2-3 (2011): 314-43. Doi: <https://doi.org/10.1163/156852711X562335>.

Számadó, Szabolcs, and Eörs Szathmáry. "Language Evolution." *PLoS Biology* vol. 2,10 (2004): e346. [doi:10.1371/journal.pbio.0020346](https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0020346).

*The Holy Quran*. Translated by Yusuf Ali. Available at <https://corpus.quran.com/>. Accessed November 10, 2022.

*The Wisdom of the Prophet: Sayings of Muhammad*. Translated by Thomas Cleary. Boston, London: Shambhala, 1994.

Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Accessed May 21, 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nubuvvet>.



## Takip ve Tenkit Arasında Urmevî'nin Râzî'nin Muhakkik Kimliğiyle İlişkisi: İnsan Fiilleri Örneği

Between Following And Criticizing Sirāj al-Dīn al-Urmawî's Relationship with Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Mohaqiq Identity: The Case of Human Acts

Erkan BAYSAL

Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bingöl/Türkiye  
Research Assistant Dr., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Bingöl/Türkiye  
[ebaysal@bingol.edu.tr](mailto:ebaysal@bingol.edu.tr) | [orcid.org/0009-0002-2198-3459](https://orcid.org/0009-0002-2198-3459) | [ror.org/03hx84x94](https://ror.org/03hx84x94)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
15 Nisan 2023	15 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
20 Haziran 2023	20 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 Baysal).

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 Baysal).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Baysal, Erkan. “Takip ve Tenkit Arasında Urmevî'nin Râzî'nin Muhakkik Kimliğiyle İlişkisi: İnsan Fiilleri Örneği”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 29-58. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283900> ”

## Öz

İslam düşünce tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biri Fahreddin Râzî'dir (ö. 606/1210). Başta metafizik ve teolojik bahisler olmak üzere birçok konu ile ilgili problem oluşturan *müşekkik*, sorunları mezhepler üstü çözmeye çalışan *muhakkik* ve birçok farklı görüşü en üst kavramlarda buluşturan *câmî* kimlikleri, kendinden sonraki bütün düşünürleri ciddi anlamda etkilemiştir. Bu yüzden gelenekte bütün ekoller onun geride bıraktığı felsefî ve ilmî dinamizmi tevarüs etmek zorunda kalarak oluşturduğu problemler ve sunduğu çözümlerle ilgili bir tutum sergilemiştir. Onu bu denli vazgeçilemez ve etkili kılan asıl önemli saik ise onun problem oluşturan, kelâmî felsefeye, felsefeyi de kelâma taşıyan, kelâmî esas olarak felsefeyi, felsefeyi de esas olarak kelâmî eleştiren *müşekkik* kimliğidir. Bu nedenle hayatı boyunca siyasi ve toplumsal olarak Eş'arîlik içinde değerlendirilen Râzî'nin eserlerine bakıldığında onun farklı ekoller tarafından sahiplenilmeye ve farklı şekillerde yorumlanmaya uygun bir düşünür olduğu açıkça görülmektedir. Birçok Ehl-i sünnet kalamcısının, Râzî'nin kelâmî-Eş'arî bir tema ile yazdığı eserleri ön plana çıkarması, onun mezhepler üstü muhakkik kimliğinin gölgelemesine neden olmuştur. Buna karşılık bazı düşünürlerin Râzî'yi filozof-kelamcı ve muhakkik kimliği ile bilinmesi ve tanınması noktasında bir gayret içinde oldukları görülmektedir. Özellikle Kemâleddin İbn Yunus'tan (ö. 639/1242) bir şekilde istifade eden ilmî şahsiyetlerde bu gayret açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna örnek olarak Efdâlüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Necmüddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) verilebilir. Bu şahsiyetler bir taraftan Râzî'nin ilmî mirasının yaygınlaşması noktasında etkin bir rol oynarken, diğer taraftan ise Râzî'nin mezhepler üstü muhakkik kimliği ile ön plana çıkarılmasında etkili olmuşlardır. Onun söz konusu ilmî mirasını tevarüs eden Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) de, onun daha çok mezhep üstü sorunları çözen muhakkik kimliğini tesis eden önemli isimler arasında yer almaktadır. Bu tesisin bariz bir şekilde ortaya çıktığı konuların başında ise insan fiilleri gelmektedir. Urmevî, insan fiilleri konusunda başta *el-Erba'în* olmak üzere Râzî'nin insanın kudret ve tesirini yok sayacak düzeyde cebrîliği andıran ifadelerini revize etmeye çalışmaktadır. O, *Lübâb* isimli eserinde bir taraftan Râzî'nin *el-Erba'în* isimli eserini ihtisar ederken, diğer taraftan ise Râzî'nin insan fiilleri konusundaki Eş'arî tutumunu ciddi şekilde eleştirmektedir. Bunu da büyük ölçüde bizzat Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhi* gibi ansiklopedik eserlerinde dile getirdiği argümanlar ekseninde yapmaktadır. Kuşkusuz bunun da sıradan bir durum olmadığı açıktır. Çünkü insan fiilleri, düşünürlerin ulûhiyyet tasavvurunu ve Allah-insan ilişkisini belirleyen konuların başında gelmektedir. Bu çalışmada Râzî'nin bu konudaki tutumu, Urmevî'nin felsefî ve kelâmî eleştirileri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece insan fiilleri ekseninde onun Râzî'yi muhakkik olarak tesis etmeye çalıştığı açıkça görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, insan fiilleri, Fahreddin er-Râzî, Sirâceddin el-Urmevî, Anadolu, Muhakkik.

## Abstract

One of the most influential figures in the history of Islamic thought is Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210). The identities of *mushakkik*, which creates problems on many subjects, especially metaphysical and theological ones, the *muhaqqiq* who tries to solve the problems above the sects, and the *jâmî* who brings many different views together in the highest concepts, have seriously affected all the thinkers after him. Therefore, in the tradition, all schools had to inherit the philosophical and scientific dynamism that he created and displayed an attitude about the problems he created and the solutions he offered. The real important motive that makes Râzî so indispensable and effective is his problematic identity (*mushakkik*), which carries the *kalâm* to philosophy and philosophy to *kalâm*, and criticizes philosophy on the basis of the *kalâm*, and the *kalâm* on the basis of philosophy. For this reason, when we look at the works of Râzî, who has been evaluated politically and sociologically within Ash'arism throughout his life, it is clearly seen that he is a thinker who is suitable to be embraced by different schools and to be interpreted in different ways. The fact that many Ahl as-sunnah theologians emphasized the works written by Râzî with a theological-Ash'ari theme, caused his supra-sectarian identity to be overshadowed. On the other hand, it is seen that some thinkers are making an effort to know and recognize Râzî as a philosopher-theologian and *muhaqqiq*. This effort is clearly seen especially in scientific figures who benefited from Kamaladdin Ibn Yûnus (d. 639/1242) in some way. Afđal al-Dîn Khûnajî (d. 646/1248), Athir al-Din al-Abharî (d. 663/1265), Najm al-Din al-Qazwinî al-Kâtibî (d. 675/1277) can be given as examples. These personalities, on the one hand, played an active role in the spread of Râzî's scientific heritage and they were effective in bringing Râzî to the fore with his supra-sectarian identity on the other. Sirâj Al-Dîn Al-Urmawî (d. 682/1283), who inherited his scientific legacy, is among the important names who established his identity as a *muhaqqiq* who mostly solved supra-sectarian problems. Human actions are at the forefront of the issues in which this facility has clearly emerged. Urmawî tries to revise al-Erba'în's expressions, which seem to ignore the power and influence of human beings in terms of human actions as well as criticizing Razi's arguments very seriously. In his work *Lübâb*, on the one hand, he summarizes al-Erba'în of Râzî he seriously criticizes Razi's Ash'ari attitude towards human

actions on the other. He does this largely on the axis of the arguments that Râzî himself expressed from his encyclopedic works such as *al-Matâlibu'l-'âliyya mina'l-'ilmi'l-ilâhi*. It is clear that this is not an ordinary situation. Because human actions are at the forefront of the issues that determine the thinkers' conception of divinity and the relationship between God and man. In this study, Râzî's attitude on this issue and Urmavi's philosophical and theological criticisms will be tried to be determined. Thus, it is clearly seen that he is trying to establish Râzî as a muhaqqiq in the axis of human actions.

**Keywords:** Kalam, Human actions. Fakhr al-Dîn al-Râzî, Sirâj al-Dîn al-Urmawî, Anatolia, Investigator.

## Giriş

İnsan fiillerinin yaratılması, Allah-âlem ilişkisiyle yakından ilgilidir. Nitekim Allah'ın doğrudan veya dolaylı, sınırlı veya sınırsız, sürekli veya belli aralıklarla âleme müdahale ettiğini ileri süren yaklaşımlar, bir şekilde fiillerin yaratılması ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında fiillerin yaratılmasına dair cereyan eden tartışmalar, büyük ölçüde metafizik boyutlara sahiptir. Kelamcılar sadece olgu veya tecrübeden yola çıkarak fiillerin yaratılmasını incelememişler, aynı zamanda Allah'a dair savundukları tezlerle ve kurdukları kelam sistemleriyle de uyumlu olacak şekilde bu konuyu ele almışlardır. Dolayısıyla bir kelamcının fiillerin yaratılmasına dair anlayışı, onun savunduğu ilâhî kudret, irade ve diğer konularla yakından ilişkilidir. Nitekim yaratma, İslam düşünce tarihinde Allah-âlem ilişkisi bağlamında tartışılan en derin konulardan biridir. Bu yüzden genelde bütün evrenin özelde ise insan fiillerinin yaratılması konusu, ekollerin farklılaşmasına yol açan en önemli ayırım noktalarındandır.<sup>1</sup>

Bu çalışmamızda insan fiilleri konusunda Râzî ile Urmevî'yi karşılaştırarak Urmevî'nin misyonunu ortaya koymayı amaçlamaktayız. Râzî'nin hayatı, eserleri ve ilmî konumu hakkında birçok çalışma yapılmıştır.<sup>2</sup> Urmevî'nin hayatına ise kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır. Nitekim biyografisindeki bazı temel hususlar, onun Râzî geleneğiyle ilişkisini belirlemede önemli veriler içermektedir. Kuşkusuz bu da çalışmamızın amacına hizmet eden bir faktördür. Eflâkî'nin (ö. 761/1360) aklî ve naklî ilimlerde *ikinci Şâfiî* olarak nitelediği Urmevî,<sup>3</sup> Urûmiye'de doğmuş önemli bir kelamcı, mantıkçı, fıkıhçı, usulcü, elçi ve filozoftur.<sup>4</sup> Urmevî, ilk temel öğrenimini doğduğu

<sup>1</sup> bk. Şaban Ali Düzgün, *İslâm Filozoflarına Göre Allah-âlem İlişkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 119-187; Mahmut Ay, *Sadrüşşerî'a'da Varlık -Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması-* (Ankara: İlâhiyât, 2006), 217-248; Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahrüdd'in er-Râzî ve âraihü'l-kelâmîyye ve'l-felsefiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikri, 1963), 333-398.

<sup>2</sup> Râzî'nin hayatı, biyografisi ve ilmî konumu için bk. Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddin İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2019), 3/55-56; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihü'l İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1990), 27/642-653; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-'İber fi haberi men ğaber*, thk. Ebû Hacir Zeğlul (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1985), 5/18-19; Eşref Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: TDV, 2018), 43-93; Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: TDV, 2018), 17-39; *Fahredden er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 34-51.

<sup>3</sup> Şemseddin Ahmed el-Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (Ankara: 1953), 1/178-180, 443-444.

<sup>4</sup> bk. Tâcüddin es-Sübkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyye el-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed, Mehmûh Muhammed (Mısır: Mektebetü 'İsâ el-Halebî, 1971), 8/371; Cemâleddin el-İsnevî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah el-Cibûrî (Bağdat: Vüzâretü Evkâfi'l-'İrâkiyye, 1390), 1/155; Süleyman Ahmed 'Âbid-Burhân en-Nefâtî-Selmân eş-Şemrî, "el-Urmevî: Ebü's-Senâ Siraceddin Mahmûd", *Mevsu'etu e'lâmi'l-'ulemâ ve'l-udebâ el-'Arab ve'l-müslimîn* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004), 1/482, 483.

şehir olan Urûmiye'de almıştır. Ondan sonra Musul'a giderek aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir. Musul'da birçok ilimde otorite olan, Râzî'yi çok iyi bilen, Râzî'nin eserleri Musul'a ulaştığında onları ilk yorumlayan, kaynaklarda Tevrat ve İncil yorumunu Yahudi ve Hıristiyanlardan daha iyi bildiği aktarılan Kemaleddin b. Yunus el-Mevsilî'den istifade etmiştir.<sup>5</sup> Daha sonra ilim yolculuğuna Malatya, Dımaşk, Mısır, Sicilya ve en son Konya'da devam etmiştir.<sup>6</sup>

Birçok devlet başkanıyla elçilik ve kadılık gibi farklı ilişkiler kuran Urmevî, Malatya'ya geldiğinde Sultan I. Alâeddin Keykubad (ö. 634/1237) tarafından karşılanmış, Eyyûbî Hükümdârı el-Melik Sâlih Necmeddin (ö. 647/1249) iktidarı döneminde II. Frederick'e (648/1250) elçi olarak gönderilmiş ve tahtına yeni oturan Eyyûbî Hükümdârı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın (ö. 648/1250) Mısır'ın Mansûre kentinde bulunduğu sırada ilmî tartışmalara katılmak için davet edilmiştir. Mısır'dan sonra farklı nedenlerden dolayı ve kesin olmayan bir tarihte Konya'ya yerleşmiştir. Bu nedenler arasında himayesinde bulunduğu Eyyûbî sultanı Turanşah'ın suikaste uğraması, Mısır'da çıkan veba salgını ve Moğol saldırıları dile getirilmiştir. Onun Konya'ya yerleşmesinde Efdalüddîn el-Hûnecî'nin (ö. 646/1248) de etkili olduğu söylenmiştir. Nitekim Hûnecî'nin birkaç defa Kahire-Konya arasında seyahatler yaptığı aktarılmaktadır.<sup>7</sup> Hem başkadı hem de ilim halkasına sahip (أصحاب الأرومي) etkili bir müderris olması<sup>8</sup> hasebiyle Urmevî, Konya'da önemli isimlerle farklı etkileşimler içine girmiştir. Bu isimler arasında Celâleddin er-Rûmî (ö. 672/1273) ve Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) bulunmaktadır. Başta II. İzzeddin Keykavûs'a (ö.677/1278-79) sunduğu *Letâifü'l-hikme* olmak üzere birçok eserini Konya'da kaleme almıştır. II. Cimri isyanında Cimri (Alâeddin Siyâvuş) ve Karamanoğlu Mehmet Bey (ö. 676/1277) Konya'ya saldırdıklarında (1277) onlara karşı koymasından sonra kendisine başkadı (kādilkudât) lakabı verilmiştir. Urmevî'nin önemli ilmî şahsiyetlerin de bulunduğu Konya'da böyle etkili bir görevi nasıl icra ettiği ve onunla birlikte çalışan bürokratların detaylı bir şekilde bilinmediği halde Birzâlî (ö. 739/1339) onun bir nakibinden söz etmektedir.<sup>9</sup> Onun verdiği bilgilere göre Urmevî'nin ashabından olan Nizameddin el-Konevî'nin babası Urmevî'nin yanında nakib olarak çalışmıştır (وهو من أصحاب القاضي سراج الدين الأرومي، وكان أبوه نقيباً بين يديه).<sup>10</sup> Yine İbnü'l-Fuvâtî (ö. 723/1323) Urmevî'nin 660/1262 yılında kendi el yazısıyla Fütüvvet kurumunun önemli bir mümessili olan

<sup>5</sup> Mustafa Çağrırcı, "Siraceddin el-Urmevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/262.

<sup>6</sup> bk. Erkan Baysal, "Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi" (Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022), 19-58.

<sup>7</sup> bk. Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq* XXII/3 (December 2010), 295, 297, 298.

<sup>8</sup> bk. Urmevî'yi kâdilkudât olarak niteleyen İbnü's-Serrâc, Urmevî'nin arkadaşlarının tabip Ekmelüddin'e uğradıklarını ifade etmektedir. Kuşkusuz bu ifade, Konya'da Urmevî etrafında ilmi bir halkanın oluştuğuna işaret etmektedir. bk. İbnü's-Serrâc, *Tüfâhü'l-ervâh ve miftâhü'l-irbâh*, thk. Muhammed İbn Abdullah (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1441), 438.

<sup>9</sup> Nakip ifadesi terim olarak siyasî, içtimaî, askerî, dinî alanlarda hükümdar veya şeyhlerin maiyetinde görevli üst düzey sorumlularını ifade eder.

<sup>10</sup> Muhammed İbn Yusuf el-İşbilî, *el-Muktefâ 'alâ kitâbi'r-ravdeteyn*, thk. Ömer Abdusselam (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), 4/332, 333.



(صاحب الفتوت) Şemsüddin Muhammed İbn 'Osmân isimli bir kişi için kaleme aldığı sicilın şahitleri arasında birçok kişiyi zikretmektedir.<sup>11</sup>

Hayatı boyunca önemli ilmî etkinliklerde bulunan Urmevî, birçok alanda farklı eserler kaleme almıştır. Akkanat Urmevî'nin eserlerini şöyle tasnif etmektedir:<sup>12</sup>

**A- Yalnızca Mantık Sahasına Ait Eserleri:**

- 1) Hûneci'nin el-Mûcez eserine bir şerh olarak yazılmış olan Şerhü'l-Mûcez fi'l-mantık
- 2) Resâil fi 'ilmi'l-cedel
- 3) Tehzîbu'l-Kunt fi 'ilmi'l-cedel
- 4) Râzî'nin el-Âyâtü'l-beyyinât'ının şerhi olan Ğâyâtü'l-Âyât
- 5) El-Mebâhic fi şerhi'l-Menâhic

**A) Mantık ve Felsefenin Birlikte Yer Aldığı Eserleri:**

- 1) Râzî'nin el-Mebâhisü'l-meşrikiyye eserini model alan Metâli'ü'l-envâr
- 2) Râzî'nin Kitabu'l-mulahhas eserini model alan Beyânü'l-hak ve lisânü's-sıdk
- 3) İbn Sînâ'ya ait el-İşârât ve't-tenbîhât eserinin şerhi olan Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât

**B) Felsefî Eserleri:**

- 1) Letâifü'l-hikme
- 2) er-Risâle fi'l-farki beyne nev'eyi'l-'ilmi'l-ilâhî ve'l-kelem

**C) Kelam Eserleri:**

- 1) Râzî'nin el-Erba'în eserini ihtisar eden ve eleştiren Lübâbü'l-Erba'în

**D) Fikhî Eserleri:**

- 1) Gazzâlî'nin el-Vecîz isimli fıkıh eserinin şerhi olan et-Tahrîr ve't-takrîr fi şerhi'l-Vecîz
- 2) Râzî'nin el-Mahsûl isimli eserini ihtisar eden ve eleştiren et-Tahsîl mine'l-Mahsûl fi usûli'l-fıkıh
- 3) en-Nuket fi mesâili'l-hilâfiyye fi'l-fıkıh
- 4) Risâle fi emsiletü't-ta'âruz fi usûli'l-fıkıh
- 5) Es'iletü'l-Kâdî Sirâcüddin

## 1. Urmevî'nin Muhakkik-Râzî Kimliğiyle İlişkisi

İslam düşünce tarihinde Râzî kadar kendinden sonraki çağları etkileyen çok az düşünür vardır. Bu yüzden ondan sonra gelen filozof ve kelamcılar onun büyük külliyyatı karşısından kayıtsız kalmamışlardır. Râzî'den sonra gelen veya onunla çağdaş olan kelamcı ve düşünürlerin, gerek onun ilmî külliyyatı gerekse İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesine yaptığı eleştirilere karşı beş farklı tutum sergiledikleri görülmektedir. Birincisi; Tûsî (ö. 672/1274) gibi düşünürler, İbn Sînâ felsefesini Râzî'nin eleştirilerinden uzak tutacak şekilde yeniden yorumlamış ve bazı konularda onu yeniden tesis etmişlerdir. İkincisi; Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâtibî ve Ebherî gibi düşünürlerin yaptıkları gibi İbn Sînâ ile Râzî mirasını objektif bir şekilde değerlendiren, bazı konularda Râzî'yi bazısında ise İbn Sînâ'yı haklı gören düşünürlerdir. Bu tasnifin içinde yer alan Âmidî'nin bazı konularda Râzî'yi sert bir dille eleştirdiğini belirtmek gerekir. Üçüncüsü ise Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî (ö.

<sup>11</sup> Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvatî, *Şerhu Me'âlim usûli'd-dîn mecme'u'l-adâb fi mu'cemi'l-ekâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (İran: Müessesetü't-Tibâ'eti ve'n-Neşri, 1416), 1/522, 548, 3/65, 198, 4/80, 84, 216, 279. Urmevî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kimliği ile ilgili bk. Baysal, "Sirâceddin Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddin Râzî Eleştirisi", 19-58.

<sup>12</sup> Hasan Akkanat, "Kâdî Siraceddin el-Urmevî ve Okulu", *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2016), 10, 11.

816/1413) gibi düşünürlerin yaptıkları gibi, Râzî'nin kelamcı kimliğini İbn Sînâ'nın Meşşâî kimliği karşısında savunan ve bu çizgiyi takip eden büyük ölçüde Eş'arî-Gazzâlîci tutumu sürdürenlerdir.<sup>13</sup> Bu şahsiyetler aynı zamanda Râzî'nin tarihsel süreçte en fazla Eş'arî kimliğiyle bilinmesine de neden olmuşlardır. Dördüncüsü; İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücudunda, Sühreverdî'nin İşrâkîliğinde, İbn Teymiyye'nin selefi kelamcılığında ve Molâ Sadrâ'nın hikmet-i müteâliyesinde görüldüğü gibi, İbn Sînâ ve Râzî gelenekleri dışında kalan, bununla birlikte söz konusu geleneklerden istifade etmeyi ihmal etmeyen yeni arayışlardır. Beşincisi ise Urmevî'nin *Lübâb'da* yaptığı gibi, İbn Sînâ felsefesi ile büyük ölçüde çelişen Eş'arî-Râzî yerine onunla daha fazla uyumlu olan muhakkik ve filozof-Râzî'yi tesis eden filozof-kelamcılardır. Bu düşünürlerin yegâne amacı Râzî'nin yaklaşımını yaygınlaştırmak değil, kendi nazariyelerini böyle bir strateji vasıtasıyla temellendirmektir.<sup>14</sup>

Râzî ekolüne mensup bir düşünür olarak bilirse de Urmevî'nin, bu misyonunu icra etmek için Râzî'ye önemli eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Bu yüzden o, sadece Râzî'nin bazı eserlerini ihtisarla etmekle kalmamış, satır aralarında Râzî düşüncesine birçok eleştiri de getirmiştir. Bu eleştirileri satır aralarında yapmasının en önemli nedenleri arasında kadılık gibi idari görevlerin yoğunluğu, bunu bir yazım tarzı olarak tercih etmesi ve yaşadığı ortamın bazı felsefi yaklaşımlarını detaylıca yazmasına imkân vermemesi zikredilebilir. Urmevî'nin bu yazım tarzını seçmesinin üslupla ilgili bir tercih olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte bazı eleştirileri satır aralarında yapmasında yaşadığı ortamın da etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Urmevî'nin Râzî, hocası Kemâleddîn İbn Yunus, arkadaşı Hunecî ve Âmidî'nin bazı felsefi görüşlerinden dolayı ağır ithamlara maruz kaldıklarını haberdar olmadığı düşünülemez. Râzî'nin bu durumu *İtikâdât*'ın sonunda açıkça ifade ettiği gibi<sup>15</sup> dostu ve arkadaşı *el-Kutb el-Mısırî*(ö. 618/1221) de onun bazı tehditlere maruz kaldığını zikretmektedir.<sup>16</sup> Kârâfî, bazı kişilerin insanları Râzî'nin eserlerinden uzaklaştırdığını dile getirmektedir.<sup>17</sup> Saydığımız nedenlerden dolayı Urmevî, *Lübâb*'ın bütün konularında kendi yaklaşımını “birileri şöyle diyebilir” şeklinde üçüncü kişiler üzerinden aktarmaktadır. Bu çalışmada göreceğimiz gibi bu ifadenin sahibi bizzat kendisidir. Bunu teyit eden birkaç husus bulunmaktadır. Birincisi; Urmevî Râzî'nin metnine eklediği “birileri şöyle diyebilir” ilâvesinden sonra hiçbir yerde ortaya atılan görüşe cevap vermemektedir. Dolayısıyla bu ifadeden sonra dile getirilen husus konu ile ilgili sadece muhtemel bir itiraz olmadığı, bizzat Urmevî tarafından sahiplenilen bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. İkincisi; Urmevî, bu tür konularda aklî olarak onlarca ihtimal varken sadece bir tanesine yer vermektedir. Bu da onun söz konusu ihtimali tercih ettiğine işaret etmektedir. Üçüncüsü; Urmevî, *Lübâb*'ın başında Râzî'nin *Erba'în* eserini ihtisar etmekle birlikte zayıf delillere “işaret etmek (أشير)”, bazı hususları “ilâve etmek (أضيف)” ve her delilden sonra “hakka ve doğruya götüren cevapları eklemek (وأردفت)” gibi metinle ilgili

<sup>13</sup> Buna yakın bir tasnifin Arıcı tarafından da yapıldığını belirtmek isteriz. bk. Mustakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 183-190.

<sup>14</sup> bk. Baysal, “Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi”, 82, 83.

<sup>15</sup> bk. Fahreddin er-Râzî, *İtikâdât fırâkî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 93.

<sup>16</sup> Kutbeddîn el-Mısırî, *Şerhü Muhassali'l-İmâm er-Râzî* (Süleymaniye Ktp: Râgıb Paşa, no, 792), vr. 2a.

<sup>17</sup> Şihâbeddîn el- Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed (Mekke: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1995), 5/1952, 1953.

yapacağı temel hususlardan söz etmektedir.<sup>18</sup> Ancak bu eserin neredeyse hiçbir yerinde “birileri şöyle diyebilir” ifadesini kullanmadan bir katkı ve eleştiri yapmamaktadır. Râzî'nin *Erba'în* eseri ile Urmevî'nin *Lübâb*'ını karşılaştırdığımızda sadece bir yerde bu ifadeyi kullanmadan bir eklemede bulunmaktadır. O da ileride ele alacağımız dâinin cebre yol açıp açmadığı konusudur. *Tahsîl*'in girişinde de aynı durum söz konusudur.<sup>19</sup> Bu durumda onun metnin başında kullandığı “وأورد، وأشير، وأضيف، وأردفت” siğaların fâili ile “ولقائل أن يقول” ifadesinin fâil-i aynı kişidir ki, o da kendisidir. Dolayısıyla bu ifade “أنا أقول/ben söylerim” ifadesinin hükmündedir. Dördüncüsü; Urmevî bazen herkesin kabul ettiği bir konuyu bile bu ifade ile başlatmaktadır.<sup>20</sup> Bu da onun kendi adına yaptığı her eleştiri ve katkının söz konusu ifade ile başlatılmasının genel olarak bir yazım tarzıyla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Beşincisi ise Urmevî'nin *Lübâb*'a yaptığı atıflardır. Urmevî, *Lübâb*'a atıf yaparken “birileri orada şöyle demişti” demek yerine “zikredilen delillerden dolayı”,<sup>21</sup> “daha önce bunu bilmiştin”,<sup>22</sup> “daha önce bildiğin gibi”,<sup>23</sup> “daha önce geçtiği gibi”<sup>24</sup> şeklindeki ifadeler kullanmaktadır.<sup>25</sup> Yine *Tahsîl*'de *Lübâb*'ın bir yerine atıf yaparken “kelamda bilinmiştir” ifadesine yer vermektedir.<sup>26</sup> Oysa onun atıf yaptığı bütün bu yerlerde “ben şöyle diyorum” ifadesi yerine “birileri şöyle diyebilir” ifadesini kullandığını görmekteyiz. Bütün bu argümanlardan daha önemlisi ise Urmevî'nin *yönler anlayışı*,<sup>27</sup> *tesir*,<sup>28</sup> *kıdem-hudûs*,<sup>29</sup> *ma'dûmun şey'iyyeti*<sup>30</sup> ve *eserlerdeki teselsül*<sup>31</sup> ile ilgili yaptığı ve “birileri şöyle diyebilir” ifadelerinden sonra gelen bilgilerin tutarlılığı ve birbirini tamamlamasıdır. Bu yüzden İbn Teymiyye, Urmevî'nin “birileri şöyle diyebilir” ifadeleri ile başlayan cümlelerini “Urmevî'nin Râzî mu'ârazaları” şeklinde başlıklandırmıştır.<sup>32</sup> Benzer bir değerlendirme biçimi İc' de de mevcuttur.<sup>33</sup>

Urmevî'nin başta *Lübâb* olmak üzere bütün eserlerinde Râzî'ye yaptığı eleştirilerin odak noktası, bazı eserlerinde bir mezhebe bağlı kalmadan müşekkik kimliği ile problem oluşturan ve muhakkik kimliği ile sorunları mezhep üstü çözmeye çalışan Râzî'nin yeniden tesisine yöneliktir.<sup>34</sup> Nitekim

<sup>18</sup> bk. Sirâceddin el-Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în fi usûd-dîn*, thk. Muhammed Yusuf İdrîs-Behâü'l-halâye (Ürdün: el-Asfln li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016), 29, 30.

<sup>19</sup> Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, nşr. Ebu Züneyd, Abdulhamîd Ali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1, 163; مع زيادات من قبلنا

<sup>20</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 104: هذه الطريقة مباحث دقيقة لا يليق بالمختصرات

<sup>21</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 223: للوجهين المذكورين في الإرادة

<sup>22</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 223: وقد عرفت ضعف البراهين

<sup>23</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 96: لما عرفت في مسئلة الحدود

<sup>24</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 96: لأن العدم الممكن مفتقر إلى السبب لما سبق

<sup>25</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 29, 30.

<sup>26</sup> Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/319: وهذا التقرير ضعيف يعرف في الكلام

<sup>27</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 31, 162.

<sup>28</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 92, 99, 171, 195, 234, 238.

<sup>29</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 39, 45, 46, 47, 48, 51, 54, 55, 60, 73, 74, 96.

<sup>30</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 78, 79, 80, 81, 83.

<sup>31</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 90, 95, 260.

<sup>32</sup> bk. Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Der'ü't-te'ârüdi'l-'akli ve'n-n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyâd: Muhammed İbn Suud Üniversitesi, 1991), 2/344-399.

<sup>33</sup> Abdurrahman İcî, *el-Mevâkıf* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 308, 313: هذه المعارضة على هذه المعارضة

<sup>34</sup> Râzî'nin kelim yöntemi ve Urmevî'nin muhakkik Râzî'yi tesis etme gayretleri için bk. Baysal, “Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi”, 64-87.

Râzî'nin en önemli özelliği birçok metafizik ve teolojik konuda mezhepler üstü problem oluşturmasıdır. Bu yüzden *İmâmü'l-müşekkikîn* olarak isimlendirilmiştir.<sup>35</sup> Bu lakabın nedeni ise onun bizzat *cevher-i ferd* konusunda ifade ettiği gibi bazen bedîhî konuları bile tartışmaya açan ve onlarla ilgili sofistike soruları ortaya atan bir düşünür olmasıdır.<sup>36</sup> Râzî'nin bu kimliği de birçok ilmî anlayışın ve alternatif görüşlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Onun yaşadığı çağda veya ondan sonraki asırlarda ortaya çıkan birçok yeni arayış ve anlayış söz konusu teşkik yönteminden beslenmiştir.

Burada iki temel hususun temellendirilmesinde fayda bulunmaktadır. Birincisi, Râzî'nin filozof veya muhakkik kimliği; ikincisi ise Urmevî'nin bunu tesis etmesinin mahiyetidir. Râzî'nin gelenekte *imâmü'l-muhakkikîn* olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Karâfî (ö. -Şihâbeddîn el<sup>37</sup> 684/1285), *Nefâisü'l-Mahsûl* isimli eserinde Râzî'nin sadece hak peşinde olduğunu, bundan dolayı bazen kendisi ile çeliştiğini ve bunun da hak peşinde olan bir kişi için doğal bir durum olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>38</sup> Aynı zamanda onun mezhepler üstü arayışını en iyi şekilde ortaya koyan vasiyetinde yer alan “hak ve batıl ayrımı olmadan her şeyi ele aldığını” ifadesi ile<sup>39</sup> *Mulahas'ta* yer alan şu yöntemidir:

“Herhangi bir problemde (matlûb) -bir görüşün/delilin- râcih olduğu görünse ve burhânın ufkundan hakkın sabahı/aydınlığı yükselse ona yönelir ve itimad ederiz. Ancak her iki delil eşit olduğunda, kazançlı/haklı olanın zararlı/haksız olanından ayrılmadığında, bilakis zihnin haklı olanı idrak etmede başarısız olduğunda ise teâruz durumunda zihni esir/tarafsız olarak bırakırız”.<sup>40</sup>

Râzî hakkında kullandığımız filozof vasfı onun bir felsefî okula mensup olmasını değil, muhakkik kimliğiyle örtüşecek şekilde bir mezhebe bağlı olmadan aklî delilleri esas almasını içermektedir. Bu nedenle Râzî hakkında kullandığımız filozof ile muhakkik ifadesi aynı hususlara tekabül etmektedir. Ancak Râzî, gelenekte muhakkik kimliği bilinmekle birlikte “filozof” kimliğiyle pek bilinmemektedir. Bunun nedeni ise onun filozof olmadığı değil, el-'Abdî (1115/ 1703) ve Grifell'in ifade ettikleri gibi Eş'arîlerin özellikle 6. yüzyılda *filozof* yerine *hakîm*, *felâsife* yerine *hükemâ* lakabını tercih etmeleridir.<sup>41</sup> Bu ayrımı dikkate alındığında ise Râzî'nin felsefî ilimleri çok iyi kavradığını ifade eden metinlerle birlikte<sup>42</sup> İbn Ebû Usaybia (668/1269) ona *çağdaş filozofların piri* (كبير الأذكىاء), Zehebî (748/1269), *filozofların, yazarların ve zeki insanların büyüğü* (سيد الحكماء المحدثين)

<sup>35</sup> bk. Ahmed el-'Amulî, *Şerhü'l-Kabasât*, thk. Hâmid Nâcî (İran: Dânişgâh-ı Tahran, 1376), 438; Râzî ile ilgili bazı önemli nitelikler için bk. Eşref Altaş, “Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniveristesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2014), 314-339.

<sup>36</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmü'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1987), 6/32.

<sup>37</sup> bk. Altaş, “Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası”, 314-339.

<sup>38</sup> bk. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 5/1952, 1953.

<sup>39</sup> Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî*, 639: باطلا أو باطلا

<sup>40</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Mulahas fi'l-mantık ve'l-hikme* (Süleymaniye Ktp: Şehit Ali Paşa, nr. 1730), vr. 1b.

<sup>41</sup> bk. Frank Grifell, *İslâm'da Klasik Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, çev. Faruk Akyıldız-A. Şeyma Taş (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 108: Muhammed İbn Kasim el-'Abdî, *İbtâlül-'inâd fi ef'âli'l-'ibâd*, thk. Hüseyin Mükbil (Yemen: Mektebetü'l-Hüdâ, 1999), 112: ولا كذلك الأشاعرة فإن كتبهم الكلامية مشحون بمحج الفلاسفة ويعترون عنهم بالحكماء

<sup>42</sup> Cemâlüddîn el-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 220, 221.

(والحكّماء والمصنّفين), Taşköprizâde (ö. 968/1561) “*felsefenin pirleri arasında Ebû Ali İbn Sînâ ile el-İmâm Fahreddîn er-Râzî vardır*” (ومن أساطين الحكمة أبو علي ابن سينا والإمام فخر الدين الرازي) ifadelerini kullanmaktadırlar.<sup>43</sup> Râzî, sadece felsefî yöntemi kullandığı için kendisine hakîm/filozof denmemektedir. Aksine bazı eserlerinde kelamın ortak kabulüyle çelişen birçok hususu da kabul etmiştir. Buna örnek olarak idelerin kabulü,<sup>44</sup> zaman ve mekânın kıdemi<sup>45</sup> verilebilir. Bu yüzden olacak ki, Râzî “filozof”, “kelamcı” ve “filozof-kelamcı” gibi farklı vasıflarla nitelenmiştir.<sup>46</sup> Bu farklılığın en önemli nedenlerinden bir diğeri de özellikle mutavval eserlerinde birbiriyle çelişen görüşleridir. Bizzât kendisi de eserlerindeki bu farklılığı dile getirmiştir.<sup>47</sup> Gelenekte İbn Ebi'l-hadîd (ö. 656/1258),<sup>48</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373),<sup>49</sup> Kârâfî<sup>50</sup> ve İbn Teymiyye<sup>51</sup> gibi düşünürler buna dikkat çekmişlerdir.

Râzî'nin metinlerindeki söz konusu farklılık birçok gerekçeye dayandırılabilir ve buna dayalı olarak Râzî farklı şekillerde tanımlanabilir. Kanaatimizce Râzî'nin bütün külliyatı dikkate alındığında iki farklı Râzî portresi ortaya çıkmaktadır. Birincisi, bizzat vasiyetinde dile getirdiği gibi bir mezhep kaygısını taşımadan mezhepler üstü felsefe ve kelam yapan çok yönlü *muhakkik-Râzî*; ikincisi ise *İtikâdât*'ın sonunda dile getirdiği gibi siyasi ve toplumsal olarak içinde yer aldığı *Eş'arî-Râzî*'dir.<sup>52</sup> Onun çok sert eleştirilere maruz kalmasına neden olan, Kıptî, Süryanî ve Hristiyan kelamcıları etkileyen ise birinci yaklaşımdır.<sup>53</sup> Anlaşılan bu suçlamaları yapan Sünni çevrelerdir ki, Râzî *İtikâdât*'ta Ehl-i Sünnetten olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ancak bu suçlamalar ahlâkî olmasa da bütünüyle gerekçesiz değildir. Nitekim Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinde Ehl-i Sünnet anlayışı ile taban tabana zıt hususlar görülebilmektedir.

Urmevî'nin muhakkik Râzîyle ilişkisi, genel olarak kendi nazariyesini onun tahkike dayalı görüşleri üzerinden tesis etmesi şeklindedir. Bu tesis faaliyetini tabii kılan en önemli husus Urmevî'nin Râzî ekolü içinde yer alan bir şahsiyet olmasıdır. Kanaatimizce Urmevî'nin bu amacını en iyi şekilde ortaya koyan *Tahsîl* ile *Lübâb*'ın giriş metinleridir. *Tahsîl*'in girişinde Râzî'ye ait *Mahsûl*'un yeteri kadar itina görmemesinden şikâyet ettiği gibi<sup>54</sup> *Erba'în*'le ilgili yukarıda

<sup>43</sup> Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn İbn Ebû Usaybia, tsh. İmrü'l-Kays (Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, 1883), 23; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehelî, *Siyerü 'alami'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 16/52; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1985), 294.

<sup>44</sup> Râzî, *el-Mulahhas*, vr. 78a: ونحن قد أثبتناها مثلاً قائمة بأنفسها على ما كان يقول به الإمام أفلاطون

<sup>45</sup> bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987) 5/76, 77: إنَّ الحقَّ في حقيقة المكان والزمان ما قاله أفلاطون الإلهي، لا ما إختاره أرسطاطاليس المنطقي

<sup>46</sup> Bu vasıflar için bk. Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî*, 616, 617.

<sup>47</sup> Mısırî, *Şerhü Muhassalü'l-İmâm er-Râzî*, vr. 24b: وقد سئلت الإمام الأستاذ فقال أولى أن يقال بالضرورة فكنتنا في بعض النسخ أنه ضروري وفي بعضها أنه نظري وقد فسرتنا كل واحد منهما بحسب الإمكان.

<sup>48</sup> bk. İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'likü's-şeyh Abdulhamîd İbn Ebi'l-Hadîd* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: no: 43297), vr. 382a: لابد إنا أن يكون فيلسوفا أم متكلماً فليعرفنا من أي القيلتين هو ولا يكون كالنعامة لاطر ولا حمل.

<sup>49</sup> Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyîn*, thk. Enver el-bâz (Mensure: Dârü'l-Kalem, 2004), 2/258.

<sup>50</sup> Karâfî, *Nefâis*, 5/1952, 1953: برّ بعضها بعضاً

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü't-te'ârüd*, 9/160: فوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله، كما يوجد لأبي حامد والرازي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم.

<sup>52</sup> bk. Râzî, *İtikâdât*, 92: وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة

<sup>53</sup> bk. Gregor Schwarb, “et-talakkî'l-Kıbtî ve's-Suryânî li'l-Eş'ariyyeti'l-cedîde” *el-Merci' fi târihi 'ilmi'l-kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Üsâme Şafi (Beyrut: Merkezu Nemâ, 2018), 2/907-929.

<sup>54</sup> Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/163.

verdiğimiz hususları zikrettikten sonra “böylece fayda çoğalsın, birey ve kitle istifade etsin ( ليكثر ) (به النفع وينتفع به الفدّ والجمع )” ifadesini kullanmaktadır. Ondan hemen sonra “tahkiki ilham edenin ( منه ) (إلهام الحق بالتحقيق )” Allah olduğunu belirtmektedir. Duadaki bu ifade de onun söz konusu faaliyetlerde tahkik peşinde olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda Urmevî, hiçbir eserinde Râzî’yi Ehl-i Sünnet savunucusu olarak tanımlamadığı halde *Tahsîl*’in girişinde hakkın savunucusu şeklinde nitelemektedir. Kuşkusuz bu önemli hususlar tek başına değil, hepsi bir bütün olarak düşünüldüğünde Urmevî’nin söz konusu misyonu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Urmevî’nin kendi düşüncesini Râzî’yi yeniden tesis ederek ortaya koyması *Lübâb*’ın birçok yerinde görüldüğü gibi<sup>55</sup> bu eserle de sınırlı değildir. *Metâlib*, *Beyân*, *Şerhü’l-İşârât*, *Mebâhic* ve *Tahsîl*’de gerek İbn Sînâ’ya gerekse Râzî’ye yaptığı eleştirilerin birçoğu, aslında Râzî’nin hayatının bir kesitinde veya farklı bir eserinde savunduğu hususlardır.<sup>56</sup> Bu nedenle *Tahsîl*’in girişinde yer alan nefislerin daha önce yüksek amaçlara ulaşmaktan geri durmadıklarını ifade ederken kullandığı “المطالب العالية” ifadesinin aynı zamanda Râzî’nin *Metâlib*’te beliren tahkik yöntemine de işaret ettiğini düşünmekteyiz.

Kuşkusuz bu tesis faaliyeti Urmevî’nin ne filozof ne de kelamcı kimliğine hâlel getirmektedir. Aksi takdirde mezhep kurucularının dışında hiç kimsenin ilmî bir karşılığı olmayacaktı. Aynı zamanda burada tesis edilmeye çalışılan kişi herhangi birisi değil, insanlık tarihinin en nadir şahsiyetlerinden biri olan Râzî’dir. Bu yüzden Urmevî’nin *Lübâbü’l-Erba’in* eseri Râzî’nin *el-Erba’in* eserini, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl* eseri Râzî’nin *Mahsûl* eserini, *Beyânü’l-hak ve lisânü’s-sıdk* eseri Râzî’nin *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye* eserini, *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbihât* eseri Râzî’nin *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbihât* eserini, *Letâifü’l-hikme* eseri Râzî’nin *Letâifü’l-gıyâsiye* eserini, *Ğayatü’l-ayât* eseri Râzî’nin *el-Ayatü’l-beyyinat* eserini ya şerh etmekte ya da model almaktadır. Bir farkla ki, bütün bu eserlerin satır aralarında Râzî’nin *Metâlib* ve *Mebâhis*’te beliren felsefi çizgisi ön plana çıkarılmaktadır. Bazen de Râzî’ye karşı İbn Sînâcılık da temellendirilmektedir. Buna en iyi örnek olarak Urmevî’nin kıdem-hudûs konusunda *Lübâb*’ta Râzî’ye yaptığı “bütün” eleştirilerin *Metâlib*’de bir şekilde yer almasını verebiliriz.<sup>57</sup>

İfade ettiğimiz üzere *Lübâb*’ın girişindeki ifadeler Urmevî’nin bunun farkında olduğunu ve bunu bilinçli bir proje olarak yaptığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>58</sup> Bu hususu başta kıdem-hudûs, tesir, sıfatların mahiyeti, yönler teorisi ve soyutlar varlıklar olmak üzere birçok konuda yapmaktadır. Ancak bunu insan fiilleri üzerinden daha somutlaştırmaya çalışacağız. Urmevî’nin bu projesini Anadolu’da başlatmadığı bilinen bir husustur. Ancak hayatının en az son 20 senesini Anadolu’da

<sup>55</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 31, 39, 45, 46, 47, 48, 51, 59, 60, 63, 64, 66, 74, 80, 81, 82, 90, 92, 95, 98, 99, 114, 135, 138, 142, 145, 162, 166, 186, 188, 214, 225, 227, 234, 237, 251, 264.

<sup>56</sup> bk. Hasan Akkanat, Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu’l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1/6, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 37, 45, 50, 51, 52, 64, 65, 67, 72, 73, 75, 82, 88, 92, 93, 95, 96, 98, 102, 111, 112, 116, 122, 130, 150, 170, 174, 205, 206, 208, 211, 241; a. mlf., *Beyânü’l-hak ve lisânü’s-sıdk* (İstanbul: Atif Efendi Ktp., nr. 1567), vr. 3a, 8a, 9a, 13b, 33a, 61a, 62a, 63a, 64a, 81a, 82a, 86a; a. mlf., *el-Mebâhic fi şerhi’l-Menâhic* (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü: Yusuf Ağa 5482/2), 7a, 11a, 17b, 24b, 25a, 46b, 47a; a. mlf., *et-Tahsîl*, 1/175, 176, 177, 179, 181, 182, 183, 185, 206, 207, 208, 213, 216, 217, 228, 230, 239, 246, 250, 263, 275, 277, 278, 282, 291, 308, 318, 319, 330, 333, 347, 348, 349, 355, 359, 378, 382, 412, 425, 427, 2/11, 28, 43, 92, 96, 108, 111, 162, 197, 204, 207, 210, 232, 234, 235, 241, 249, 257; a. mlf., *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbihât*, thk. ‘Amâr et-Temîmî (Kum: Merkezî ‘Üş Ali Muhammed, 2018) 2/47, 62, 74, 129, 178, 271, 268, 435.

<sup>57</sup> bk. Urmevî, *Lübâb*, 224, 225. 38-77; Râzî, *el-Metâlib*, 4/245-332.

<sup>58</sup> Urmevî, *Lübâb*, 29, 30.

geçirdiği, *Letâif, Beyân ve Şerhü'l-İşârat*'ı orada yazdığından dolayı bu tesisin ağırlıklı olarak Anadolu'da gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir.

Râzî ve Urmevî ile ilgili birçok husus incelendiği halde özellikle insan fiilleri konusunda Râzî ile Urmevî'yi karşılaştıran, Urmevî'nin yaptığı kısa ve özlü eleştirilerin felsefî ve kelâmî dayanaklarını ortaya çıkaran detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Çalışmamızın bu açıdan önemli bir boşluğu dolduracağını düşünmekteyiz. Bununla birlikte Râzî ve sonrasında Eş'arî kelamda meydana gelen değişim ve dönüşümün bu konu ekseninde de takip edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışma başka bir açıdan Eş'arî ve Râzî geleneği içerisinde değerlendirilen bir düşünürün, Eş'arîliğin kesb anlayışını esnetmeye ve insan iradesine daha geniş bir alan açmaya çalıştığını da ortaya koymaktadır.

## 2. İnsan Fiilleri ile İlgili Tartışmaların Odak Noktası

Bütün kelimeler ekollerinin cismânî âlemin sonradan yaratıldığını savunmak suretiyle sudûru savunan filozoflardan ayrıldıkları halde insan fiillerinin yaratılması konusunda birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Mu'tezile, kulların kendilerine verilen kudretle fiillerini yarattıklarını savunurken<sup>59</sup> Eş'arîler kesbi, Mâtürîdîler ise daha önce Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869) ve Sümâme (ö. 213/828),<sup>60</sup> hatta Muammer (ö. 215/830) tarafından ileri sürülen<sup>61</sup> iradenin bir benzeri olarak *azm-i musammemi*/kesinleşmiş karar savunmuşlardır. Ancak bir farkla ki, Mâtürîdîlere göre *azm-i musammem* veya iradeden sonra fiiller Allah tarafından yaratılırken, Mu'tezile'ye göre ise bu fiiller ilâhî yaratmaya konu olmadan ya tevlîd yoluyla kul tarafından ortaya çıkarılmakta ya da zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Râzî, bu ikinci durumu “*bir şey tesâvî/eşitlik durumundan çıktığında icâb/zorunluluk durumuna varır.*” şeklinde ifade etmektedir.<sup>62</sup> Dolayısıyla Mâtürîdîlerin *azm-i musammem* anlayışı bir taraftan Mu'tezilî yaratma anlayışıyla örtüşürken, diğer taraftan ise Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebû İshâk el-İsferayînî'nin (ö. 418/1027) *câzim irade/kesin irade* anlayışlarına benzemektedir.<sup>63</sup> Bu anlayışlar arasında kelimelerin tarihinde en fazla tartışma konusu olan ise Eş'arîler, Mu'tezile'den Dirâr b. Amr (ö. 200/815)<sup>64</sup> ve Hâricîlerden Şuayb İbn Muhammed'e tabi olan Şuaybiyye<sup>65</sup> tarafından ileri sürülen *kesb* anlayışıdır. İmâm Eş'arî (ö. 324/935) bu kesbi, hâdis kudretle meydana gelen şeyler olarak tanımlamıştır.<sup>66</sup> Benzer bir anlayış Şahhâm (ö. 270/883)<sup>67</sup> ve Hişâm b. Hakem'e de izafe edilmektedir.<sup>68</sup> Eş'arîliğin kesb anlayışı birçok kişi tarafından tenkit edilmiştir. Söz gelimi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350), *nas* merkezli, Mu'tezile kelamcıları *kelâmî argümanlarla*, İbn Rüşd (ö. 520/1126) de *felsefî*

<sup>59</sup> Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer- Dârü'l-Feth, 2018), 157.

<sup>60</sup> Râzî, *er-Riyâdü'l-münikâ fi ârâi ehli'l-'ilm*, thk. Es'ad Cum'a (Kayrevan: y.y., 2004), 142.

<sup>61</sup> Râzî, *er-Riyâd*, 248, 258.

<sup>62</sup> bk. Râzî, *er-Riyâd*, 248: متى خرج الشيء عن حدِّ التساوي فلا بد من الانتهاء إلى حدِّ الوجوب

<sup>63</sup> bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, nşr. Sa'îd Fûde (Beirut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/42.

<sup>64</sup> Ebü'l-Hasan Ali el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-müsallîn*, thk. Muhammed Muhyeddin (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 1/339, 2/70, 92.

<sup>65</sup> Râzî, *İ'tikâdât* 49: وهو يقولون إنَّ العبد مكتسب ولا يقولون إنَّه موجد

<sup>66</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/221: والحق عندي هو أنَّ معنى الاكتساب أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسبا لمن وقع بقدرة

<sup>67</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/274: إن أفعال الانسان... اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب الميج عليها

<sup>68</sup> bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/114.

mülâhazalarla Eş'arîlerin kesb anlayışı eleştirmişlerdir.<sup>69</sup> İşte bu anlayış sadece mezhep dışı eleştiriler değil, aynı zamanda Eş'arîliğin iç değişim ve dönüşümlerinin takip edilmesi açısından da oldukça önemlidir.

Râzî ve Urmevî'nin insan fiilleri ile ilgili yaklaşımlarını incelerken birçok eserden istifade etmekle birlikte tartışmayı daha çok Râzî'nin *el-Erba'în* ve Urmevî'nin *Lübâbü'l-Erba'în* eserleri üzerinden yapacağız. Bunun nedeni ise *Lübâb*'ın hem Urmevî'nin en önemli kelimeleri olması hem de en temel eleştirilerini bu eserde Râzî'ye yöneltmiş olmasıdır. Râzî, *Erba'în*'de bu konuyu *fiillerin yaratılması* şeklinde başlıklandırırken Urmevî ise onu *amellerin yaratılması* şeklinde başlıklandırmıştır. Fiil ile amel birbirine yakın olsa da amel daha çok sevap ve cezaya konu olan eylemlerde kullanılmaktadır. Uyuyan ve unutanın eylemlerine *amel* değil; daha çok *fiil* denmektedir. Dolayısıyla eylem vasfını taşıyan her şey fiil olarak nitelendiği halde amel olarak nitelenmemektedir. Bu yüzden Allah'a *fâil* denildiği halde *âmil* denilmemektedir. Kelâmî yaklaşımlar bir bütün olarak dikkate alındığında bu konuda fiil ifadesinin kullanılmasının daha isabetli olduğu görülmektedir. Böyle olmakla birlikte bu konudaki tartışmaların odak noktası her türlü eylem değil; irade ve ihtiyarın eşlik ettiği amellerdir. Çünkü kulun; zorunlu, sehven veya uykuda ortaya çıkan eylemlerin yaratıcısı olmadığı ittifakla kabul edilmektedir.

Râzî ve Urmevî, fiillerin yaratılmasına dair tartışmalara girmeden önce ona dair kelâmî yaklaşımları aktarırlar. Bu durum Râzî'nin genel bir yöntemidir. Çünkü aynı zamanda sentezci düşünür olan Râzî, ele aldığı konularda ilkin tartışmanın odak noktasını (*mahallü'n-nizâ'*) tespit etmeye çalışmaktadır. Onun sentez faaliyetleri de büyük ölçüde buna dayanmaktadır. Râzî ve Urmevî'ye göre bu konuda temelde iki yaklaşım mevcuttur. Birincisi; kulun, fiillerin ortaya çıkarılmasında bağımsız olmadığı şeklindedir. Bu da birkaç kişi veya ekol tarafından ileri sürülmüştür. Bunlar:

- 1) Fiilin meydana gelmesi bir bütün olarak dâî/dürtüye dayalıdır. Kudret de dürtüye (dâî)ye eklenince fiil zorunlu olarak meydana gelmektedir. Bu görüş, filozofların kâhir ekseriyeti ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından savunulmuştur.
- 2) Fiilin ortaya çıkmasında etkili olan bir şekilde Allah-kul kudretinin toplamıdır. Bu da fiilin her iki kudretle ortaya çıktığını savunan Ebû İshak el-İsferayînî (ö. 418/1027) ile fiilin aslımı Allah'a, vasfını ise kula izafe eden Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) görüşüdür.
- 3) Eş'arî'nin savunmuş olduğu fiilin aslı ve sıfatlarıyla birlikte Allah'ın kudreti sayesinde meydana gelmesidir. Bu anlayışta kulun kudretinin hiçbir etkisi yoktur.

İkincisi ise Mu'tezile'nin savunmuş olduğu kulun kendi fiillerini tek başına ortaya koymasındadır. Mu'tezili kelamcılar bu bilginin hangi şekilde elde edildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Birçok Mu'tezili âlime göre bu bilgi nazarî ve istidlâli iken; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise bu bilgi zorunludur.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Merzûk el-Ömerî, *Nazariyetü'l-kesb inde'l-Eşâ'ire* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 282.

<sup>70</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, nşr. Mahmûd Abdulaziz (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 223, 224; a.mlf., *er-Riyâd*, 142; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/255-258; a.mlf., *Nihâye*, 2/42, 43; İcî, *el-Mevâkıf*, 312, 313; Urmevî, *Lübâb*, 224, 225.



### 3. İnsan Fiilleri Konusunda Urmevî'nin Râzî Eleştirileri

#### 3.1. Urmevî'nin Ebü'l-Hüseyn Savunusu

Râzî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin insan fiilleri konusunda çelişkiye düştüğünü düşünmektedir. Çünkü bir taraftan kulun kendi fiilini yaratmada müstakil olduğunu ve bunun bilgisinin zorunlu olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyn, diğer taraftan ise fiilin meydana gelmesinin dürtü (dâî) ve kudrete dayalı olduğunu ileri sürmektedir. Râzî'ye göre birinci yaklaşım *kaderî anlayışa* yol açtığı gibi ikinci görüş de *cebrî anlayışa* yol açmaktadır. Bu iki yaklaşımın birbirinden tamamen zıt olduğu açıktır. İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) bu çelişkiyi gidermek için “*fiilin dâî ile birlikte meydana gelmesi daha evlâdır; ancak zorunlu değildir.*” dediğini aktarmaktadır.<sup>71</sup> Urmevî ise bu konuda Râzî'yi eleştirmektedir. Ona göre fiilin dâîye dayalı olduğunu ve dâî ile birlikte kulun kudreti sayesinde zorunlu olarak meydana geldiğini söylemek aşırı cebrî bir yaklaşım değildir.<sup>72</sup> Râzî'nin başka bir şarihi olan Şihâbüddin Karâfî (ö. 684/1285) de bu durumun ihtiyarla çelişmediğini düşünmektedir.<sup>73</sup> Dolayısıyla Urmevî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin dâî anlayışının cebre yol açmadığını düşünerek Râzî'nin bu konudaki eleştirisini yanlış bulmaktadır. Râzî'nin de bu konuda farklı eğilimlere sahip olduğu belirtmek gerekir. Nitekim *Metâlib*'de fiil dâîye dayalı olduğunda cebre yol açtığını kabul ettiği halde,<sup>74</sup> bir engel olmadığı takdirde, fiilin dâinin ardından zorunlu olarak meydana geldiğini kabul etmektedir.<sup>75</sup> Hatta mutlak tesiri Allah'a izafe etmediği *Nihâye*'de, dâiler meydana geldikten sonra yaratma Allah'a ait olsa da, lâzım-melzûm ilişkisinden dolayı, Allah'ın onu yaratmamasının imkânsız olduğunu düşünmektedir.<sup>76</sup> Râzî'nin önemli şârihleri ve eleştirmenlerinden olan Karâfî ise cebrî *kudretin inkârı* ile özdeşleştirmektedir.<sup>77</sup> Buna göre kudretin varlığı kabul edildikten sonra dâinin kabulü cebre yol açmamaktadır.

Urmevî'nin buradaki yaklaşımı oldukça önemlidir. Nitekim Râzî, insanın tesirini bütünüyle reddettiği birçok yerde, ilkin bazı Mu'tezile kelamcıları tarafından *mûcib irade* şeklinde işaret edilen, Hişâm b. Hakem (ö.179/795) tarafından *muhayyic/harekete geçiren* olarak nitelenen,<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebâr, (ö. 415/1025) tarafından ciddi anlamda detaylandırılan ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eliyle önemli bir derinliğe ulaşan dâî anlayışını referans göstermektedir. Onun yaptığı çıkarıma göre bu anlayış kabul edildiğinde iradenin yeri de kalmamaktadır. Urmevî'ye göre ise dâî anlayışı, insanın muhtâr oluşu ile çelişmemekte ve aşırı cebrî bir sonucu doğurmamaktadır.<sup>79</sup>

<sup>71</sup> Ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetu'l-Mütekellimîn fi'r-Reddi 'Ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung (Tahran: İraniyan Institute Of Philosophy, 2008), 25, 26.

<sup>72</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 223-226; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/12, 258; İcî, *el-Mevâkıf*, 314; Urmevî, *Lübâb*, 225, 226: القول بتوقف ولقائل أن يقول: القول بتوقف الفعل على الداعي ووجوبه عنده بقدره العبد ليس غلوًا في الجبر.

<sup>73</sup> Şihâbeddin el-Karâfî, *Şerhu'l-Erba'în fi usûli'd-din*, nşr. Nizâr Hammâdî (Mısır: Dâriü'l-Asale, 2020), 344, 447.

<sup>74</sup> Râzî, *el-Metâlib*, 9/14: إن المعتزلي إن قال إن وقوع الفعل عقيب القدرة والداعي واجب فقد قال بالجبر من حيث لا يشعر به

<sup>75</sup> Râzî, *el-Metâlib*, 9/9, 11, 300, 301.

<sup>76</sup> Râzî, *Nihâye*, 2/54: فأجل ذلك يستحيل من الله تعالي أن لا يوجد ذلك الفعل عقيب توقر الداعي

<sup>77</sup> Karâfî, *Şerhu'l-Erba'în*, 314.

<sup>78</sup> bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/114, 116, 2/100.

<sup>79</sup> Urmevî, *Lübâb*, 225: ولقائل أن يقول: القول بتوقف الفعل على الداعي ووجوبه عنده بقدره العبد ليس غلوًا في الجبر

### 3.2. Râzî'nin Eş'arî Tutumu ve Urmevî'nin İtirazları

Râzî ve Urmevî, *Erba'în ve Lübâb'da* ilk önce fiillerin yaratılmasında kulun hiçbir etkiye sahip olmadığını savunan Eş'arî yaklaşımı aktarırlar. Râzî'nin bu konuda ileri sürdüğü birçok delil, Urmevî tarafından ya eleştirilmiş ya da yetersiz görülmüştür. Bu da Urmevî'nin, fiillerin yaratılması konusunda İmâm Eş'arî (ö. 324/935-36) veya kelamcı-Râzî gibi düşünmediğini ortaya koymaktadır. İfade ettiğimiz üzere Urmevî'nin, Râzî'nin muhakkik kimliğini yeniden tesis etmeye çalıştığını ortaya koyan en önemli konulardan biri insan fiilleridir.

Bütün Eş'arîler kulun müstakil bir fâil olduğunu reddettikleri halde müstakil olmayan kudretin bir tesire sahip olup olmadığı konusunda farklı düşünmüşlerdir. Râzî, *Nihâye*'de *mûcid* ifadesine *müstakil* anlamını vererek, asıl ispat edilmesi istenen (*matlûb*) hususun bu anlam olduğunu, dolayısıyla kulun müstakil bir fâil olmadığını ifade etmektedir.<sup>80</sup> Bazı yerlerde fiilin sadece kaza ve kadere izafe edilmesini geçersiz gördüğü gibi onun sadece kullara izafe edilmesini de şirkle eşdeğer tutmaktadır.<sup>81</sup> Dolayısıyla buradaki ifadelerle bakılacak olursa Râzî açısından en temel husus, fiillerin ilâhî iradeden bağımsız olarak kullara izafe edilmemesidir. Bunu tevhidi yıkan bir unsur olarak görmektedir.<sup>82</sup> Bu yaklaşımlara bakılacak olursa denebilir ki, onun düşüncesi açısından kulun kudreti tesir ve yaratma hususlarında bağımsız olmadıktan sonra onun bir tesire sahip olup olmaması ise ciddi bir sorun teşkil etmemektedir. Râzî'nin bu tutumu esas alınacaksa onun farklı metinlerinde yer alan “Allah'tan başka müessir yoktur.”<sup>83</sup> ifadesinin bazen “Allah'tan bağımsız müessir yoktur.” anlamında olduğunu belirtmek gerekir. Bunu teyit eden en önemli metinlerden biri, *Metâlib*'in kaza ve kader cildir. Bu ciltte neredeyse cebriyeyi andıracak şekilde mutlak olarak yaratma ve tesiri reddettikten sonra “böylece kulun yaratmada müstakil olmadığını söylememiz gerekir.” ifadesini kullanmaktadır.<sup>84</sup> Bu da onun “Allah'tan başka müessir yoktur.” ifadesinden ilâhî iradeden bağımsız bir iradenin olmadığını kastettiğini ortaya koymaktadır. Bütün bunlara rağmen Râzî'nin “*insan, iradesine zorlanmış*”<sup>85</sup> veya “*insan, ihtiyârına zorlanmış*” gibi cebrîliği andıracak ifadeleri de yok değildir. Böyle bir tutuma sahip olduğu metinlerde Râzî; emir, nehiy, sevap ve cezayı makul bir zeminde temellendirmek için insana bir irade izafe etmek yerine Kâdir-i mutlâk ve Fâil-i muhtâr ulûhiyyet anlayışını bir dayanak olarak zikretmektedir.<sup>86</sup> Başta *Erba'în* olmak üzere bu konuda Eş'arî bir yaklaşıma, hatta Eş'arîliğin daha ilerisine gittiği eserlerinde bu anlayışı temellendirmek için birden fazla argüman ileri sürmüştür. Ancak Râzî'nin bu konuda sadece bir yaklaşıma sahip olduğu söylenemez. Nitekim onun net ve kesin bir yaklaşıma sahip olmadığı; “bütün tasavvur ve tasdiklerin bedihîliği veya kesbîliği”, “bazı metafizik kavramların sübûtîliği veya ademîliği”, “ilâhî zatla ilgili terkîb bahisleri”, “metafizikte kesinliğin elde edilip edilmeyeceği”, “sem'î deliller ile keşfin delâlet sorunları” ve “kıdem-hudûs” konularla

<sup>80</sup> Râzî, *Nihâye*, 2/27.

<sup>81</sup> Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-nefsi ve'r-rûhi ve şerhu kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sâgîr (Pakistan: Metbû'âti Ma'hadî'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye 1968), 153: إنك إن اعتقدت أن ذلك الفعل منه فقط فإنك مشرك، وإن عرفت أنه بقضاء الله وقدره وهو باطل:

<sup>82</sup> Fahreddin er-Râzî, *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl*, thk. Mahmûd Ahmed Muhammed ve diğeri (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011), 80.

<sup>83</sup> Râzî, *Nihâye*, 2/111.

<sup>84</sup> bk. Râzî, *el-Metâlib*, 9/249: وإن سلمنا بهذه المقدمة لزمن القول بأن العبد غير مستقل بالإيجاد

<sup>85</sup> Fahreddin er-Râzî, *Kitâb fi'l-halk ve'l-ba's* (Köprülü Ktp: Fazıl Ahmet Paşa, nr. 816), 46b.

<sup>86</sup> Râzî, *Kitâb fi'l-halk ve'l-ba's*, vr. 54b.

birlikte insan fiilleri gelmektedir.<sup>87</sup> Burada daha çok onun insan kudretini yok saydığı veya alanını ciddi anlamda daralttığına dair temel argümanlarını ve Urmevî'nin tutumunu aktaracağız.

### 3.2.1. Tercih-i bilâ Müreccih

Kelamın birçok konuda dayandığı en önemli kanıtlardan biri tercih-i bilâ müreccihin imkânsız oluşudur. Tercih-i bilâ müreccih ilkesi, birden fazla eşit seçeneğin olduğu hususlarda bir neden olmaksızın bu seçeneklerden birinin diğerine baskın olmasıdır. Bu esasa dayanarak Râzî, kulun müessir olmadığını temellendirmek için bir fiilin tercihe dayalı olarak ortaya çıkıp çıkmadığını incelemektedir. Onun yaptığı aklî çıkarıma göre nihaî olarak kulun hiçbir konuda müreccih olmayıp, yegâne müreccihin Allah olması gerektiği şeklindedir. Bu konuda birkaç aklî olanak dile getirmektedir. Birincisi; fiilin gerçekleştirilmesi ve terk edilmesinde kulun tek başına kâdir olmamasıdır. Râzî'nin *Erba'în* ve *Nihâye*'deki ifadelerine göre onun tam olarak temellendirmek istediği budur.<sup>88</sup> İkincisi ise kulun bunlara kâdir olmasıdır. Bu durumda fiiller ya bir müreccihe dayalı olacaktır ya da olmayacaktır. Bir müreccihe dayalı olmadığında onların tesadüfen meydana gelmesi, mümkünün bir müreccihe muhtaç olmaması, dolayısıyla yaratıcının yokluğu lazım gelecektir. Bir müreccihe dayalı olduğunda ise teselsül hâsıl olacaktır. Her iki durum imkânsız olduğundan kulun bu konuda müreccih olması da imkânsızdır. Aynı zamanda kulun kudreti müreccih olduğunda fiilin zorunlu olarak meydana gelmesi gerekir. Aksi takdirde varsayılanın tersine kulun kudreti tam müreccih olmayacaktır. Bu da çelişik bir durumdur.<sup>89</sup> Ona göre fiilin sadece bazı durumlarda kulun kudreti veya Allah-kul kudretlerinin toplamı sayesinde meydana gelmesi de aynı sonucu doğuracaktır. Dolayısıyla kul, ister tek başına olsun isterse ilâhî kudretle birlikte olsun müreccih olamaz. Râzî'ye göre buradan yola çıkarak kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yoluyla Allah'ın fâil-i muhtâr olmadığı ileri sürülebilir. Ancak böyle bir çıkarımı doğru görmemektedir. Nitekim kulun iradesi hâdis olduğundan yaratıcı bir iradeye muhtaçtır. Aksi takdirde teselsül olacaktır. İlâhî irade ise kadîm olduğundan buna muhtaç değildir.<sup>90</sup>

*Lübâb*'ta Râzî'nin bu konudaki ifadelerini oldukça kısa ve özlü aktaran Urmevî'nin onu eleştirdiği ve aktarıldığı şekliyle bu delili yetersiz gördüğü anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Râzî, *Erba'în*'de “bu durumda kul tek başına fiile veya terke tek başına kâdir değildir. İşte tam olarak istediğimiz (matlûb) şey de budur.” demektedir.<sup>91</sup> Urmevî ise aynı konuyu ele alırken ilkin “kul, fiil ve terke kâdir değilse cebir meydana gelir.” ifadesini kullanmaktadır.<sup>92</sup> Bu delili Râzî'nin aktardığı şekilde ihtisar etmeden önce söz konusu ifadeyi kullanması ve kulun temekkün/güç yetirmesini vurgulaması oldukça önemlidir. Bunun da oldukça önemli kelâmî bir müdahale olduğunu düşünmekteyiz. Böylece Urmevî, aslında kulun fiile ve terke mütemekkin/kâdir olmamasını bir matlup olarak değil; onun cebre yol açtığını düşünmektedir. Urmevî'nin yaptığı bir başka eleştiri de İcî'nin işaret ettiği gibi<sup>93</sup> Allah'ın fâil-i muhtâr oluşu ile ilgilidir. Yaptığı eleştirilere bakılacak olursa Urmevî'ye göre kul

<sup>87</sup> bk. Baysal, “Fahreddîn er-Râzî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn er-Râzî Eleştirisi”, 430.

<sup>88</sup> Râzî, *Nihâye*, 2/27.

<sup>89</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 223; a.mlf., *Esrârü't-tenzîl*, 235, 236; Urmevî, *Lübâb*, 225.

<sup>90</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 223; Urmevî, *Lübâb*, 225.

<sup>91</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 224: إنَّ العبد حال ما رجح الفعل، هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل، أو لا يصح، فإن كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك، وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك، وذلك هو المطلوب.

<sup>92</sup> Urmevî, *Lübâb*, 226: إن العبد إن لم يتمكن من الفعل والترك لزم الجبر

<sup>93</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 313: ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور

hakkında Râzî'nin aktardığı şekilde bir durum kabul edilirse bunun aynısı Allah hakkında da kabul edilecek ve O'nun fâil-i muhtâr oluşu sıkıntıya girecektir. Onun ifadesi ile birileri “burada aktarılan bilgilerin (Allah hakkında da) söz konusu taksimi ortadan kaldırmadığını ileri sürebilir.” Anlaşıldığına göre Urmevî, fiillerin yaratılması konusunda yukarıda aktarıldığı gibi kulun kudreti konusunda tercih-i bilâ müreccih eksenli delili eksik görmektedir.<sup>94</sup>

### 3.2.2. Fiilin Detaylarının Bilinmemesi

Eş'arî kelamcılar, gerçekleştirdiği fiilin bütün detaylarını bilmediğinden yola çıkarak insanın kendi fiilini yaratmadığını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu delilin odak noktası kulun bilmeden veya farkına varmadan bazı eylemleri gerçekleştirmesidir. Böylece Eş'arîler fiillerin yaratılmasını sadece Allah'a izafe ettiklerinde *Allah'ın yaratma vasfı* gibi argümanlarla birlikte *kulun kendi fiilini bilmemesini* de güçlü bir kanıt olarak sunmuşlardır.<sup>95</sup> Buna göre kul kendi fiilini yaratmış olsaydı bir taraftan yaratmada Allah'a eşit olması, diğer taraftan da işlediği fiillerin bütün detaylarını bilmesi gerekirdi.<sup>96</sup> Her iki durum da mümkün değildir. Başta Râzî olmak üzere bu kanıtlama tarzını benimseyenler birkaç örnek dile getirmişlerdir.

Birincisi: Bir fiil ortaya çıktığı şekilden *daha az* veya *daha fazla* olabilir. Dolayısıyla kulun kasıt ve ihtiyar sonucunda belli bir şekli ortaya koyması onun bilgisine dayalı olması gerekir. Onun da tam olarak böyle bir bilgisi mevcut değildir. Nitekim uyuyandan sâdir olan fiillerde olduğu gibi kul bunun tam bilgisine sahip değildir.<sup>97</sup>

İkincisi: Bu delil kelamcılarının kahir ekseriyetinin kabul ettikleri cevher-i ferd nazariyesi eksenindedir. Bilindiği gibi hızlı yürümek ile yavaş yürümek, sekenât/aralıklarla ilgilidir. Bu aralıkların da cevheri ferdle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Oysa yavaş yürüyen, yürüyüşünü yavaşlatan aralıkları ve mahalleri bilmemektedir. Bu durumda kul ortaya koyduğu fiilin detaylarını bilmemiş olmaktadır.<sup>98</sup>

Üçüncüsü: Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre cismin hareket etmesi durumunda *cisim, hareket ve mütharrikiyet/hareket hali* olmak üzere üç husus meydana gelmektedir. Oysa bu unsurlar birçok kişi tarafından bilinmediği halde hareket ortaya çıkmaktadır. Bu da kulun ortaya koyduğu fiilin bütün detaylarını bilmediğini ortaya koymaktadır.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Urmevî, *Lübâb*, 226.

<sup>95</sup> bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-din*, -Kelâmın Temel Problemleri, çev. Hüsnü Turgut-Erkan Baysal (İstanbul: Litera 2022), 137; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/84-89; İcî, *el-Mevâkıf*, 312; Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Muhammed Adnan (Dârü'l-Minhâc, ts.), 155; a.mlf., *Kavâ'idü'l-akâid*, thk. Mûsâ Muhammed 'Ali (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1985), 196; Muhammed el-Hüseynî ez-Zavâhirî, *et-Tahkikü't-tâm fi 'ilmi'l-keâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye), 1939; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Metnü Tehzîbi'l-mantik ve'l-keâm*, nşr. Abdulkadir el-Kürdî (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1912), 88.

<sup>96</sup> Ali Abdulfettâh el-Mağribî, *Hakikatü'l-hilâf beyne'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994), 75.

<sup>97</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 226; a.mlf., *Levâmi'*, 169; Urmevî, *Lübâb*, 226.

<sup>98</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 226.

<sup>99</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 227.

Dördüncüsü ise parmağın hareket ettirilmesi örneğidir. Bilindiği gibi parmağını hareket eden onun cüzlerini de hareket ettirmektedir. Oysa parmağını hareket ettiren, ne hareketin sayısını ne de mahallini bilmektedir. Bu da kulun, hareketin detaylarını bilmediğine delâlet etmektedir.<sup>100</sup>

Urmevî ise Râzî'nin böyle bir argümanı esas almasını *Lübâb* ve *Tahsîl*'de eleştirmektedir. *Tahsîl*'de "bu takrir kelimada bilindiği gibi zayıftır" (هذا التقرير ضعيف يعرف في الكلام) ifadesini kullanmaktadır. Her iki metinden anlaşıldığına göre onun eleştirisinin odak noktası bütün delillerdir. Urmevî bu meyanda *bilinci* üç kısıma ayırarak onların farklı olduklarını ifade etmektedir. Bu kısımlar: *bir şeyin bilincine varmak*, *söz konusu bilincin bilincine varmak* ve son olarak *bilincin varlığını ispat etmektir*. Ona göre son ikisinin yokluğu birincisinin yokluğunu zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla kul ihtiyârî fiillerini gerçekleştirirken fiillerin dayandığı detayları  *fark* edebilir. Ancak detaylar bilgisi söz konusu şuurun da farkına varılmasını veya onun ispat edilmesini zorunlu kılmamaktadır.<sup>101</sup> Urmevî'nin yaptığı bu ayrıma göre fâil, fiilin detaylarını bildiği halde söz konusu bilgiden haberdar olmadığı gibi onun varlığını da ispat etmemektedir. Bu bilgi doğrulandığı takdirde Râzî'nin yukarıda ifade ettiği deliller zayıflamış olacaktır.<sup>102</sup> Urmevî'nin şuurla ilgili yaptığı tasnifin bir benzeri, İbn Sînâ tahayyül ile ilgili yapmaktadır. Ona göre bir şeyi *tahayyül etmek* ile *tahayyül esnasında onun hâsıl olduğunu farketmek* ve *zail olduktan sonra bu tahayyülün zihinde varlığını sürdürmesi* farklı şeylerdir. Ona göre üçüncüsünün meydana gelmemesi ilk ikisinin meydana gelmediğini doğurmamaktadır.<sup>103</sup>

### 3.2.3. Kudret ve Tekvîn

Bu delilin odak noktası, Allah'ın bütün mümkünlere kâdir olduğunu ortaya koymaktır. Buna göre ister zâtî olsun isterse bir manaya dayansın bu kudretin haricinde bir şey söz konusu değildir. Bu durumda kuldan sadır olan bir fiil ya Allah ve kul kudretinin toplamı ya sadece birisinin kudreti ile gerçekleşmiş ya da her ikisiyle de gerçekleşmemiştir. Bir kudret olmadan fiilin ortaya çıkması imkânsız olduğu gibi her ikisinin kudreti ile gerçekleşmesi de mümkün değildir. İlâhî kudret sabit olduğundan kulun kudreti nazar-ı itibardan düşmekte ve onun yaratmaya kâdir olmaması zorunluluk arz etmektedir.<sup>104</sup>

Urmevî'nin bazı konularda yaptığı eleştiriler dikkate alınacak olursa onun bu noktada Râzî ile hemfikir olmadığı anlaşılacaktır. Nitekim bu delilin odak noktası Allah dışında her şeyin mümkün olması ve Allah'ın bütün mümkünlere kâdir olmasıdır.<sup>105</sup> Ancak Râzî, âlemin imkânından yola

<sup>100</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 227.

<sup>101</sup> Urmevî, *Lübâb*, 227: لعله يشعر بالتفاصيل التي يتوقف الفعل الاختياري عليها وعلى الشعور بها، لكنه لا يشعر بذلك الشعور، أو ان شعر به لكا لا يثبت ذلك الشعور في الذكر، والشعور بالشيء غير، والشعور بذلك الشعور غير، وثبات ذلك الشعور غير، فلا يلزم من نفي الآخرين نفي الأول.

<sup>102</sup> Urmevî, *Lübâb*, 227; Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/319.

<sup>103</sup> bk. Ebû Ali İbn Sîna, *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerhi'l-Hâce Nasîrüddin et-Tûsî ve'l-Muhâkemât li-Kutbi'r-Râzî*, thk. Kerîm Feyzî (Kum: Metbu'ât-ı Dînî, 1383), 2/487; Râzî, *el-Metâlib*, 3/42, 43; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî Sakâ (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1986), 131.

<sup>104</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 227.

<sup>105</sup> Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, 97; a.mlf., *Me'âlimü usûli'd-dîn*, (b.y.: Münteda'l-Aslîn, 2004), 54, 55; a.mlf., *Nihâye*, 1/457; İcî, *el-Mevâkıf*, 283; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 150; Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik min usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedîr (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 124; Zavâhirî, *et-Tahkikü't-tâm*, 109; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/664.

çıkarak sadece Allah'ın her şeye kâdir oluşunu temellendirmemektedir. Aynı zamanda bu argümanla kulun kudretini veya tesirini de ortadan kaldırmaktadır. Urmevî ise *Lübâb*'ın farklı bir yerinde; “birileri, göksel cisimlerin muhtâr veya mûcip bir fâile muhtaç olmasının, onların âlemde müessir olmalarına mani olmadığını ileri sürebilir.” ifadelerini kullanmaktadır.<sup>106</sup> Tesir konusundaki bu yaklaşımın aynı imkân hakkında da geçerlidir. Aynı zamanda bu delilin önemli dayanaklarından biri kudretin bütün makdûrata eşit düzeyde olmasıdır. Urmevî bu konuda da Râzî gibi düşünmemektedir.<sup>107</sup> Bu iki farklı tutum bir araya getirildiğinde onun nezdinde bir şeyin mümkün olmasının onun kâdir olmasına engel teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Urmevî'nin farklı yerlerdeki bütün bu yaklaşımlarının en özlü sonucu *Şerhü'l-İşârât*'ta dile getirmiş olduğu “hâricî illetin her ferde değil; bazılarında illet olması yeterlidir.” ifadesinde ortaya çıkmaktadır.<sup>108</sup>

### 3.2.4. Kudretlerin Çakışması

Bu delile göre kullar yaratmaya kâdir olsa Allah'ın kudreti ile insanın kudreti çakışacaktır.<sup>109</sup> Bu durumda ya her ikisinin gereği yerine gelecek ya hiçbiri meydana gelmeyecek ya da sadece birisinin isteği yerine gelecektir. Her üç seçenek de mümkün değildir. Nitekim her ikisinin gereğinin aynı anda meydana gelmesi veya gelmemesi çelişkilidir. Onların bir anda meydana gelmesinin çelişik olduğu açıktır. Bir anda meydana gelmemesinin çelişik olduğuna gelince; nitekim iki kudretten birinin meydana gelmesini engelleyen, diğer kudretin varlığıdır. Bu durumda her ikisinin meydana gelmemesi dolaylı olarak her ikisinin meydana gelmesini doğurmaktadır. Bu da her ikisinin aynı anda meydana gelmesi gibi çelişik bir sonucu doğurmaktadır. Râzî, ilâhî isteğin bu çakışma esnasında yerine geldiğini de imkânsız görmektedir. Daha doğrusu kulun kudretinin ilâhî kudretle çakışacak durumda görmemektedir. Nitekim örnekte geçen hareket veya sükûn parçalanma veya derece farklılığını kabul etmemektedir ki, onlara kâdir olan fâiller arasında daha güçlü veya zayıf şeklinde bir derece farkı söz konusu olsun. Bu üç seçeneğin imkânsız olması, kulun yaratmaya kâdir olmadığını doğurmaktadır.<sup>110</sup> Bu delilin odak noktası, bir makdûrun iki ayrı kudrete eşit oranda konu olmaması ve makdûrun tek olmasından dolayı kudretlerin parçalanmamasıdır. Ancak Urmevî, bu konuda Râzî gibi düşünmediğini başka bir münasebetle ifade etmektedir. Ona göre makdûrlar farklı oranlarda ilâhî kudret ile diğerlerinin kudretlerinin tesirini kabul edebilir.<sup>111</sup> Dolayısıyla bir şeyin aynı oranda iki farklı kudrete konu olması mümkündür. Böylece denebilir ki Urmevî, kudret çakışmasından yola çıkarak kulun kâdiriyetinin nefyedilmesini doğru görmemektedir. Râzî'nin kendisi de *İtikât*'ta kudret ile yaratma arasına fark koyarak Eş'arîler olarak kulun kâdir olduğunu kabul ettiklerini, ancak onun yaratıcı olduğunu reddettiklerini söylemektedir.<sup>112</sup>

<sup>106</sup> Urmevî, *Lübâb*, 238: ولقائل أن يقول: لا يلزم من افتقارها إلى مؤثر موجب أو فاعل مختار عدم كونها مؤثرة في أحوال العالم

<sup>107</sup> Urmevî, *Lübâb*, 234: ولقائل أن يقول: المقدورات قد تختلف في قبول تأثير قدرة الله تعالى وقدرة غيره

<sup>108</sup> Urmevî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/269: لا حاجة إلى كون تلك العلة الخارجة علة لكل واحد من الأحاد، بل يكفي في ذلك المقصود كونها علة للبعض.

<sup>109</sup> bk. Teftâzânî, *Metnü Tehzîbi'l-mantık ve'l-keîâm*, 88.

<sup>110</sup> bk. Râzî, *el-Erba'in*, 227; a.mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 137; Urmevî, *Lübâb*, 220, 221, 227.

<sup>111</sup> Urmevî, *Lübâb*, 234: ولقائل أن يقول: المقدورات قد تختلف في قبول تأثير قدرة الله تعالى وقدرة غيره

<sup>112</sup> Râzî, *İtikâdât fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1982), 68.

### 3.2.5. Kasıt ve İhtiyârın İn'ikâsı

Bu delile göre bütün ihtiyârî fiiller kasıt ve ihtiyar sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu ikisi olmadan fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. Ancak bazen kasıt veya ihtiyar belli bir şeye yöneldiği halde onların zıtları meydana gelmektedir. Söz gelimi kâfir, doğruluk ve ilmi kastettiği halde kendisinde cehalet hâsıl olmaktadır. Bu da onun kendi fiilini yaratmadığını ortaya koymaktadır. Kâfirin doğrudan ilmi değil; cehaleti ilim sanarak onu kastettiğini, dolayısıyla onun kastının meydana geldiği söylenebilir. Râzî, böyle bir durumu onaylamamaktadır. Nitekim bu durumda onun cehaleti kastetmesi kaçınılmaz olarak başka bir cehalete, o da başka bir cehalete dayanacak, böylece Allah tarafından yaratılan ilk cehalete dayanıncaya kadar geriye doğru gidecektir. Bu durumda ilk ve sonrasında gelen bütün cehaletler Allah tarafından yaratılmış olacaktır. Bu da ilâhî kudreti ortadan kaldıran değil; O'nun yegâne kâdir oluşunu ispatlamaktadır.<sup>113</sup>

Urmevî ise bu argümantasyona itiraz etmektedir. Nitekim kulun makdûru olan sadece itikattir. Onun ilim veya cehl, doğru veya yalan olmasını belirleyen ise bu itikadın vaktıya mutabık olup olmadığıdır.<sup>114</sup> Bu mutabakatta da kulun hiçbir tesiri bulunmamaktadır. Bu durumda kulun kastetmiş olduğu itikat meydana gelmiş olmakta ve bir in'ikâs söz konusu değildir. Dolayısıyla Râzî'nin bu delilden yola çıkarak Allah'ın yegâne kâdir olmasını temellendirmek yetersizdir.

### 3.2.6. Mu'tezile'nin İnsan Fiillerine Dair Kanıtları Bağlamında Râzî Eleştirisi

Kudretin mâhiyeti ve fiillerin ortaya çıkması kelimada en fazla tartışılan konuların başında gelmektedir. İrade ve kudret sıfatını merkeze koyarak insanın yaratıcılık vasfını yok sayan veya asgariye indiren Ehl-i Sünnet ile adalet ve tevhide, teklifin aklî zeminini ve insanın ihtiyârını önemseyerek Allah-kul arasında bir kudret paylaşımına giden Mu'tezile, kendi yaklaşımlarını temellendirmek amacıyla bir dizi aklî ve naklî delile başvurmuşlardır. Râzî ve Urmevî, Eş'arîlerin bu konudaki temel delillerini aktararak onlara ilişkin kendi mülâhazalarını ortaya koymuşlardır. Hem bu delillere hem de Urmevî'nin Râzî eleştirisine yer verdikten sonra birtakım Mu'tezilî argümanlara ve Urmevî'nin bu konuda Râzî eleştirisine yer vereceğiz. Râzî'ye göre Mu'tezile, kudretle ilgili yaklaşımını teyit etmek amacıyla birçok argüman ileri sürmüştü de onların tamamı teklifle ilgilidir. Onlara göre kul, kendi fiilini ortaya koymamış olsaydı emir, nehiy, sevap, ceza, övgü ve yerginin bir anlamı kalmayacaktı.<sup>115</sup> Bunların anlam kazanması ve makûl bir zemine dayanması için kulun kendi fiilini yaratmış olması gerekir. Daha önce dile getirdiğimiz gibi bazı eserlerinde kula bir tür kudret izafe eden Râzî, *Erba'in*'de cebriliğe yakın bir tutum izlemekte, altı karşıt argüman getirerek Mu'tezile ile muaraza etmekte, dolayısıyla aynı eleştirilerin onların kelim ve düşünce sistemlerinde de söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Urmevî ise *Beyân ve Metâli'* gibi eserlerinde Râzî'den farklı bir tutum sergilemeden *Mebâhis ve Mülâhhas*'ı ihtisar etmekle yetinmektedir. Elbette Râzî'nin bu eserlerde aynı yaklaşıma sahip olduğu söylenemez. Ancak bizim açımızdan önemli olan Urmevî'nin *Lübâb*'ta Râzî'nin insan fiilleri ile ilgili yaklaşımını

<sup>113</sup> Râzî, *el-Erba'in*, 227, 228; a.mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 137; Urmevî, *Lübâb*, 226, 227.

<sup>114</sup> Urmevî, *Lübâb*, 228: فإن المقذور هو الاعتقاد علما وجهلا فهو تابع لوقوع المعتقد ولا وقوعه كما في القول، فإن المقذور منه الاخبار عن الشيء، وأما وصف كون ذلك صدقا وكذبا فهو تابع لوقوعه ولا وقوعه.

<sup>115</sup> bk. Belhî, *el-Makâlât*, 320; Râzî, *el-Erba'in*, 229; Urmevî, *Lübâb*, 228.

ciddi anlamda eleştirmesi ve onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerde isabetli olmadığını düşünmesidir.<sup>116</sup> Bu eleştirilerin bir kısmı göreceğimiz gibi *Tahsîl*'de de mevcuttur.

### 3.2.6.1. Ezelî İlim ile Teklifin Çelişmesi

Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler başta olmak üzere bütün kelim ekolleri ezelî ilmi kabul ederler. Allah'ın ezelde bildiği hususlar arasında iman etmeyenler de mevcuttur. Bu durumda bazı toplulukların iman etmeyeceklerine dair ezelî bilgi, onların daha sonra iman etmeleri ile çelişmektedir. Bu emir de iki zıddın bir araya getirilmesini içermektedir. Râzî'ye göre fiillerin yaratılması konusunda Eş'arîleri zora sokan bu durumun aynısı "teklif-i mâlâ yutâk/güç yetirilemeye kadir olunması" konusunda Mu'tezile'yi de zora sokmaktadır.<sup>117</sup> Hatta bir Mu'tezilî âlim, ilim eksenli bu soruyu soranı *'tizâl düşmanı* olarak değerlendirmiş ve ilâhî ilimden olmasaydı kendilerinin bu tartışmada galip geleceklerini söylemiştir.<sup>118</sup> Râzî'ye göre bundan kurtulmanın yegâne yolu, Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) dediği gibi Allah'ın meydana gelmeyen şeyleri bilmediğini ileri sürmektir.<sup>119</sup> Kelam açısından bunun kabul edilmesi ise mümkün değildir. Böylece Râzî şunu söylemek istemektedir: Mu'tezile fiillerin yaratılması konusunda nihaî bir çözüm istiyorsa aynısını ezelî ilim konusunda da yapmalıdır. Orada bunu yapamayacağına göre fiillerin yaratılması konusunda da böyle bir çözümü muhaliflerinden istememelidir.

Urmevî ise bu konuda bir çelişki görmemektedir. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre ezelî ilmin imanın gerçekleşmemesine taalluk etmesi, onun varlığına aykırılık teşkil etmemektedir. Nitekim Allah kâfire hem imanı hem de Allah'ın ezelde onun iman etmeyeceğine dair bilgiyi bir araya getirilmesini değil; sadece imanı emretmiştir. Bunların arasında ise zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Kâfir iman etmiş olsaydı ezelî ilim imanın yokluğuna değil; onun varlığına taalluk edecekti. Nitekim ilim malûma tabidir.<sup>120</sup>

Allah'ın kâfire söz konusu iki çelişkiyi bir araya getirmesini emretmediği halde vakiada bu ikisinin çeliştiği yadsınamaz. Urmevî ise ilmin malûma tabi olduğunu açıklamakla aslında ilâhî ilmin *müessir* değil; sadece *kâşif* olduğunu ifade etmek istemektedir. Dolayısıyla bir şahsın iman etmemesi ezelî ilmin taallukundan dolayı değil, o şahsın iman etmeyecek olması nedeniyledir. Urmevî bu cevabı vererek Mu'tezile'yi kısmen savunduğu gibi genel olarak da ezelî ilim ile eylem arasındaki ilişkiyi de açıklığa kavuşturmaktadır.

<sup>116</sup> bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, nşr. Zeynü'l-'âbidîn el-Müsevî ve diğerleri (Haydarabad: İdârü'l-Me'ârifü'l-'Osmaniyye, ts.), 2/492-493; a.mlf., *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* (Süleymaniye Ktp: Şehit Ali Paşa, nr. 1730), vr. 181b-182a; Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr*, 3/354; a. mlf., *Beyânü'l-hak*, vr. 139b.

<sup>117</sup> bk. Fahreddin er-Râzî, *Münâzaratü Fahri'd-dîn er-Râzî fi bilâd Mâverâi'n-nehir*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1984), 51, 52; a.mlf., *Esrârü't-tenzîl*, 235, 236; a.mlf., *el-Mahsûl fi'l-ilmî usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/242.

<sup>118</sup> bk. Râzî, *er-Riyâd*, 316: *وَكَانَ يَقُولُ لَوْلَا لَتَمَّ الدَسْتُ لَنَا*

<sup>119</sup> Râzî, *el-Erba'in*, 229; a.mlf., *Münâzarat*, 52; a.mlf., *Levâmi'ül-beyyinât Şerhu Esmâillahi el-hüsnâ* (Mısır: Matbaayı Şerefiyye 1323.), 124, 125, 181; a.mlf., *el-Metâlib*, 3/315; Urmevî, *Lübâb*, 228.

<sup>120</sup> bk. Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/318, 319; *Lübâb*, 229: *وَلَقَاتِلَ أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ تَعَالَى لَوْ بِأَمْرِهِ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَبَيْنَ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِعَدَمِ الْإِيمَانِ، بَلْ بِنَفْسِ الْإِيمَانِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْسِ الْإِيمَانِ الْجَمْعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ الْإِيمَانَ لَوْ وَقَعَ يَكُونُ عِلْمُهُ تَعَالَى مُتَعَلِّقًا بِالْإِيمَانِ لَا بِعَدَمِ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ الْعِلْمَ تَابِعَ لِلْمَعْلُومِ.*



### 3.2.6.2. Allah'ın bazı şahısların iman etmeyeceklerini haber vermesi

Allah, iman etmeyeceklerini haber verdiği bazı kişileri iman davete etmiştir. Onların iman etmeleri ise mümkün değildir. Aksi takdirde iki çelişğin bir araya gelmesi gerekir.<sup>121</sup> Râzî'ye göre fiillerin yaratılması konusunda Eş'arîlere yöneltilen eleştirilerin aynısı bu konuda Mu'tezile hakkında da geçerlidir. Urmevî, bu kanıtta özel bir eleştiri yapmadığı halde gerek bir önceki konuda yaptığı eleştiri gerekse bir sonraki konuda yapacağı eleştirilerin bu konuda da geçerli olduğunu bilmek gerekir. Aynı zamanda Râzî'ye göre Allah, Ebû Leheb'in iman etmesini emretmiştir. İman Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in getirdiği şeyler arasında Ebû Leheb'in iman etmemesi de yer almaktadır. Bu durum da Ebû Leheb'in *imam etmemesine iman etmesi* gibi iki zıddın bir araya gelmesini içermektedir.<sup>122</sup>

Urmevî, Râzî'den farklı olarak Allah'ın bir taraftan Ebû Leheb'in iman etmemesini haber vermesi, diğer taraftan ise onun Hz. Peygamber'in getirdiği her şeye iman etmesi arasında bir çelişki görmemektedir. Bunu da iki şekilde açıklamaktadır. Birincisi; Allah, *Hz. Peygamber'in Allah'tan haber verdiği her şeyi değil; Allah'tan haber verdiğini bildiği her şeye* iman etmesini istemiştir. Bu ikisinin arasında ise zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Daha açık bir ifade ile Ebû Leheb'in, Hz. Peygamber'in Allah'tan haber verdiğini bildiği her şeyi tasdik etmesi arasında onun iman etmemesinin de yer alması zorunlu değildir. Bu, ancak söz konusu haberin Allah'tan sâdır olduğunu bildikten sonra söz konusudur. Kuşkusuz bu durum da peygamberin sadık olduğunu bilmesine bağlıdır. Oysa Ebû Leheb, Peygamber'in sadık olduğunu bilseydi bir taraftan bu haber Allah'tan sâdır olmazdı, diğer taraftan da Allah Ebû Leheb'in bu haberi tasdik etmesini istemezdi. Sonuç olarak Urmevî'ye göre Ebû Leheb'in bu haberi tasdik etmekle mükellef kılınması, onunla mükellef kılınmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin ifade ettiği şekliyle bir teklif söz konusu değildir.<sup>123</sup> Benzer bir yaklaşım bazı Mu'tezilî âlimler tarafından da ileri sürülmüştür. Onlara göre iman etmeyeceği bilinen mükellef, Allah'ı cahil çıkarmakla değil; emrettiği şeyi yapmakla mükelleftir.<sup>124</sup>

Urmevî'nin bu eleştirisi ezêlî ilim konusundaki eleştirisine benzemektedir. Urmevî kısaca iki hususu ifade etmek istemektedir. Birincisi; Allah, Ebû Leheb'in iman edeceğini bilseydi ona *iman etmeyeceği* haberini vermezdi. İman etmeyeceği için Allah, ondan iki zıddı bir araya getirmesini de istemiş değildir. Bilakis iman etmeyeceğini bildiği için bu haberi vermiştir. Dolayısıyla imana teşebbüs etme durumu olsaydı bu haberi de vermezdi. Bu nedenle onu imandan alıkoyan Allah'ın haber vermesi değildir ki, bu haber iki zıddın bir araya gelmesine yol açsın. İkincisi ise Urmevî'ye göre imanda esas olan tafsîlî değil; icmâlî imandır. Dolayısıyla Ebû Leheb'in icmâlî olarak Peygamber'e iman etmesi, bu habere de iman etmesini zorunlu kılmamaktadır. Bu durum ancak tafsîlî imanda söz konusudur. Bu durumda onun tafsîlî olarak bu habere iman etmesiyle mükellef

<sup>121</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 229, 230; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1/242; Urmevî, *Lübâb*, 229.

<sup>122</sup> bk. Râzî, *el-Erba'în*, 230; Urmevî, *Lübâb*, 229.

<sup>123</sup> Urmevî, *Lübâb*, 229, 230: *ولما يلزم من التكليف بتصديقه: لا يلمز من التكليف بتصديقه، بل في كل ما علم أنه أخير عنه، ولا يلزم من التكليف بتصديقه: لا يلمز من التكليف بتصديقه، بل في كل ما علم أنه أخير عنه.*

<sup>124</sup> bk. Belhî, *el-Makâlât*, 312.

kılınması mevzu bahis değildir. Aynı zamanda bu durum imkânsızdır.<sup>125</sup> Urmevî'nin bu eleştirilerinin odak noktası *imanın meydana gelmeyeceğini haber vermek ve bunu bilmek imanı imkânsız kılamaz* prensibine dayalıdır. Râzî bunu *Metâlib*'te zikrederek cevap etmektedir.<sup>126</sup>

### 3.2.6.3. Teklif esnasında fiilin imkânsızlığı

Râzî, Mu'tezile'nin kudret konusunda Eş'arîlere yönelttiği eleştirilerin aynısı ile karşı karşıya kaldıklarını ortaya koymak için başka bir argümanı daha temellendirmeye çalışmaktadır. O da teklif esnasında var olan ve önermeler kısmında değerlendirilen<sup>127</sup> *dâî/fiil dürtüsünün* durumudur. Ona göre teklif, ya dâînin fiil ile terk arasında eşit olduğu bir durumda olacak veya fiil ile terkten birisinin daha râcih/baskın olduğu bir durumda olacaktır. İkisinin eşit olması durumunda teklifin meydana gelmesi söz konusu olamaz. Nitekim birinin diğerine tercih edilmesi eşitlik durumundan farklıdır. Tercih ile eşitliğin aynı anda olması ise mümkün değildir. Ya da buna karşılık teklif, fiil ile terkten birinin daha râcih olduğu bir zamanda olacak ki, bu durumda zaten râcih olan zorunlu, mercûh ise mümtenidir.<sup>128</sup> Zorunlu olanın tekrar yapılması tahsil-i hâsıl olduğu gibi mümteni olanın yapılması da teklif-i mâ lâ yutâktır.

Urmevî, bu eleştiriye doğru görmemektedir. Nitekim fiilin kudret ve dâî ile birlikte vacip olması veya dâî bulunduğu halde sadece kudretle vacip olması onu makdûr olmaktan çıkarmaz. Kudretle ilgili böyle bir sorun mevzu bahis olsaydı, bunun aynısının irade ile ilgili de olması gerekirdi. Bu durumda fiilin kudret ve gâip irade ile vacip olması da onu makdûr olmaktan çıkarılmasını gerektirecekti.<sup>129</sup>

Bu eleştirinin odak noktası, fiilin kudret ve dâî ile birlikte meydana gelmesidir. Nitekim Râzî, birçok yerde ilâhî kudreti temellendirmek ve kulun yaratma özelliğini ortadan kaldırmak amacıyla *dâî* üzerinde çok durmakta ve onu bu meselenin merkezine yerleştirmektedir. Râzî, buradan yola çıkarak teklif durumunun bizatihi *tahsil-i hâsıl* veya *teklif-i mâ lâ yutak* olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Urmevî'ye göre ise bir fiilin kudret ve irade ile meydana gelmesi onu makdûr olmaktan çıkarmadığı gibi onun kudret ve dâî ile meydana gelmesi de onu makdûr olmaktan çıkarmamaktadır. Kanaatimizce onun asıl eleştirisi dâînin bulunması ile birlikte fiilin kudretle vacip olduğu ifadesidir. Buna göre teklifin hâsıl olması için kudret tek başına yeterlidir. Dâî ise teklifin bir şartı değil; belki fiilin meydana gelmesinin bir gereğidir.

### 3.2.6.4. Tasavvur ve Tasdiklerin Zorunluluğu

Râzî ve Urmevî dâhil olmak üzere Müslüman düşünürler, bilginin tasavvur veya tasdik olduğuna ittifak etmişlerdir. Hatta Râzî, ilâhî ilmi bu kapsamın dışında tutmamaktadır.<sup>130</sup> Kudret konusunda

<sup>125</sup> Urmevî, *Lübâb*, 230; a.mlf., *et-Tahsîl*, 1/318, 319: لو سلم تصديق الله في كل ما أخرج عنه من الإيمان لم يلزم منه أمره بتصديق هذا الخبر عينا إذ ما هو من الإيمان من التصديق يجب أن يكون جمليا.

<sup>126</sup> bk. Râzî, *el-Metâlib*, 9/48-57.

<sup>127</sup> Râzî, *el-Metâlib*, 3/13.

<sup>128</sup> Râzî, *el-Erba'in*, 230; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1/244; Urmevî, *Lübâb*, 230.

<sup>129</sup> Urmevî, *Lübâb*, 231: ولقائل أن يقول: وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية، أو بالقدرة عند وجود الداعية لا يخرج من المقدورية، وألا لكان وجوب الفعل بالمقدرة والإرادة يخرج عن المقدورية.

<sup>130</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel min kitâbi'l-Metâlibi'l-âliyye* (Süleymaniye Ktp: Fatih, 3145), vr. 21b-22a; a.mlf., *el-Metâlib*, 3/117, 118; a.mlf., "Mukaddime", *Câmi'u'l-'ulûm -sittîni-*, nşr. Seyyid Âli Davûd, (Iran: Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1381), 245; Urmevî, *el-Mebâhic*, vr. 3b.

ise Râzî, bazı eserlerinde savunmuş olduğu tasavvurların kesbî olmaması üzerine tasdiklerin de kesbî olmadığını, daha sonra bir bütün olarak bilginin kudret dışı olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Tasavvurların kesbî olmadığını ileri sürdüğü *Muhassal* ve *Metâlib'de*<sup>131</sup> tasdiklerin kesbî ve zorunlu şeklinde iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Kudret konusunda her ikisinin kesbin dışına çıkarılması dikkatlerden kaçmaması gerekir.

Râzî'nin kudret konusundaki temellendirme şekline dönecek olursak ona göre Allah, bilgi sahibi olmayı emrettiği halde bilginin tasavvur ve tasdik boyutları insanın kudretine dâhil değildir. Nitekim ne tasavvurda, ne bedîhî tasdikte ne de tasdikte kesbîlik mevcuttur. Bu durumda bilginin emredilmesi, bizatihi teklif-i mâ lâ yutâkı içermektedir. Şöyle ki; tasavvura konu olan husus ya daha önceden tasavvur edilmiş ya da edilmemiştir. Daha önce tasavvur edilmişse onun tekrar tasavvur edilmesi tahsil-i hâsıldır. Daha önce hiçbir şekilde tasavvur edilmemişse onun tasavvur edilmesi de imkânsızdır. Çünkü hiçbir şekilde farkına varılmayan bir şeyin talep edilmesi mümkün değildir. Ona göre tasavvurlar elde edilmediğinden bedîhî tasdikler de elde edilmemiştir. Çünkü bedîhî tasdiklerin biri mevzû/özne diğeri mahmûl/yüklem olmak üzere iki tarafı vardır. Bu iki asıl öğelerden biri tasavvur edildiğinde tasdik kesin olarak hâsıl olmaktadır. Tasavvur ihtiyâra dâhil olmadığından tasdik de ona dâhil değildir. Bedîhî olmayan tasdiklerde devir ve teselsülün meydana gelmemesi gerekir. Bu nedenle ilk elde edilen bir bilgiye veya önermeye dayanmalıdır. İlk edilen edilen *bedîhî bilgiler* kişinin ihtiyârında olmadığından bedîhî olmayan tasdikler de bedîhî tasdikler gibi ihtiyâra dâhil değildir.<sup>132</sup> Dolayısıyla bilginin temel öğelerini oluşturan tasavvurlar ve tasdikler müktesep değildir. Bu durumda bilginin elde edilmesinin emredilmesi teklif-i mâ lâ yutâk konumundadır ve imkânsızdır. Mu'tezile, buna tutarlı bir cevap vermediği sürece ilkesel olarak teklifi kabul etmiş olmaktadır.

Râzî'nin bu yaklaşımı bir taraftan düşünce tarihinde ciddi tartışmalara yol açan Menon Paradoksuna,<sup>133</sup> diğer taraftan ise Mu'tezile'nin çelişkilerini yakalamaya ve onları ilzâm etmeye yöneliktir. Bazı eserlerinde özellikle tasavvurlarla ilgili bu yaklaşımı sergileyen Râzî'nin söz konusu görüşü farklı şekillerde yorumlanmış olsa da,<sup>134</sup> kudret konusundaki bu ifadeleri ise ilmin epistemolojik boyutu ile ilgili değil; ilâhî yaratma ile ilgili olan metafiziksel bir hususa dairdir. Nitekim bazı eserlerinde bilginin ne bütünüyle zorunlu, ne bütünüyle kesbî olduğunu, onun bir kısmının zorunlu, diğer bir kısmının ise kesbî olduğunu da ifade etmektedir.<sup>135</sup> Her halükârda eylemlerin de asıl kaynağını teşkil eden bütün bilgileri ihtiyâr dışı bırakmak veya böyle bir sorunun varlığını ortaya koymaya çalışmak birçok soruna kaynaklık edecektir. Bundan dolayı ilk

<sup>131</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulâmai ve'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn* (Mısır: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 16, 20.

<sup>132</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 231, 232; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1/246, 247; Urmevî, *Lübâb*, 231, 232.

<sup>133</sup> Menon paradoksu ile ilgili bk. Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 43; *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 162; Ebû Nasr el-Fârâbî, "Temhîd", *Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1986), 2; Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu" (Öğrenme Paradoksu), *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul 2009), 129-142.

<sup>134</sup> Bu konudaki yorumlar için bk. Ayşe Kaya, *Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 2-14.

<sup>135</sup> Râzî, *Şerhu Uyûnü'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık 1410) 1/43; a.mlf., *Mantiku'l-Mulahhas*, thk. Ahmed Ferâmürz-Adîne Aşgari (İran: Danişgâh-i İmâm Sadık, 1381), 8; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 103.

dönemden itibaren kelamcılar, bilgiyi zarûrî ve mukteseb şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Onun tamamı zorunlu olsaydı her şeyden haberdar olunması gerekirdi. Tamamı mukteseb olması durumunda ise hiçbir şey elde edilemezdi. Çünkü mukteseb bilginin dayanması gereken zorunlu ve bedihî bir dayanak olmalıdır.<sup>136</sup>

Urmevî, bu konuda başta Tûsî,<sup>137</sup> İbn Haldûn,<sup>138</sup> ve Beyzâvî<sup>139</sup> olmak üzere birçok düşünür gibi Râzî'nin dile getirdiği problemi yönler anlayışı ekseninde çözüme kavuşturmaya çalışarak onun bilgiyi ihtiyar ve irade dışı bırakmasını eleştirmektedir. Ona göre bir şeyin sadece bir yönünün farkına varılmış olması, diğer yönünün de talep edilmesine zemin oluşturmaktadır. Aynı zamanda Urmevî'ye göre bir şeyin farkına mutlak olarak varılmamışsa onun talep edilmesi elbette mümkün değildir. Ancak burada sözü edilen mutlak olarak farkına varılmamak değil; sadece bir yönünün farkına varılmamasıdır. Bir yönü ile farkına varılan bir şeyin diğer yönünün talep edilmesi ve tasavvur edilmesi imkânsız değildir.<sup>140</sup> Urmevî, burada tasavvurdaki ilk farkındalığın nasıl olacağına dair ise bir bilgi vermemektedir. Daha sonraki eleştirilerinden anlaşıldığı gibi ilk bilgi ya fitrî ya da nazarîdir. Yine bedihî tasdikler nasıl olursa olsun sonucun bilinmesini zorunlu kılmamaktadır. Bu önermelerin özel olarak tertip edilmesi ve sonucun da bu şekilde elde edilmesi gerekir. Bu tertibin ise fikir olduğu ve onun ihtiyarla elde edildiği vakidir. Öyle ki bu durum da sonradan elde edilen bilginin ihtiyârî olması konusunda yeterlidir.<sup>141</sup>

Gerek Menon Paradoks'u'nda gerekse kudret konusunda Râzî'nin kesbî bilgiler dâhil olmak üzere bütün bilgileri ihtiyâr dışı kabul etmesine karşılık Urmevî'nin bedihî önermelerin bile terkitten müstağni olmadığını düşünmesi oldukça radikal bir tutumdur.<sup>142</sup> Aynı zamanda Râzî'nin tasavvur ve tasdiklerin bedihîliği konusundaki yaklaşımları dikkate alındığında, Urmevî'nin bu eleştirisinde tertiple fikri özdeşleştirilmesi oldukça önemlidir. Nitekim Râzî, bütün tasavvurların bedihî olmadığını savunduğu *Metâlib*'te fikri tertipten ayırarak onun ihtiyara tabi olduğunu, tertibin ise ihtiyar dışı olduğunu düşünmektedir.<sup>143</sup>

### 3.2.6.5. Allah'a Dair Bilginin İhtiyârî Olmaması

Râzî'nin Mu'tezile'ye karşı temellendirmeye çalıştığı son delil ise Allah'a dair bilgi ile ilgilidir. Buna göre Allah, kulların kendisini bilmesini emretmiştir. Bu bilgi ise ya tahsil-i hâsıl ya da teklif-i mâ lâ yutâka yol açmaktadır. Çünkü bu emir, Allah'ı bilen birisine yönelik olursa tahsil-i hâsıl

<sup>136</sup> bk. Nasirüddin el-Beyzâvî, *Tevâlî'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* (Beyrut: Dârü'l-Cîl 1991), 55.

<sup>137</sup> bk. Nasirüddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdi'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359), 7: مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث.

<sup>138</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal fi usûli'd-dîn*, thk. Abbâs Muhammed (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 65: ليس المطلوب الوجه: ولقائل أن يقول: ليس المطلوب الوجه.

<sup>139</sup> bk. Beyzâvî, *Tavâlî*, 59.

<sup>140</sup> Urmevî, *Lübâb*, 232: المشعور به من وجه دون وجه يمكن طلب وجهه الغير المشعور به.

<sup>141</sup> Urmevî, *Lübâb*, 232, 233.

<sup>142</sup> bk. Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/320, 321; a.mlf., *Lübâb*, 232: المعلوم باعتبار صادق عليه أمكن توجه الطلب نحوه، وإنما تمتنع ذلك في الجهول بجميع اعتباراته، ثم حضور التصديقات البديهية في الذهن كيف كان لا يوجب العلم بالنتيجة، بل لا بد من ترتيب خاص وهو النظر: والممتنع طلب المفعول عنه مطلقاً، وحصول التصديقات البديهية في الذهن كيف كان لا يستلزم العلم بالنتيجة، بل لا بد لها من ترتيب خاص، وذلك الترتيب هو المسمى بالفكر، وإنه قد يحصل بالاختيار، وذلك يكفي في كون العلم المكتسب اختيارياً.

<sup>143</sup> Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel*, vr. 52a.

meydana gelecektir. Hiçbir şekilde O'nu bilmeyen birisine yönelik olursa, zatı bilmeyenin sıfatlarının bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu emir, ne emri ne de âmiri bilen birisine yöneliktir. Bu da teklifi mala yutakı kaçınılmaz yapmaktadır.<sup>144</sup>

Urmevî'ye göre ise Allah'ın, kendisini hiçbir şekilde bilmeyen birisini kendisini bilmesini emretmesi akıl dışıdır ve akıl böyle bir şeyi kabul etmemektedir. Bu nedenle Allah, kendisini bir yönle bilen birisine diğer yönünü de bilmesini emretmektedir. Onun bir yönünü ise ya nazarî ya da fitri olarak bilmektedir.<sup>145</sup> Sonuç olarak Râzî'ye göre Mu'tezile'nin kudret konusunda Eş'arîlere yönelttikleri teklifi mala yutak problemi, sadece Ehl-i Sünnet'in değil; Mu'tezile'nin de sorunudur. Hatta bu sorun sadece Müslümanların değil, onun *İşâre*'deki ifadesine göre bütün akıl sahiplerinin sorunudur ki, bunun nihâî akli bir çözümü de yoktur. Bu konuda yegâne çözüm, Allah'ın mutlak irade ve kudretine teslim olmaktır.<sup>146</sup> Ancak bunun da çare olmadığını belirlemek gerekir. Nitekim irade ve kudrete teslim olmak da bir bilgiye dayanacaktır. Oysa Râzî'nin kudret konusunda bilginin bütün versiyonlarını ihtiyarın dışına çıkardığını gördük. Bundan dolayıdır ki Urmevî, Râzî'nin bu meyandaki bütün eleştirilerine bir şekilde cevap vermekten ve onları eleştirmekten geri durmamaktadır.

## Sonuç

Fahreddin er-Râzî'nin ilmî mirasının yorumlanması ve anlaşılması oldukça önemli bir husustur. Râzî'nin *imâmü'l-müşekkikîn* lakabına uygun olacağı şekilde ele aldığı konuları farklı açılardan problematize etmesi, onun farklı şekillerde tanımlanmasına neden olmuştur. İslam düşünce tarihinde konumu pek belirgin olmayan Urmevî, en temel konularda ya onu muhakkik olarak temellendiren ya da onun tahkike dayalı yorumlarını ön plana çıkaran bir filozof-kelamcıdır. Dolayısıyla Bâkîlânî'nin Eş'arîlikteki ve Nesefî'nin Mâturîdîlikteki konumu neyse Urmevî'nin felsefî kelamdaki veya Yeni Eş'arîlikteki konumu budur. Nitekim Urmevî gerek felsefî kelamın en özgün haliyle tesis edilmesinde gerekse İbn Sînâcılığın objektif bir şekilde sunulmasında Râzî'nin *Metâlib* ve *Mebâhis*'teki muhakkik kimliğini stratejik bir yöntem olarak ön plana çıkarmaktadır. Bu stratejinin en belirgin hali *Lübâb* ve *Şerhü'l-İşârât*'ta ortaya çıkmaktadır. *Lübâb*'da Râzî'nin salt Eş'arî görüşlerini eleştirirken daha çok *Metâlib*'ten yararlandığı gibi *Şerhü'l-İşârât*'ta da İbn Sînâ'yı olduğu gibi yorumlamayı tercih etmektedir. Bu durum kıdem-hudûs, tesir, icâb-ihtiyâr konularında bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu da başka bir açıdan felsefî kelamın en önemli sonuçlarından biri olan felsefe, kelam ve tasavvuf mezcine de hizmet etmektedir. Bu nedenle Râzî'nin Allah-âlem ilişkisi ve insan kudreti konusundaki salt Eş'arî veya Eş'arîliğin ötesindeki cebrî tutumunu ciddi anlamda revize etmektedir. Bu meyanda Allah-âlem ilişkisi ve insan fiilleri ile ilgili birçok geleneksel Eş'arî yaklaşımını kısa ve öz ifadelerle eleştirmektedir. Dolayısıyla Urmevî'nin bir filozof-kelamcı olarak model aldığı Râzî, bazı eserlerinde bir Eş'arî kelamcısı olarak ortaya çıkan Râzî değil; felsefe, kelam ve tasavvuf mezcini ön plana çıkaran, mezhepler üstü konuları inceleyen muhakkik veya filozof Râzî'dir.

<sup>144</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 232; Urmevî, *Lübâb*, 232, 233.

<sup>145</sup> Urmevî, *Lübâb*, 232, 233: «هذا أمر للعارف به تعالى من وجه بأن يعرفه من وجه آخر، ويكون العلم بذلك الوجه جبليا أو نظريا، لكنه لا يؤمر بالمعرفة إلا بعد العلم بذلك الوجه، أما تكليف الله تعالى من لا يعرفه بوجه من الوجوه أصلا فهذا لا يقبله العقل أصلا.»

<sup>146</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 232; a.mlf., *el-İşâre fî usûli'l-kelâm*, thk. Muhammed Sübhî - Rabi' Sübhî (Merkezü Nûri'l-'Ulûm, 2007), 154.

## Kaynakça

- Abdî, Muhammed İbn Kasim. *İbtâlî'l-'inâd fî ef'âli'l-'ibâd*. thk. Hüseyin Mükbil. Yemen: Mektebetü'l-Hüdâ, 1999.
- Akkanat, Hasan. "Kâdî Siraceddin el-Urmevî ve Okulu". *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*. 9-22. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.
- Akkanat, Hasan. *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî ilişkileri". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 41-91. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Altaş, Eşref. "Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol ve Enes Kala. 319-331. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2014.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Amulî, Ahmed. *Şerhü'l-Kabâsât*. thk. Hâmid Nâcî. İran: Dânişgâh-ı Tahran, 1. Basım, 1376.
- Ay, Mahmut. *Sadruşşerî'a'da Varlık -Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması-*. Ankara: İlâhiyât, 2006.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu" (Öğrenme Paradoksu). 129-142. İstanbul: Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, 2009.
- Baysal, Erkan. "Sirâceddin Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddin Râzî Eleştirisi". Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer- Dârü'l-Feth, 2018.
- Beyzâvî, Nasîrüddin. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Çağrıncı, Mustafa. "Sirâceddin el-Urmevî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. *İslâm Filozoflarına Göre Allah-âlem İlişkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Eflâkî, Şemseddin Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: 1953.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. nşr. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Adnan. Cidde: Dârü'l-Minhâc, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kavâ'idü'l-'akâid*. thk. Mûsâ Muhammed 'Ali. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Grifell, Frank. *İslâm'da Klasik Sonrası Felsefenin Teşekkülü*. çev. Faruk Akyıldız-A. Şeyma Taş. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn. *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'*. tsh. İmrü'l-Kays Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, 1883.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2019.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tabakâtü's-Şâfi'yyîn*. thk. Enver el-bâz. Mensure: Dârü'l-kalem, 1. Basım, 2004.
- İbn Sîna. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a Şerhi'l-Hââce Nasîrüddin et-Tûsî ve'l-Muhâkemât li'l-Kutbi'r-Râzî*. thk. Kerîm Feyzî. Kum: Metbu'ât-i Dînî 1383.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Der'ü't-te'ârüdi'l-'akli ve'n-n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd: Muhammed İbn Suud Üniversitesi, 1991.
- İbnü'l-Fuvâtî, Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ahmed, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn mecme'u'l-adâb fi mu'cemi'l-ekâb*. thk. Muhammed el-Kâzim. İnan: Müessesetü't-Tıbâ'ave'n-Neşr, 1416.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-fâik min usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedîr. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî, Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-Mütekellimîn fi'r-Reddi Ale'l-Felâsife*. thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute Of Philosophy, 2008.
- İbnü's-Serrâc. *Tüfâhu'l-ervâh ve miftâhu'l-irbâh*. thk. Muhammed b.Abdullah. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1441.
- İbn Ebi'l-Hadîd. *Ta'likü's-şeyh Abdulhamîd İbn Ebi'l-Hadîd*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: no: 43297.
- İcî, Abdurrahman. *el-Mevâkıf*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.
- İsnevî, Cemâleddin. *Tabakâtü's-Şâfi'yye*. thk. Abdullah el-Cibûrî. Bağdat: Vizâretü'l- Evkâfi'l-'Irâkiyye, 1390.
- İşbîlî, Muhammed b. Yusuf. *el-Muktefi 'alâ kitâbi'r-ravzateyn*. thk. Ömer Abdusselam. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.
- Karâfi, Şihabeddin. *Şerhü'l-Erbâ'in fi usûli'd-din*. nşr. Nizâr Hammâdî. Mısır: Dârü'l-Asâlet, 2020.
- Karâfi, Şihabeddin. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. Mekke: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1995.
- Kaya, Ayşe. *Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Louise Marlow. "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat". *Al-Masaq*. XXII/3, (December 2010).
- Kıfî, Cemâlüddîn. *İhbârü'l-'ulemâ bi ahhârî'l-hükemâ*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.
- Mağribî, Ali Abdulfettâh. *Hakikatü'l-hilâf beyne'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994.
- Merzûk el-'Ömerî. *Nazariyyetü'l-kesb 'inde'l-Eşâ'ire*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2009.
- Mısrî, Kutbeddîn. *Şerhü Muhassali'l-İmâm er-Râzî*. Süleymaniye Ktp: Râgıb Paşa, no. 792.
- Platon. *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Platon. *Menon*. çev. Özlem Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâb fi'l-halk ve'l-ba's*. Köprülü Ktp: Fazıl Ahmet Paşa, nr. 816.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. nşr. Sa'îd Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Câmi'u'l-'ulûm -sittînî-*. nşr. Seyyid Âli Davûd. İran: Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1381.
- Râzî, Fahreddin. *el-Cüz'ü'l-evvel min kitâbi'l-Metâlibi'l-'âliye*. Süleymaniye Ktp: Fatih, 3145.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. nşr. Mahmûd Abdulaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fi usûli'l-keâm*. thk. Muhammed Sübhî-Rabî' Sübhî. Merkezü Nûri'l-'Ulûm, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. nşr. Zeynü'l-'âbidîn el-Mûsevî ve diğherleri. Haydarabad: İdârü'l-Me'ârifî'l-'Osmaniyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-din: Kelâmın Temel Problemleri*. çev. Hüsnü Turgut-Erkan Baysal. İstanbul: Litera, 2022.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. Süleymaniye Ktp: Şehit Ali Paşa, nr. 1730.
- Râzî, Fahreddin. *er-Riyâdü'l-mûnikâ fi ârâi ehli'l-'ilmi*. thk. Es'ad Cum'a. Kayrevan: y.y., 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl*. thk. Mahmûd Ahmed Muhammed ve diğherleri. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdât firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1982.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sâğîr. Pakistan: Metbû'âti ma'hadi'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye 1968.



- Râzî, Fahreddin. *Levâmî'ü'l-beyyinât: Şerhu esmâillahi el-hüsna*. Mısır: el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1323.
- Râzî, Fahreddin. *Lübübü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ahmed Hicâzî Sakâ. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Mantıku'l-Mulahhas*. thk. Ahmed Ferâmürz-Adîne Aşğari. İran: Danişgâhi İmâm Sâdık, 1381.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü usûli'd-dîn*. b.y.: Münteda'Aslîn, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*. Mısır: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzaratü Fehri'd-dîn er-Râzî fi bilâd Mâverâi'n-nehir*. thk. Fethullah Halif. Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1984.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûnü'l-hikme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Seka. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1410.
- Schwarb, Gregor. “et-talakkî'l-Kıbtî ve's-Suryânî li'l-Eş'ariyyeti'l-cedîde”. *el-Mercî' fi târihi 'ilmi'l-keîâm*. ed. Sabine Schmidtke. çev. Üsâme Şafi. Beyrut: Merkezu Nemâ, 1. Basım, 2018.
- Sübkî, Tâcüddin. *Tabakâtü'l-Şâfi'iyeti'l-el-kübrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed, Mehmûh Muhammed. Mısır: Mektebetü 'İsâ el-Halebî, 1971.
- Süleyman Ahmed 'Âbid-Burhân en-Nefâtî-Selmân eş-Şemrî. “el-Urmevî: Ebû's-Senâ Siraceddin Mahmûd”. *Mevsu'atu a'lâmi'l-'ulemâ' ve'l-udebâ' el-'Arab ve'l-müslimîn*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2004.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Metnü Tehzîbi'l-mantık ve'l-keîâm*. nşr. Abdulkadir el-Kürdî. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1912.
- Tûsî, Nasırüddin. *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdi'l-Muhassal*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. Ankara: TDV, 2. Basım, 2018.
- Urmevî, Sirâceddin. *el-Mebâhic fi şerhi'l-Menâhic*. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü: Yusuf Ağa 5482/2.
- Urmevî, Sirâceddin. *et- Tahsîl mine'l-Mahsûl*. nşr. Abdulhamîd Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Urmevî, Sirâceddin. *Lübübü'l-Erba'in fi usûd-dîn*. thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-halâye. Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016.
- Urmevî, Sirâceddin. *Beyânü'l-hak ve lisânü's-sıdk*. İstanbul: Atif Efendi Ktp., nr. 1567.
- Urmevî, Sirâceddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. 'Ammâr et-Temîmî. Kum: Merkezü 'Üş Ali Muhammed, 2018.

Zavâhirî, Muhammed el-Hüseynî. *et-Tahkîkû't-tâmm fi 'ilmi'l-keâm*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1939.

Zehebî, Şemseddin. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Ebû Hacir Zeğlul. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Şemseddin. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyerü a'lamî'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

Zerkân, Muhammed Salih. *Fahrüddin er-Râzî ve âraühü'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri, 1963.



## Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbar'ın *Hudûdü'l-elfâz*'ı –İnceleme ve Neşir–

The Missing Link of Mu'tazilî Literature on Definitions:  
al-Qāḍî 'Abd al-Jabbār's *Hudūd al-alfāz* –Analysis and Edition of the Text–

**Serkan ÇETİN** **Ulvi Murat KILAVUZ**

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami  
İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye  
Research Assistant, Ömer Halisdemir University of  
Niğde, Faculty of Islamic Studies, Niğde/Türkiye  
[serkancetin505@gmail.com](mailto:serkancetin505@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-2476-6882](https://orcid.org/0000-0002-2476-6882) | [ror.org/03ejnre35](https://ror.org/03ejnre35)  
Katkı Oranı: %50

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Bursa/Türkiye  
Prof. Phd., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,  
Bursa/Türkiye  
[umkilavuz@uludag.edu.tr](mailto:umkilavuz@uludag.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-5095-9522](https://orcid.org/0000-0002-5095-9522) | [ror.org/03tg3eb07](https://ror.org/03tg3eb07)  
Katkı Oranı: %50

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma Makalesi

#### Geliş Tarihi

15 Nisan 2023

#### Kabul Tarihi

16 Haziran 2023

#### Yayın Tarihi

30 Haziran 2023

### 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 (Serkan Çetin – Ulvi Murat Kılavuz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

15 April 2023

#### Date Accepted

16 June 2023

#### Date Published

30 June 2023

### 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 (Serkan Çetin – Ulvi Murat Kılavuz).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Çetin, Serkan – Kılavuz, Ulvi Murat. “Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbar'ın *Hudûdü'l-elfâz*'ı –İnceleme ve Neşir–”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 59-78. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283664>”

## Öz

İslâm düşüncesinde farklı alanlarda disiplinlerin/ilimlerin teşekkülüne müteakip disiplinlerin/ilimlerin kendilerine özgü kavramları ve terminolojileri de oluşmaya başlamış ve daha sonraki süreçte bu kavramsallaştırmaya katkı sunacak müstakil tanım (*ḥudūd*) risâleleri telif edilerek her disiplindeki/ilimdeki kavramın anlam ve kullanım çerçevesi daha da netleştirilmiştir. Temel olarak kullanılan kavramın ıstılahî anlamının belirlenmesi ve böylece takip edilen kelâmî temayülün desteklenmesi adına, kelâm ilmi özelinde de bu türe ait eserler kaleme alınmıştır. Kelâm ilmi özelinde bu alana en büyük katkıyı ise şüphesiz Mu'tezilî kelâmcılar vermiştir. Nitekim başta Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) olmak üzere öğrencileri Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. 420/1029'dan sonra) ve İbn Şervîn (V./XI. yüzyılın ilk yarısı) gibi isimler tarafından kelâmî kavramları ihtiva eden özgün risâleler telif edilmiştir. Zeydî kelâmcı ve fakih Ebü'l-Kâsım el-Büstî'nin (ö. 420/1029 civarı) henüz bir nüshasına ulaşamayan Tehzîbü'l-ḥudūd'u da bahsedilen eserlerle eş zamanlıdır. Bu gelenek, İmâmî-Mu'tezilî çizgide Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067), kurgusu ve yer yer yaptığı açıklamalar itibarıyla mücez bir kelâm eseri hüviyeti de taşıyan el-Muḥaddime fi'l-medḥal ilâ şinâ'ati 'ilmi'l-kelâm'ı ve Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) nispet edilen el-Ḥudūd ve'l-ḥakâ'ik isimli eserde yansımaları bulmuştur. Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin (ö. VI./XII. yy.'ın ortaları [?]) el-Ḥudūd'u ise bu gelenek içerisindeki en hacimli örnek olarak göze çarpmaktadır.

Mu'tezilî gelenek içerisinde mevcut eserler arasında ilki olması açısından bu türe ait en önemli eser, yakın zamana kadar kayıp olduğu düşünülen ve tarafımızdan keşfedilen bir mecmua içerisinde, önemli bazı diğer Zeydî-Mu'tezilî eserlerle birlikte bulunan, Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudūdü'l-elfâz'* isimli risâlesidir. Genel olarak kelâmî kavramların yer aldığı ve kısmen fıkha ve mezhepler tarihine ilişkin kavramların da bulunduğu bu risâlede Kādî Abdülcebbâr dile dayalı bir tanım teorisi ortaya koymuştur. Buradaki yaklaşımı, el-Muḥnî'sinde tanım ve tanımlamaya yönelik ortaya koyduğu görüşlerle uyumludur. Nitekim klasik mantıkta beş tümel üzerinden yürütülen tanım (*ḥad*) ve betim (*resm*) yerine, ele alınan kavramın manasına mutabık ve ondan daha açık olan bir lafız üzerinden yapılan lügavî tanım metodunu benimsemiş ve bu doğrultuda ele aldığı kavramın kısa bir tanım ve açıklamasına yer vermiştir. Bu durum, önceki Mu'tezilî kelâmcılar tarafından felsefeye mesafeli yaklaşımları nedeniyle Aristotelesçi tanım anlayışının alternatifi olarak kullanılan dile dayalı tanım anlayışının, Kādî Abdülcebbâr tarafından da tevarüs edildiğini açıkça göstermektedir. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin el-Ḥudūd'u gibi Kādî'yi takip eden dönem bazı kaynaklarda görülen yaklaşım da onun etkisini imlemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Terminoloji, Tanımlar (*Ḥudūd*), Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudūdü'l-elfâz'*.

## Abstract

Following the formation of disciplines/sciences in different fields of Islamic thought, the specific concepts and terminologies of these disciplines/sciences began to emerge. Then the special meaning and the area of utilization for every concept in each discipline/science were further clarified by compiling specific epistles of definition (*ḥudūd*), which would contribute to this process of conceptualization. For the terminological meaning of the used concept to be determined primarily and thus for the followed theological/sectarian affiliation to be supported, works belonging to this genre have been written specifically for the field of theology. Especially, the Mu'tazilî theologians undoubtedly made the greatest contribution. Thusly, specific treatises containing theological concepts were compiled by names such as al-Qādî 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025), and his students Abū Rashîd al-Nîsâbü'rî (d. after 420/1029) and İbn Sharwîn (fl. first half of the V<sup>th</sup>/XI<sup>th</sup> century). Zaydî theologian and jurist Abū'l-Qâsim al-Bustî's (d. 420/1029) *Tahdhîb al-ḥudūd*, which has no available copy, is also contemporary to the mentioned works. This tradition found its reflection in the İmâmî-Mu'tazilî line in Abū Ja'far al-Tûsî's (d. 460/1067) *al-Muḥaddimah fi'l-medḥal ilâ şinâ'at 'ilm al-kelâm*, which could be seen as a concise theological work in terms of its construct and the explanations which it comprises, and in the work called *al-Ḥudūd wa'l-ḥakâ'iq*, which is attributed to al-Sharîf al-Murtazâ (d. 436/1044). Abū Ja'far al-Mukrî al-Nîsâbü'rî's (d. mid-VI<sup>th</sup>/XII<sup>th</sup> century [?]) *al-Ḥudūd* stands out as the most voluminous example in this tradition.

The most important work belonging to this genre in the Mu'tazilî tradition, as it is the first among the available works, is the *Ḥudūd al-elfâz'* of al-Qādî 'Abd al-Jabbār, which is found together with some other important Zaydî-Mu'tazilî works in a compilation discovered by us and thought to be lost until recently. In this treatise, which generally includes theological concepts and partially includes the concepts of Islamic law and the history of sects, al-Qādî 'Abd al-Jabbār has put forward a language-based definition theory. His approach here is in line with the views he put forward on definition in his *al-Muḥnî*. Accordingly, instead of definition (*ḥadd*) and description (*rasm*) carried out over five universals in classical logic, he adopted a method of lexical definition based on wording that agrees with the meaning of the concept in question and is clearer than it, and consequently gave a brief definition and explanation of the concept he deals with. This clearly shows

that the previous Mu'tazilî theologians' approach of language-based definition, which was used as an alternative to the conception of Aristotelian definition due to their distanced stance to philosophy was also inherited by al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār. The approach seen in some sources in the period following al-Qāḍī, such as Abū Rashīd al-Nisābūrī's *al-Ḥudūd*, also indicates his influence.

**Keywords:** Kalām, Terminology, Definitions (*al-Ḥudūd*), al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Ḥudūd al-alfāz*.

## 1. Tanım Meselesi ve Literatürü\*

İnsanın bilgi üretimi ve sonraki aşamada üretilen bilginin başkalarına aktarımının dil dolayımıyla olduğu hususu izahtan varestedir. İster somut isterse soyut varlık düzlemi üzerine fikir yürütülsün ve konuşulsun, öncelikli olarak insan zihninde bunu mümkün kılan imaj veya nosyonlar olmalı ve bunlar düşünme ve işlenmeye, tetkik, tahlil, müzakere ve tartışmaya zemin sağlayan kalıplara, yani mefhum ve ibarelere dökülmüş bulunmalıdır. Herhangi bir ilim söz konusu olduğunda bu kalıplar, o alanın müşterek dilini, kavramsal çerçevesini ve tartışma zeminini oluşturan tanım, terim ve istilahlardır.

Kavramlaştırma ve tanımlama ile öncelikli olarak gözetilen hedef, konu edinilecek tikel hususlar ile bunlardan hareketle konuların çerçevesini ve bir anlamda yol haritasını belirlemektir. Bir uzlaşım ve belli ölçüde müşterek kabulle bir kavramlaştırma (*vaz'/muvâza'a*) olmadan belli bir ilim ile iştigal edenlerin müşterek ve/ya karşılıklı ilmî ve fikrî faaliyetinden dahi söz edilemeyecek iken, alanın dil ve kavramlarına vâkıf olmayan kimsenin dışarıdan bakışla bilgi sahibi olması evleviyetle mümkün olmayacaktır. Tek bir kavramın muhtelif ilim dallarında nasıl birbirinden neredeyse bağımsız özel anlamlar ihtiva ettiğine dair örnekler veren ansiklopedik âlim Muhammed b. Ahmed el-Hârezmî'nin (ö. 387/997), "edebiyat alanında temayüz etmiş bir dilcinin dahi, ilim ve hikmete dair telif edilmiş bir kitabı mütalaa ettiğinde, hele bu sahalarda tahsil almamış ise bundan hiçbir şey anlamayacağı ve kendini ifadeden âciz bir ümmîye dönüşeceği"ni söylerken<sup>1</sup> kastettiği budur. Bu müşterek faaliyet zeminini oluşturmanın yanında, kavramlar ya da kavramlaştırma, ilim dalına kendine özgü ve başkalarından ayırtıran kimliğini de sağlamaktadır. Hattâ başlangıçta *vaz'*ın yapılması, ilerleyen süreçte de *vaz* edilen kavramların içeriğinin doldurulması, yani kavramlaştırma ve tanımlama, bunu gerçekleştiren kişi açısından bir yandan meseleleri ele alacağı zemini/alt yapıyı kendi değer ve düşünce dünyası ve/ya mezhebî yaklaşımı doğrultusunda kurmayı sağlamakta, bir yandan da bunun tabîî sonucu ve uzanımı olarak onun kabulleri ve aidiyetleri konusunda işaretler ihtiva etmektedir.

İlmî ve fikrî faaliyette kavram ve tanımların bu merkezî rolü karşısında İslâm bünyesinde de erken dönemden itibaren tanımlama hususunda özel bir çaba söz konusu olmuştur. Müellifler konuların girişinde etimolojik tahlillerden semantik tespitlere kadar dilsel incelemeler ortaya koymuş ve bir kavramsal çerçeve oluşturarak meseleleri tetkike başlamışlardır. Bu, bazı eserlerde tanımlara ilişkin özel bahisler/fasıllar açılmasına kadar da gitmiştir. Ancak bunun da ötesinde tanımlara ilişkin kavram sözlüğü olarak nitelenebilecek eserler literatürü de ortaya çıkmıştır. Câbir b.

\* Makalenin teşekkülünde tavsiyeleri ve katkıları vesilesiyle Arş. Gör. Dr. Kevser Demir Bektaş'a, Arş. Gör. A. İskender Sarıca'ya ve değerli hakem hocalarımıza teşekkür ederiz.

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârezmî, *Mefâtihü'l-'ulûm*, thk. Abdülemîr el-A'sem (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1428/2008), 11.

Hayyân'ın (ö. 200/815) dinî ve felsefî alan kadar fizik ve kimya gibi ilimlere dair kavramları da içeren *Kitâbü'l-Ḥudûd'u*<sup>2</sup> ile Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) kendi eserlerindeki felsefî kavramları tanımladığı *Risâle fî ḥudûd'l-esyâ'* ve *rusûmihâ'sı*<sup>3</sup> türün ilk örneklerini teşkil etmektedir. Hâzermî'nin *Mefâtih'u'l-ʿulûm'u*, müstakil bir tanımlar kitabı olmamakla birlikte içerdiği bazı fasıllar itibarıyla söz konusu literatürün erken örneklerinden biri sayılabilir. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefî terimlere hasrettiği *el-Ḥudûd'u*,<sup>4</sup> İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) büyük ölçüde kelâm terimlerinden oluşan *el-Ḥudûd fî'l-uşûl'ü*<sup>5</sup> ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Kitâbü 'Ukûd'l-ḥudûd'u*<sup>6</sup> IV./X. asrın başlarında artık tanımlar literatürünün yerleşik bir gelenek hâline gelmeye başladığının göstergesidir. Söz konusu gelenek, kelâm ve/ya aklî ilimler özelinde düşünüldüğünde Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-Mübîn'i*<sup>7</sup> ve Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât'i*<sup>8</sup> ile devam etmiştir. Pek çok örneğin arasında Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) çeşitli ilimlere ait terimler ansiklopedisi olarak nitelenebilecek *Keşşâfî ıştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ʿulûm* adlı eserinin,<sup>9</sup> geleneğin vardığı son noktayı imlediği söylenebilecektir.

Kelâm ilmi özeline gelindiğinde, bu ilim büyük ölçüde Mu'tezile elinde teşekkül ettiğinden, tabiatıyla kelâmî terminolojinin de ilk olarak Mu'tezilî âlimler tarafından oluşturulduğu söylenebilecektir.<sup>10</sup> Mu'tezile'nin özel olarak tanımlar ve istilahlara üzerine eğilmesinde, naslarda geçen ya da yaygın kullanılan birtakım kavramlara kendilerine özgü mezhebî anlamlar yükleyerek kısmen (ya da tamamen) dönüştürmelerinin de etkisi olsa gerektir. Maamâfih bu bağlamda elimize ulaşan ilk örnek, aynı zamanda bir Mu'tezilî kelâmcı olan Ebü'l-Hasen er-Rummânî'nin (ö. 384/994) nahiv ve bunun yanı sıra mantık istilahlarına dair eseri *Kitâbü'l-Ḥudûd fî'n-nahv*'dir.<sup>11</sup> Kādî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) öğrencisi olan İbn Şervîn'in (V./XI. yüzyılın ilk yarısı) *Ḥaḳā'ıku'l-*

<sup>2</sup> Ebû Mûsâ Câbir b. Hayyân b. Abdillâh el-Kûfî, *Kitâbü'l-Ḥudûd*, nşr. Paul Kraus (*Muhtârü Resâ'ili Câbir b. Ḥayyân* içinde; Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1354/1935), 97-114.

<sup>3</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Risâle fî ḥudûd'l-esyâ'* ve *rusûmihâ*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (*Resâ'ili'l-Kindî el-felsefiyye* içinde; Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950), 1/163-179.

<sup>4</sup> Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *el-Ḥudûd*, thk. Abdülemîr el-A'sem (*el-Muştalaha'l-felsefi 'inde'l-Arab* içinde; Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989), 229-263.

<sup>5</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbüri, *Kitâbü'l-Ḥudûd fî'l-uşûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999).

<sup>6</sup> Henüz nüshası tespit edilemeyen bu eserden bizzat Bağdâdî bahsetmektedir. Cedel ilmine dair eseri *'İyârü'n-nazar'*ın bir faslında, "burada sadece cedelde sıklıkla kullanılan şeylerin tanımlarını vermekle iktifa ettiğini, *Kitâbü 'Ukûd'l-ḥudûd'* da ise tanıma konu olabilecek her şeyin tanımını verdiğini" belirtmektedir; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *'İyârü'n-nazar fî 'ilmi'l-cedel: min bevâkîri naḳdî'l-mantıḳ ve'l-felsefe ve tecridi kavâ'idî'l-münâzara*, thk. Ahmed Muhammed Arrûbî (Küveyt: Esfâr li-Neşri Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2020), 337.

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâ' ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993).

<sup>8</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012).

<sup>9</sup> Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996).

<sup>10</sup> Tuğba Günel, "Kavram Atlası: Kelâm I-II", *Kader* 19/1 (2021), 402.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İshâk b. Ali er-Rummânî, *Kitâbü'l-Ḥudûd fî'n-nahv*, thk. Mustafa Cevâd - Yûsuf Ya'kûb Meskûnî (*Resâ'ili fî'n-nahv ve'l-luğa* içinde; Bağdat: el-Müessesetü'l-Âmme li's-Sihâfe ve't-Tibâa, 1388/1969), 37-50.

eşyâ”<sup>12</sup> içeriği itibariyle kelâma dair tanım/hudûd risâleleri kapsamında değerlendirilmeyi hak etmektedir. Yine Kādî'nin öğrencisi olan Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 420/1029'dan sonra) muhtemelen aslı günümüze ulaşmayan, Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) atıfta bulunduğu *Hudûd*'unun<sup>13</sup> Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed es-Sağânî tarafından *Hudûdü'l-elfâz 'alâ hurûfi'l-mu'cem* başlığı altında kavramların alfabetik sıraya konularak yeniden tertip edilmiş hâli günümüze gelmiştir.<sup>14</sup> Yaklaşık aynı döneme ait olan, Zeydî kelâmcı ve fakih Ebü'l-Kâsım el-Büstî'nin (ö. 420/1029 civarı) *Tehzîbü'l-hudûd*'undan da yine Cüşemî'nin aktarımıyla<sup>15</sup> haberdar olunabilmektedir. Bunların yanı sıra Hüseyinî Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) yine kelâmî içerikli bir tanım eseri olan *Kitâbü'l-Hudûd*'unun varlığı kendi beyanlarından tespit edilebilmektedir.<sup>16</sup> Söz konusu literatürün İmâmî-Mu'tezilî gelenekteki örnekleri arasında Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) kurgusu ve yer yer yaptığı açıklamalar itibariyle mücez bir kelâm eseri hüviyeti de taşıyan *el-Muqaddime fi'l-medhal ilâ şinâ'ati 'ilmi'l-kelem*'<sup>17</sup> ile Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) nispet edilen *el-Hudûd ve'l-hakâ'ik*<sup>18</sup> sayılabilir. Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin (ö. VI./XII. yy.'ın ortaları [?]) *el-Hudûd*'u ise bu gelenek içerisindeki en hacimli örnek olarak ön plana çıkmaktadır.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, “Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Hakâ'iku'l-eşyâ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi”, *Kader* 19/2 (2021), 813-854.

<sup>13</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Fâris Osman Nevfel (Moskova: Sadra, 2021), 583.

<sup>14</sup> Eserin bilinen tek nüshası, İtalya'da Ambrosiana Kütüphanesi'nde E 462 numaralı mecmua içerisinde 24<sup>a</sup>-35<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Küveyt Üniversitesi Kütüphanesi'nde de Ambrosiana'daki asıl nüshanın mikrofilmli olan 5512 numaralı kayıtlı bir nüsha bulunmaktadır. Sağânî, eserin girişinde “Şeyh Ebû Reşîd'in, fakih ve kelâmcılar nezdinde tedavülde olan lafızların tanımına dair kuşatıcı bir kitap kaleme aldığını ve burada kavramları uzunca şerh ettiğini, ancak kavramları mana odaklı sıraladığı için kelâm ilminde yetkin olan kimseler dışındakilerin kavramakta zorlanacağı bir tertip yaptığını ... kendisinden bu lafızları alfabetik olarak tertip etmesi, sadece tanımları koruyup açıklamaları (şerh) dışarıda bırakarak eseri yeniden düzenlemesinin talep edildiğini” belirtmektedir; Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbü'rî, *Hudûdü'l-elfâz 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, tsh. Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed es-Sağânî (Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 462), 24<sup>b</sup>. Buna göre Sağânî'nin metin üzerindeki tasarrufunun, yeniden tertibin ötesinde bir ihtisar ve tehzib yönünde olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim Cüşemî'nin Nîsâbü'rî'den yaptığı iktibasın, Sağânî tarafından düzenlenmiş mevcut nüshada yer almaması bunun göstergesidir.

<sup>15</sup> Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbi'*, 583.

<sup>16</sup> Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott (Tahran: Müessesesi-yi Pejûheşi-yi Hikmet ü Felsefe-i İrân – Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin, 1386 HŞ/2007), 80. Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1209) söz konusu esere atıfta bulunmaktadır; Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-uqûl fi dirâyeti'l-uşûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beirut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3/239.

<sup>17</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-Muqaddime fi'l-medhal ilâ şinâ'ati 'ilmi'l-kelem*, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh (*er-Resâ'ilü'l-âşr* içinde; Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414/1994), 63-90.

<sup>18</sup> Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-hakâ'ik*, thk. Haydar el-Beyâtî vd. (*er-Resâ'il ve'l-mesâ'il* içinde; Meşhed: el-Âsitanetü'r-Rızaviyyetü'l-Mukaddese Mecmau'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1441), 5 (*er-Resâ'ilü'l-uşûliyye ve'l-müntezî'a ve'l-mensûbe*)/389-452. Şerîf el-Murtazâ'nın bu isimde bir eseri bulunduğu kesin olmakla birlikte, işaret edilen bu nüsha ile Şerîf el-Murtazâ'nın başka eserlerinde yer alan bazı tanımların farklılığı nedeniyle, nâşirler bu metnin ona ait olmayabileceğini kaydetmektedir.

<sup>19</sup> Kutbeddin Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen el-Mukrî en-Nîsâbü'rî, *el-Hudûd: el-Mu'cemü'l-mevdû'î li'l-muştalâhâti'l-kelemîyye*, thk. Mahmûd Yezdî Mutlak – Ca'fer es-Sübhânî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik li't-Tahkik ve't-Te'lîf, 1414).

Mu'tezilî *ḥudûd*/tanım risâleleri geleneğinin en önemli örneklerinden birisi ve tespit edilebilen ilki hiç şüphesiz Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâz*'i'dir.

## 2. *Ḥudûdü'l-elfâz*

### 2.1. Risâlenin Aidiyeti

Klasik kaynaklarda Kādî Abdülcebbâr'ın tanım risâlesine yönelik tek atıf, onun eserlerinin isimlerini zikreden Hâkim el-Cüşemî'de geçmektedir.<sup>20</sup> Yakın zamana kadar varlığı bilinmeyen ve tarafımızdan keşfedilen bir mecmua içerisinde yer alan, neşirde kullanılan nüshanın girişinde de “tanımlar konusunda bir özet (*muhtaşar*) içeren bir kitap, Kādilkudât İmâdüddin Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî'nin *Ḥudûdü'l-elfâz*'i”<sup>21</sup> ibaresiyle eser açık biçimde Kādî'ye nispet edilmektedir.

Risâlede verilen tanımların zaman zaman Kādî'nin başka eserlerinde verdiği tanımlarla bire bir örtüşmesi, eserin ona aidiyetine yönelik bir gösterge teşkil etmektedir. Maamâfih bazen farklılaşmalar da görülebilmektedir; ancak bu durum eserin ona aidiyeti ihtimalini zayıflatıcağı bir husus değildir. Zira onun sadece *el-Muğnî*'de bile farklı yerlerde aynı kavrama farklı tanımlar getirebildiği görüldüğü gibi nihaî kertede verdiği farklı tanımlar, onun tanımladığı kavrama ve bunun delâlet ettiği meseleye dair bakış açısında bir farklılığı ortaya koymamaktadır. Farklılaşma daha ziyade kullanılan lafızlar ve tanımın uzunluk-kısalığı gibi noktalarda ortaya çıkmaktadır. Diğer eserlerinde bu risâleye herhangi bir atıf tespit edilemediği göz önünde bulundurulursa, risâlenin onlardan önce kaleme alınmış olması da muhtemeldir ve bu da sair eserlerinde ortaya koyduğu tanımları derlemekten ziyade araştırmaya giriş mahiyetinde orijinal bir kavramsal çerçeve ortaya koyduğu, belki birtakım tanımların diğer eserlerinin telifi sürecinde ikmal edildiği ve çeşitlendiği anlamına gelebilecektir.

Son olarak, eserin yer aldığı mecmuanın, büyük ölçüde bir kısmı da Kādî Abdülcebbâr'ın doğrudan talebesi olan ve onun etki alanında faaliyette bulunan Zeydî-Mu'tezilî müelliflerin eserlerini içeriyor olması, metinlerdeki bağlamsallık ve bütünleyicilik ilişkisi açısından elimizdeki metnin Kādî'nin *Ḥudûdü'l-elfâz*'i olmasını destekleyici bir unsur olarak görünmektedir.

### 2.2. Yazma Nüsha ve Yer Aldığı Mecmuanın Tavsifi

Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâz*'inin tespit edilebilen tek nüshası, Riyad Melik Fehd Millî Kütüphanesi'nde (Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye), kayda değer başka birtakım eserleri de ihtiva eden, 748 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Mecmuadaki eserlerin hattı, hicrî V. asırda telif edilen ve Yemen'de bulunan diğer yazmaların hattına benzemektedir. Binaenaleyh mecmuanın Yemen'den söz konusu Kütüphane'ye intikal etmiş olması muhtemeldir. Maamâfih, bu dönemde Mekke'de de Zeydîler hâlen belli ölçüde varlık sergilemektedir ve mecmuada buna dair herhangi bir kayıt ya da işaret bulunmamakla birlikte nüshanın Mekke'de istinsah edilmiş olması da bir ihtimal olarak göz önünde bulundurulabilecektir.

<sup>20</sup> Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatâni'l-ḥâdiye 'aşera ve's-şâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*, thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-İ'tizâl ve ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 376.

<sup>21</sup> Kādî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Ḥudûdü'l-elfâz* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 34.



Hususen Kādî'nin eserinde bir istinsah tarihi veya müstensih ismi kaydı söz konusu değildir. Maamâfih, aynı mecmua içerisinde yer alan *Ta'liqû't-Tebsîra* isimli eserin başında nüshanın el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'ye ait olduğu bilgisi yer almakta, sonunda ise "552 senesi Cemâziyelâhir ayının 7'si Cuma gecesi el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre istinsahı tamamladı" şeklinde bir ferağ kaydı bulunmaktadır.<sup>22</sup> Mecmuanın tamamında bu meseleye ilişkin var olan tek veri de budur. Tüm eserlerin aynı kalemden çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, Kādî'nin eserinin müstensihinin mezkûr zât olduğu kesinlik derecesinde söylenebilecektir. İstinsah tarihinin de *Ta'liqû't-Tebsîra* ile aynı veya ona çok yakın bir tarih olması kuvvetle muhtemeldir.

Baş ve sonu eksik olan mecmuanın orijinal varak numaralandırması bulunmayıp, sonradan sayfa numaralarının eklendiği görülmektedir. Mecmuada 1-7. sayfa aralığında yer alan ilk eserin ne olduğu ve müellifin kim olduğu hakkında kesin bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserin sonunda, müellif adı zikredilmeksizin "imâmet meselesi, bunun temelleri ve ona ilişkin tali bahislerle ilgili olarak *Kitâbü'd-Di'âme*'ye müracaat edilmesi"nin salık verildiği görülmektedir (Mecmua, s. 7). Burada zikri geçen *Kitâbü'd-Di'âme*'nin, Taberistan Zeydîliği imamlarından Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn el-Buthânî'ye (ö. 424/1033) ait *Kitâbü'd-Di'âme fi'l-imâme* (ya da: *ed-Di'âme fi teşbîti'l-imâme*) olduğu –eserin Zeydî gelenekte tuttuğu yer göz önünde bulundurulduğunda– hemen hemen kesinlik derecesindedir. Müelliflerin herhangi bir meselede kendi eserlerine atıf yapmalarının teamül ve mutad olmasına binaen –kesin bir kanaat öne sürmek mümkün olmamakla birlikte– mecmuanın içinde yer alan bu ilk eserin en-Nâtık-Bilhak'ın eserlerinden biri olması muhtemel görülebilecektir. en-Nâtık-Bilhak'ın mevcut eserleri arasında<sup>23</sup> imâmet bahsini *Kitâbü'd-Di'âme*'ye atıf yaparak kapatan bir eser ise tespit edilememiştir. Bu durumda –mecmuada yer alan söz konusu eser şayet en-Nâtık-Bilhak'a ait ise– onun *el-Mebâdî' fi 'ilmi'l-kelem*'inin<sup>24</sup> şimdiye kadar tespit edilememiş bir nüshası olması muhtemeldir.

Mecmuada ikinci sırada, 7-16. sayfalar arasında Ebû'l-Fazl Abbâs İbn Şervîn'in, *el-Yâkûte/Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân fi uşûli'd-dîn* adlı eseri yer almaktadır. Eser, yayın aşamasında olan başka bir makalede tetkikiyle birlikte tarafımızdan neşre hazırlanmıştır.

Mecmua içerisinde 17-18. sayfalarda, bir eser değil, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete dayalı olarak, ona Cebrâil tarafından öğretilen bir müstecap dua bulunmaktadır. Bunun hemen akabinde ise mecmuanın üçüncü eseri olarak, müellif ve eser hakkında herhangi bir veriye

<sup>22</sup> Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâdî, *Ta'liqû't-Tebsîra* (Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 41, 120.

<sup>23</sup> en-Nâtık-Bilhak el-Buthânî'nin basılı ve yazma hâlindeki eserleri için bk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye* (San'â: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Alî li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 2018), 2/447-448; Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillâh el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-kelemî'z-Zeydî* (Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 168-178, 350-352.

<sup>24</sup> Milano'da Biblioteca Ambrosiana'da ar. X 96 Sup. numarasıyla kayıtlı 67 varaklık bir eser, Madelung tarafından en-Nâtık-Bilhak'ın *el-Mebâdî' fi 'ilmi'l-kelem*'i olarak tanıtılmıştır; bk. Wilferd Madelung, "Zu einigen Werken des Imams Abû Tâlib an-Nâtîq bi l-Hâqq", *Der Islam* 63/1 (1986), 5-10. Ansari ve Schmidtke ise aynı nüshanın İbn Şervîn'in *el-Medhal ilâ uşûli'd-dîn* adlı eseri olduğu kanaatindedir; bk. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḍl al-'Abbâs b. Şarwîn", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 41, dip. 14. Fakat Ansari, daha sonraki görüşünde bu eserin İbn Şervîn'e de ait olmayıp Sâhib b. Abbâd'ın eseri olabileceğini söylemektedir; Ansari, "Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Şâhib b. 'Abbâd", *Berresî-hâ-yi târihî* (Erişim 5 Nisan 2023).

ulaşamadığımız, Ebû Ca'fer künyeli bir şahsa nispet edilen *en-Nesîm fi'l-uşûl* adlı eserin yalnızca yarım sayfalık bir kısmı yer almaktadır. Girişte “Dinin temeli (*uşûlü'd-dîn*) fiil, fail ve bu ikisine ulaştıran hususların bilinmesidir. Çünkü her şer'î fiil ancak bu bilgi ile geçerlilik kazanır.” denilmektedir. Akabinde bu bilgiye ulaştıran şeyin delil üzerinden nazar olduğu, ilk olması sebebiyle en yüce failin Allah, fiillerin en şereflişinin de ilâhî fiiller olduğu, marifetullaha ulaşılmadığı takdirde Allah'a asi olup helâke uğramaktan emin olunamayacağı, bu bilgiye ulaşmada taklidin caiz olmadığı gibi bir Mu'tezilî eserin klasikleşmiş giriş ifadeleri bulunmaktadır.<sup>25</sup> *en-Nesîm fi'l-uşûl*'den sonraki iki sayfa (19-20) ise yine tespit edemediğimiz başka bir eserin parçaları gibi görünmektedir.

Mecmuanın kayıt kartında *Mesâ'il fi uşûli'l-Mu'tezile* başlığı ile kaydedilen ve mecmua içerisinde 21-34 sayfaları arasında yer alan dördüncü eserin baş kısmı eksiktir ve eser içerisinde nispeti tespit edebileceğimiz herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ancak metin tetkiki neticesinde *Mesâ'il fi uşûli'l-Mu'tezile* şeklinde kaydedilen bu eserin, en-Nâtık-Bilhakk'ın ağabeyi, Zeydî imam el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Buthânî'nin (ö. 411/1021) *et-Tebsıra fi't-tevhîd ve'l-âdl* isimli eserinin bir nüshası olduğu tespit edilmiştir. Nitekim *Mesâ'il fi uşûli'l-Mu'tezile* şeklindeki kayıtlı nüsha ile *et-Tebsıra*'daki ifadeler –muhtemelen istinsaktan kaynaklı farklılıklar dışında– kelimesine aynıdır.<sup>26</sup>

Mecmuanın 34-39 sayfa aralığında bu makalede yayına hazırlanan Kādî Abdülcebbar'ın *Ḥudûdü'l-elfâz*'i yer almaktadır. Bu eser “*Kitâbü'l-Ḥudûd* sona erdi” ibaresi ve hamdele ve salvele ile bitmekte,<sup>27</sup> aynı sayfanın devamı ve takip eden sayfada ise mahiyeti/aidiyeti tespit edilemeyen, varlıkları niteleyen sıfat ve hükümlerin tasnifi ve akli bilgilerin neler olduğunu veren kısa birer fasıllık açıklamalar bulunmaktadır. Akli bilgilere ilişkin bu fasılın sonunda “*el-'Ulûm* sona erdi (*temmet*)” ibaresinin yer almasına bakılırsa, bu kısım ya başka bir eserin son kısmından iktibas ya da mecmuaya dercedilmiş müstakil bir fasıl olmalıdır.

Mecmuanın 41-120 sayfa aralığında döneminin önde gelen Zeydî âlimlerinden Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâdî'nin (V./XI. yy.'ın sonu-VI./XII. yy.'ın başı) el-Müeyyed-Billâh'ın *et-Tebsıra*'sı üzerine yazdığı *Ta'liku't-Tebsıra* isimli eser bulunmaktadır.<sup>28</sup> Yukarıda ifade edildiği üzere mecmua içerisinde istinsah/ferâğ ve müstensih kaydının yer aldığı tek eser budur.

Mecmuanın 121-145 sayfa aralığı, yine müellif ve eser hakkında herhangi bir bilgi tespit edemediğimiz Ebü'l-Kasem Muâz b. Ebi'l-Hayr el-Hemedânî'nin *Mühecû'l-'ulûm* adlı eserini muhtevidir. Giriş sayfasının kenarında, müstensihin başka bir nüshadan naklettiği ve o nüshada başlık kısmında müellifin ifadesi olarak yer aldığı anlaşılan, eserin telifine ilişkin “eş-Şerîf Ebû Abdillâh el-Hasen b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî, el-Emîr Ebü'l-Fütûh aracılığıyla [itikada

<sup>25</sup> Ebû Ca'fer, *en-Nesîm fi'l-uşûl* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 18.

<sup>26</sup> Krş. *Mesâ'il fi uşûli'l-Mu'tezile* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 21 (str. 12-14), 23 (str. 18-21), 32 (str. 8-10), 32 (str. 12-15); Ebü'l-Hüseyin el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyin b. Hârûn el-Buthânî, *et-Tebsıra fi't-tevhîd ve'l-âdl*, nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (Sa'de: Mektebü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002), 36 (str. 8-11), 57 (str. 1-4), 85 (str. 3-6), 86 (str. 3-6).

<sup>27</sup> Kādî Abdülcebbar, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 39.

<sup>28</sup> Ferrezâdî ailesi, Ebû Muhammed el-Ferrezâdî ve eser hakkında bilgi için bk. Hassan Ansari, “Mu'tezilîliğin Şîh Alımlanması (I): Zeydîler”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 264-265; Hüseyinî, *Meşâdiru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 412-413.

ilişkin] temel ilkeleri (uşûl) ve akli bahislere giriş mahiyetindeki hususları (*temhîd fi'l-ukûl*) muhtevi muhtasar bir eser yazmamı talep etti.” ibaresi yer almaktadır.<sup>29</sup> Eserin sonunda da telifinin el-Hâdî-İlelhak Yahyâ b. el-Hüseyn’in kabri (*meşhed*) yanında tamamlandığı kaydedilmektedir.<sup>30</sup> Cevherler ve Behşemî düşüncesi takip ederek özellikle arazlar konusunu detaylı bir şekilde ele alarak başlayan eser daha sonra “*mes’ele*” başlığı altında diğer kelâmî konulara yer vermektedir.

Mecmua içerisinde son olarak Mehdî-Lidînillâh Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî’nin<sup>31</sup> (ö. 360/971) *Ḥakā’iku’l-a’râz ve ahvâlühâ ve şerḥuhâ* risâlesi yer almaktadır ve risâlenin sonu eksiktir. Aynı isimle bir risâle Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs’a da (ö. 621/1224) nispet edilmekte<sup>32</sup> ve bu risâlenin iki yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>33</sup> Ancak bu nispetin hatalı olduğu söylenebilecektir. Zira öncelikle belirtmek gerekir ki iki farklı müellife nispet edilen yazma nüshaların içeriği kelimesi kelimesine aynıdır.<sup>34</sup> Dolayısıyla iki farklı müellif elinden çıkmış iki risâle değil, –en azından günümüze ulaşabilmiş olan– tek bir risâle olduğu ve bu risâlenin de üç yazma nüshası bulunduğu kesindir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hicrî 552 tarihi civarında istinsah edilen bir mecmuada, hicrî 621 tarihinde vefat eden Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs’a ait bir eserin yer alması tarihsel olarak oldukça düşük bir ihtimaldir. Ayrıca bu mecmua içerisindeki eserlerin hemen hemen tamamı Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs’ın mensup olduğu Yemen Zeydîliği’ne değil, Taberistan/Hazar Zeydîliği’ne mensup müelliflerin eserleridir ve bu derlemede İbnü’l-Dâî’ye ait bir eserin bulunması çok daha beklenebilir bir husustur. Binaenaleyh *Ḥakā’ik’*ın, bizzat yazma nüshada eserin girişinde de kaydedildiği üzere<sup>35</sup> İbnü’l-Dâî’ye nispeti isabetli görünmektedir.

### 2.3. Risâlenin Muhtevası ve Tahlili

Kâdî’nin eseri yaklaşık 90 kavramı tanımlamakta olup bunların fıkıh usûlü alanına da müştereken ait görülebilecek (ör. *vâcib*, *mübâh*, *nedb*) ya da genel mahiyetteki (ör. *ibâdet*) çok az bir kısmı hariç tamamı kelâmî kavram ve istihlâhlardır.

Kavramların tanımlanmasında, klasik mantıkta yerleşik olan cins ve fasıl üzerinden tanımlama yapmayı (*ḥad*) değil, ele aldığı kavramın mana ve maksudunu muhataba aktarmayı öncellediği, bu meyanda kavrama ilişkin bazı açılımları ve kayıtları tanıma eklediği anlaşılmaktadır. Nitekim o *el-Muğnî*’de üstadı Ebû Hâşim’in, “tanımlanmak istenen pek çok hususta kastedilen manayı karşılayacak [doğrudan] ve mücmel bir ibarenin bulunamadığı, bu yüzden de [tanımda] tanımlanana ilişkin veya ondan neşet eden hükümlerin dile getirilmesine ihtiyaç duyduğu”

<sup>29</sup> Ebü’l-Kâsım Muâz b. Ebi’l- Hayr el-Hemedânî, *Mühecû’l-’ulûm* (Riyad: Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 121.

<sup>30</sup> Hemedânî, *Mühecû’l-’ulûm*, 145.

<sup>31</sup> Hayatı hakkında bk. Hüseyinî, *Meşâdiru ‘ilmi’l-’ulûm’-Zeydî*, 337-341.

<sup>32</sup> Hüseyinî, *Meşâdiru ‘ilmi’l-’ulûm’-Zeydî*, 341; Vecîh, *A’lâmü’l-mü’ellifine’-Zeydiyye*, 1/103.

<sup>33</sup> Şemseddin Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Ḥakā’iku’l-a’râz ve ahvâlühâ ve şerḥuhâ* (San’â: Mektebetü’l-Câmîi’l-Kebîr, Garbiyye, 752); *Ḥakā’iku’l-a’râz ve ahvâlühâ ve şerḥuhâ* (Riyad: Câmîatü Muhammed b. Suûd, 2610).

<sup>34</sup> Krş. Ahmed er-Rassâs, *Ḥakā’iku’l-a’râz* (Garbiyye, 752), 42<sup>b</sup> (str. 1-10), 42<sup>b</sup> (str. 22-26), 43<sup>a-b</sup>, 43<sup>b</sup> (str. 23-30); Mehdî-Lidînillâh Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî, *Ḥakā’iku’l-a’râz ve ahvâlühâ ve şerḥuhâ* (Riyad: Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 151-152, 153 (str. 17-21), 154 (str. 4-11), 155 (str. 5-11).

<sup>35</sup> İbnü’l-Dâî, *Ḥakā’iku’l-a’râz*, 151.

yönündeki ifadesini aktarmaktadır.<sup>36</sup> Akabinde, tanımdan amaçlanan hususun, tanımlanan şeyin, tanım kapsamına girmeyecekleri dâhil etme ya da tanım kapsamına girecekleri dışarıda bırakma gibi bir karışıklığa mahal vermeksizin sınırlarının belirlenmesi ve başkalarından ayırt edilmesi olduğunu, bu nedenle tanım yapılırken tanımlanan şeye en özgü, kastedilen manayı en kuşatıcı ve amacı ifade etmekte en açık olan ibarelerin tercih edildiğini belirtmektedir.<sup>37</sup> Bir şeyi tanımlamak için, o kavramdan daha açık ve tanımda kastedilen manayı verecek, vaz edilmiş tek bir kavram bulunmadığı takdirde tanımlanan şeyden neşet eden/onu niteleyen bir hükmü kullandığı,<sup>38</sup> tanım yapan kimsenin, tanımlanan kavramdan daha açık ve maksuda delâleti daha kuvvetli bir ibare kullanması gerektiği<sup>39</sup> yönündeki ifadeleri de Kādî'nin risâlede takip ettiği metot ve üslubun gerekçelerini sunmaktadır.<sup>40</sup>

Risâlede genellikle kavramların kısa tanımını verme yönünde bir usul takip edilmişken zaman zaman -bağlamdan kısmen kopuş olarak da değerlendirilebilecek biçimde- bir akaid/kelâm metninin konu takrir üslubuna dönüş görülebilmektedir. Esasen kavramları bir kompozisyon içerisinde ve tümleşik bir akış içerisinde tanımlama, örneğin Mukrî en-Nîsâbü'rî'de de olduğu gibi *ḥudûd* eserlerinde takip edilebilen bir usuldür. Ancak Kādî'nin bazı noktalardaki izahları ana mesele/tanımlanan kavramla irtibatlı olsa da bir istitrad görüntüsü sergilemekte ve bu açıdan eser zaman zaman bir tanımlar/*ḥudûd* risâlesi olma hüviyetinden uzaklaşma intibai vermektedir. Bunun yanı sıra, risâledeki yazım üslubunun Kādî'nin diğer eserleri ve özellikle *el-Muğnî*'deki etkinlikte olmadığı söylenebilir. Yukarıda ifade edildiği üzere, risâle onlardan önce kaleme

<sup>36</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tıbbâa ve'n-Neşr, ts.), 12 (*en-Nazar ve'l-ma'ârif*)/14.

<sup>37</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/15-16.

<sup>38</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. Mahmûd M. el-Hudayrî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 5 (*el-Fırağ çayru'l-İslâmiyye*)/219.

<sup>39</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1961), 7 (*Ḥalku'l-Ḳur'ân*)/52. İbnü'l-Melâhimî de -Kādî Abdülcebbar'ın da aralarında görülebileceği- kelâmcı üstatlarının tanımlamada "tanımlanan şeyi açıklayan lafzî tanım"ı tercih ettiklerini, bu nedenle tanımlamada kullanılan ibarelerin muhatap açısından tanımlanan lafızdan daha açık olmasını zorunlu gördüklerini ifade etmektedir; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Martin McDermott- Wilferd Madelung (London: al-Hoda, 1991), 12. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin "tanım" (*ḥad*) kelimesine getirdiği "bir kelimenin manasını, kapsamına girmeyecek şeyleri şümulüne almaktan ve kapsamı gereken şeyleri de dışarıda bırakmaktan alıkoymak biçimde açılıyan ve mana ve maksudunu izah eden kelime" şeklindeki tanım (bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 24<sup>b</sup>), Kādî'nin *el-Muğnî*'de ortaya koyduğu tanım ve şartlarla bire bir örtüşmekte ve onun tanım anlayışının kendisinden sonra da benimsenip kullanıldığını göstermektedir.

<sup>40</sup> Mu'tezile'de Cübbâiler'den itibaren görülen bu tanım yaklaşımının temelinde onların felsefeye mesafeli yaklaşımları ve dolayısıyla Aristotelesçi tanım anlayışını kabul etmemelerinin yatması muhtemeldir; Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 63. Nitekim Mu'tezile içerisinde felsefeye daha yakın duruşuyla bilinen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ise tanımın "sorulan şeyin özüne (*ḥakikat*) ilişkin olması gerektiği" tercihinde bulunmuştur ki böylelikle felsefî tanım teorisine meylenmiş görünmektedir; bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, 12. Cüveynî de (ö. 478/1085) Mu'tezile'ye nispet ettiği lafzî tanım anlayışını hatalı bulmakta ve eleştirmektedir; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rükneddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhü, 1399/1979), 2. Tanımı ifade etmek için kullanılan kavramlar ve kelâmda tanım meselesine farklı yaklaşımlar için bk. Zakir Demir, *Ta'rîfât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyatında Tefsir ve Kur'an İlimleri Terimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 29-34, 42-45.

alınmış ise bu, üsluptaki kısmî farklılık –ve yer yer gözlemlenen naiflik– için muhtemel bir sebep olarak görülebilecektir.

Kādî'nin risâlede verdiği tanımların bazen lafız ve ibare açısından diğer eserlerindeki tanımlarıyla özdeş olduğu, farklılıkların görüldüğü yerlerde ise farklı tanımların hemen hemen aynı anlam ve muhtevayı karşıladığı görülmektedir. *Qadîm*,<sup>41</sup> *fi'l*,<sup>42</sup> *ilm*,<sup>43</sup> *âlim*,<sup>44</sup> *hayy*<sup>45</sup> gibi kavramların tanımları birinci; *fâ'il*,<sup>46</sup> *kâdir*,<sup>47</sup> *şükr*,<sup>48</sup> *mübâh*,<sup>49</sup> *zulm*,<sup>50</sup> *kesb*,<sup>51</sup> *îmân*,<sup>52</sup> *kâfir*,<sup>53</sup> *mü'min*<sup>54</sup> gibi kavramlara verdiği tanımlar ise ikinci durumun örnekleri olarak zikredilebilir.

#### 2.4. Neşirde Takip Edilen Usul

Metin modern Arapça imlâsına göre inşa edilmiş ve nüshadaki veriye dil bilgisi ile imlâyâ ilişkin yapılan tashihlere dipnotta ayrıca işaret edilmemiştir. İnceleme kısmında mecmuaya sonradan eklenmiş olan sayfa numaralarına işaretlerle referans verilirken, Arapça metinde mecmuanın başından itibaren varak numaraları takdir edilerek varakların başlangıç ve bitiş noktaları belirtilmiştir. Yazmanın kenarlarında ve satır aralarında yer alan tashih kayıtları, kavramın/cümlelin anlamına uygunluğuna göre metinde tercih edilmiş ve bunlar dipnotlarda belirtilmiştir. Tarafımızdan metne yapılan tashihlere ise “ني الأصل” şeklinde dipnotlarda işaret edilmiştir. Metinde okunmayan birkaç kelime ile eksikliğin olduğu düşünülen birkaç yer köşeli parantez “[...]” içine alınarak dipnotta belirtilmiştir. Cümlelin tamamlanması ve anlamın sağlanması adına metne yapılan kısmî eklemeler “< >” işaretleri arasında verilmiştir. Anlamanın kolaylaşması adına metinde farklı biçimde okunabilecek ve dolayısıyla iltibasa sebebiyet verebilecek kelimelere ise hareke konulmuştur.

<sup>41</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 25; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed İmâre (*Resâ'ilü'l-ıadl ve't-tevhîd* içinde; Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1408/1988), 1/205; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. M. Mustafa Hilmi – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 4 (*Rü'yetü'l-Bârî*)/250.

<sup>42</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 35; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 233.

<sup>43</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 38; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/13.

<sup>44</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 35; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 213.

<sup>45</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 35; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/219.

<sup>46</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 35; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 213.

<sup>47</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 35; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/204; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 1962), 6-1 (*et-Ta'dîl ve't-tecvîr*)/27.

<sup>48</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 36; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 11 (*et-Teklîf*)/420.

<sup>49</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 38; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/7.

<sup>50</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 38; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/12; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. Ebü'l-Alâ Affî (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Misriyye, 1962), 13 (*el-Luṭf*)/298.

<sup>51</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 38; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. Tevfik et-Tavîl – Saîd Zâid (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, ts.), 8 (*el-Mahlûk*)/163.

<sup>52</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 38; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 276.

<sup>53</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 38; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 14 (*el-Aşlah - İstihkâku'z-zem - et-Tevbe*)/301.

<sup>54</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâz*, 38; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 14/301.

## 2.5. *Ḥudūdü'l-elfâz'*ın Metni\*

### كتاب فيه مختصر في الحدود

#### حدود الألفاظ

#### لقاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد الهمداني

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله على كل نعمة

الحدوث: <sup>55</sup> كل موجود له أول. وكل محدث فهو فعل القادر. المحدثات على ضربين: أجسام وأعراض.

| [21/و] فالأجسام: هي التي نشاهدها طويلة عريضة عميقة، وفيها جماد وحيوان وغيرهما.

والأعراض: هي الأشياء التي تحدث في الأجسام. وهي على ضربين: أحدهما يشاهد ويدرك، كالسواد والبياض والطعوم والأرياح والأصوات والكلام والحرارة والبرودة والألم. والآخر لا يشاهد ولا يدرك، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاعتمادات والرطوبة واليبوسة.

والقديم: لا أول لوجوده. والموجود لا بد من أن يكون قديماً أو محدثاً، كما أن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً.

والنصرف: هو أن يقوم الرجل أو يقعد أو يكتب أو يبني <أو> يصوغ، ويقع ذلك بحسب اختياره.

والفعل: هو ما يحدث من جهة القادر.

المخلوق: هو كل فعل قدره الفاعل ودبره إن لم يقع منه على جهة السهو.

والمحدث: هو ما وُجد المحدث من جهته.

والفاعل: هو الذي يكون منه الفعل.

والخالق: هو الذي يفعل فعله بتدبيره وتقديره.

والقادر: هو الذي يصح منه الفعل مع زوال المنع.

والعالم: هو الذي يصح منه الفعل المحكم إذا كان ممكناً منه.

والحي: هو الذي لا يتعذر عليه كونه عالماً وقادراً.

والميت: هو عبارة عن الحي إذا فارقت الروح وبطل تصرفه.

والجماد: هو الجسم الذي فيه صلابة وليس فيه صفة الحي، ومن ليس بحي لا يجوز أن يقدر ويفعل.

والسميع البصير: هو الحي الذي إذا لم تكن به آفة وجب أن يسمع المسموعات عند وجودها ويبصر المبصرات ويراه.

والمدرك: هو الذي يجد المدركات، كما يجد أحدنا ما يراه ويبصره عند الشم والذوق واللمس.

والجوهر: هو أقل قليل أجزاء الأجسام، وإذا تركب بعضه على بعض وصار طويلاً عريضاً عميقاً سمي جسماً.

والمتحرك: هو الجسم الذي كان في جهة ثم صار إلى أقرب الجهات إليها.

والساكن: هو الذي يثبت في الجهة التي هو فيها وقتين فصاعداً.

المجتمع: هو الجواهر المنضمة بعضها إلى بعض.

والمجاورة: كل جسمين أو جوهرين لا تباعد بينهما ولا فُرجة.

المفترق: كل جسمين بينهما بُعْدٌ ومسافة وإن قل.

\* Araçça metnin kontrol ve tashihi konusunda katkısından dolayı Muhammed el-Hüseynî'ye müteşekkirim.

في الأصل كذا، والأصوب: المحدث. <sup>55</sup>

كل محدث فعل، وكل فعل خلق؛ فلا بد له من فاعل وخالق، وكل صنع فلا بد له من صانع، وكل مدبر فلا بد له من مدبر. وكل ما لا يجوز من العبد أن يفعله الله -تعالى- خالقه وفاعله كان أجساماً أو ألواناً أو غيرها. العبد إنما يفعل بحسب قدرته؛ فإذا قلتَ قلَّ فعله، وإذا كثرت كثير فعله. إذا كان له مع ذلك علم أو بصر أمكنه أن يفعل الأمور المترتبة كالكتابة والصياغة وغيرها، ويفعل الخير والأمر والنهي بأن يريد ذلك ويقصد إليه.

**العقل:** هو العلوم الضرورية، نحو العلم بالمشاهدات حتى يتميز بعضها من بعض بالعادات، والفصل بين المنافع والمضار والهازل والجاد والقاصد والساهي، والعلم بأن الكتابة متعلقة بالكتاب، وأن يكون ممن [...] <sup>56</sup> يتعلم ما يدرسه أو مارس من الصناعات، وإن كان فيهم مسرع ومبطئ. فمن حصلت له هذه العلوم يسمى عاقلاً. فإذا كان قادراً وممكناً وله شهوة ونفور نفسٍ حسنٍ أمره ونهي، ويكلف <sup>57</sup> من هذه سبيله أن ينظر، فيعرفه | [21/ظ] النظر والفكر والتأمل في الأشياء أن ما يجب على الإنسان أن ينظر في الأدلة؛ فيعرف الله -سبحانه- إذا خاف عندما يسمع من اختلاف الناس وذكر الجنة والنار، وعندما يحظر بياله أنه إن لم يفكر ولم ينظر يكون إلى فعل المعاصي أقرب ويستحق النار؛ فيلزمه حينئذ النظر في الأدلة التي إذا نظر فيها وفكر أدته فكرته فيها إلى البصيرة، نحو أن ينظر فيعرف أن للخلق صناعاتاً كما للكتابة كاتباً. نفس الإنسان وغيره يدل على أن للعالم صناعاتاً من وجهين: أحدهما التصوير والتغيير الحادثين في العليل، لا يصح من جهتنا وجهة أمثالنا؛ فلا بد من أن يكون فاعلها مخالفاً لنا وهو الله -تعالى-.

**النعمة:** كل منفعة حسنة أو دفع مضرة قبيحة.  
**الإساءة:** كل مضرة قبيحة أو إبطال منفعة حاصلة.  
**الإحسان:** هو النعمة، وكذلك التفضل، إذا كانت النعمة واقعة من جهة من أنعم عليه الخير وقصدته بذلك، متى كان كذلك كان فاعلها مُنعمًا. ويلزم فيمن أحسن إليك أن تشكره ومن أساء إليك أن تذمه. إذا كانت الحياة والشهوة والقدرة والفعل والتمكين من فعل الله -تعالى- فيمن فعلها الله -تعالى- فيه يستحق على من أنعم عليه إذا كان عاقلاً أن يعبد.

**الشكر:** هو الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الإجلال.  
**والذم:** هو ذكر أحوال من تذمه إذا كانت قبيحة إذا قصدت الاستخفاف به، وكذلك التوبيخ.  
**والمدح:** هو ذكرك لأحواله الحسنة مع قصدك بتبجيله وتعظيمه.  
**العبادة:** هي المبالغة في الخضوع في الصلاة وغيرها.

من جملة العقل الاجتناب من مضرة تمسه سواء علم أن الضرر ينزل أو غلب على قلبه ورأيه ذلك. يلزم العاقل إذا رأى أثر النعمة وعلامة المصيبة، ولم يأمن أن له أمراً وناهيًا يستحق من قبله جنة أو ناراً أن يفكر ويتوقى المضار التي يخشاها، ويشكره على النعمة التي يراها، ويعبده بحسب ما يلزمه لمن خلقه وأحياه ومكّنه وفرق بينه وبين البهائم. وكل ما يعلم أنه حسن فله أن يفعله، وكل ما يعلم أنه قبيح -كالظلم والكذب- فليس له فعله، ومن يفعل ذلك وهو عاقل يستحق أن يذم. وما يشك فيه من الأخبار والمضار فالواجب أن يتوقاه حتى [...] <sup>58</sup> صدقاً وعدلاً.

الدلالة إذا دلت على شيء فهي <sup>59</sup> في كل موضع دلالة. والعلة لا بد لها من معلول، كالحركة لا بد لها من متحرك. والعلم لا بد له من عالم، خلا النائم والساهي، وإن أضرا بالغير فلا ذم عليهما. ولا يصح طلب المعرفة والاستدلال إلا بالعقل؛ لأن العقل هو الأصل في ذلك، ولا يصح أن يعرف العاقل الأنبياء قبل أن يعرف المرسل الذي هو خالقهما وبارئهما.

أول ما يلزم معرفته التوحيد، ثم العدل.

<sup>56</sup> بياض بقدر كلمتين أو ثلاث.

<sup>57</sup> في الأصل: يكلف.

<sup>58</sup> بياض بقدر كلمة.

<sup>59</sup> في الأصل: فهو.

**فالتوحيد:** هو معرفة الله -تعالى- وأنه وحده فيما تفرد به من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد، نحو كونه قادرًا لنفسه وعالمًا لنفسه ومدبرًا عند وجود المدرك وراثيًا وسامعًا وغنيًا عن المنافع، وأن الحاجة تستحيل عليه، ولا يجوز عليه | [22/و] ما يجوز علينا، وأن كل ما سواه محدث. **العدل:** هو أن تنزهه -تعالى- عن كل قبيح وتنفي عن أفعاله أن تكون قبيحة وتثبتها عدلًا وحكمة. ومن العدل أن تثبته صادقًا في الوعد والوعيد، وتقضي بحسن كل ما ألزمه على لسان الأنبياء -عليهم السلام-، وتحكم على الفساق أن لهم منزلة بين منزلتين، وتحكم بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على حسب الطاقة. ويجب إذا عرف صدق الرسول أن يطيعه ويقبل كل ما يؤديه عن الله -تعالى- من الطاعات ويتجنب<sup>60</sup> المعاصي التي نهي الله -تعالى- عنها.

كل ما يعلم قبيحًا، نحو تكليف ما لا يطاق والظلم والجور وتعذيب من لا ذنب له وإرادة السفه، يجب أن ينزه الله عنه ويبطل كل مذهب أدى إلى أن يضاف إليه شيء من ذلك.

الآلام والأمراض النازلة بالعباد حسنة، لأنه -تعالى- يعوّض عليهما بنفع عظيم يتمنى المريض عند ذلك أن يكون قد زاد مرضه في الدنيا، وفيها مصلحة وعبرة للمكلف يكون عند رؤيته لذلك أقرب إلى التوبة والصلاح؛ إذ لا قبيح يعلم حاله إلا والقديم -تعالى- لا يجوز أن يفعل مع غناه عنه وعلمه بقبحة وعلمه بأنه غني عنه. إنما يقع القبيح منا حاجة لنا إليه أو لجهل، والله -تعالى- يفعل سائر ما خلقه لحسنه ولمنافع العباد لكي<sup>61</sup> ينفعهم.

والمنافع على ثلاثة أوجه: أحدها تفضل، وهو ما بدأ به من الخلق والحياة والقدرة والعقل<sup>62</sup> واللذة. والثاني: ثواب، وهو منزلة عظيمة ينالها من أطاع الله -تعالى- واجتنب الكبائر من الأنبياء -عليهم السلام- والمؤمنين. والثالث: الأعواض.

فالرسول لا يدعو إلى الضلال والنهي عن الإيمان؛ لأن هذا يشكك في القرآن وسنن الرسل -عليهم السلام-. ولولا الثواب والعقاب لما حسن التكليف والأمر والنهي، ولولا العقل والقدرة لم يحسن أمره ولا نهيته ولا مدحه ولا ذمه. ولولا القول بصدقه -تعالى- في الوعد<sup>63</sup> لم يمكن القول بأنه صادق في الوعيد أن يقال إنه صادق. ولولا المعاد لما جاز أن يمكّن الله -تعالى- الظلمة من قتل الناس وسفك الدماء.

الواجبات تكون باللسان وتكون بالقلب وتكون بالجوارح، وكذلك القبائح قد تكون بهذه الوجوه الثلاثة. ومن أساء إلى غيره يلزمه أن يعتذر إليه ويظهر له الندامة على ما فعله، ويعزم ويوطن نفسه على ألا يعود إلى شيء من جميع الإساءات. ومن ارتكب كثيرًا أو فسئًا فالواجب عليه في إزالة ما يستحقه من العقاب أن يتوب.

**والتوبة:** هي الندم على ما كان منه وأن يعزم على فعل الواجبات في المستقبل ويتترك القبائح ويوطن نفسه على ألا يفعلها.

**والطاعة:** هي فعل ما أراد المطاع.

**والمعصية:** هي <فعل> ما كره المعصي.

**الواجب:** هو ما إذا لم يفعله من وجب عليه حسن ذمه.

**القبيح:** <هو ما> إذا فعله من يميز وأمكنه أن يتوقاه | [22/ظ] يحسن ذمه.

**المباح:** هو ما سببه في أن يفعل وألا يفعل سواء في باب زوال الدم والمدح وقد عرف المباح هذا من حاله.

**الحسن:** هو ما لا يستحق به الذم البتة.

**الندب:** هو ما يستحق بفعله المدح وإذا لم يفعله لم يضره.

**الظلم:** هو كل ضرر ليس جر<sup>64</sup> منفعة ولا دفع مضرة أكثر منه ولا أنت لذلك مستحق ولا يغلب على قلبك أحد الوجوه التي ذكرناها.

**الجور:** هو الظلم.

**الكذب:** هو كل خير ليس محبّره على ما يتناوله.

**الصدق:** هو الخير الذي محبّره على ما تناوله.

60 في الأصل: وتجنب.

61 في الأصل: ولكن.

62 في الأصل تكرار: والقدرة.

63 في الأصل: الوعيد، وكتب فوقها: أظنه الوعد.

64 في الأصل: حسن.



العدل: هو ما تقابل به غيرك من اجترار نفع أو دفع ضرر حق واستيفاء الإينصاف: هو إيصال الحقوق.

الخير: هو ما صح أن يقدر فيه الصدق والكذب.

الأمر: هو قول القائل لمن دونه «افعل» إذا أراد ما أمر به.

السؤال: هو قوله لمن فوفقه «افعل» إذا أراد ذلك.

والدعاء: كمثلته.

النهي: قوله لمن دونه «لا تفعل» مع كراهة ذلك الأمر.

العلم: هو الاعتقاد الذي معتقده على ما هو به.

الظن: هو غلبة القلب على الشيء مع تجويز خلافه.

الفساد: هو كل ضرر قبيح، وكذلك الشر.

الصلاح: هو المنافع.

الصواب: هو الحسن، وكذلك الحكمة.

العمل: هو فعل الإنسان، وكذلك صنعته.

المكتسب: هو المكتسب.

الكسب: هو ما يُلتمس به اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

الخير: هو كل حسن وما أدى إليه.

الرحمة: هي النعمة.

القدرة: هي عرض في الإنسان يمكنه أن يفعل بما، وكذلك الاستطاعة.

الآلات: هي ما يتوصل بها إلى الأفعال، كاليد والرّجل والسيف والقوس وغير ذلك.

المُلك: هو قدرة القادر على التصرف الذي لا يحسن أن<sup>65</sup> يمنع منه.

الرزق: هو كل نفع لمن هو رزق له ليس لأحد أن يمنعه منه.

الحرام: لا يكون رزقاً كما لا يكون ملكاً.

الثواب: كل نفع عظيم يفعل على جهة التعظيم إذا كان مستحقاً.

العقاب: هو كل ألم مستحق يفعل على جهة الاستخفاف.

خلق الله -تعالى- العاقل المكلف لينفعه بالمنافع كلها من تفضل وعوض وثواب. وخلق الله -تعالى- سائر الحيوان للتفضل والعوض. وخلق الله -تعالى- ما ليس بحي لينتفع به الحي ويعتبر به المكلف في الدنيا. لا يكون في الآخرة تكليف؛ لأنها دار ثواب وجزاء. الثواب دائم في الجنة، وكذلك العقاب دائم في النار.

الإيمان: هو كل طاعة وهو قول مفرد يزيد وينقص؛ لأن ما يلزم بعض العقل يزيد على ما يلزم غيره.

الفاسق:<sup>66</sup> هو المستحق للعقاب العظيم وحكمه بخلاف حكم أهل الذمة في الميراث والدفن في مقابرنا.

المؤمن: هو من يستحق الثواب والمدح، وكذلك الصالح والعاقل والتقي والزكي والبرّ.

فأما الفاجر والظالم: | [23/و] هو الفاسق.

اليهودي: هو من يتمسك بما يدعيه من التوراة ونبوة موسى -عليه السلام- ويكذب عيسى ومحمدًا -عليهما السلام-.

النصراني: هو المتمسك بالإنجيل -بزعمة- ونبوة عيسى والتثليث ويكذب محمد -عليه السلام-.

المسلم: هو المتمسك بجميع الطاعات وبجميع ما أتى به محمد -عليه السلام-.

<sup>65</sup> كتبها الناسخ في الهامش ظناً.

<sup>66</sup> في الأصل: الكافر، وكتبها في الحاشية ظناً.

أهل العدل والتوحيد: من يقول بما قدمناه في التوحيد ويثبت أن أفعال الله حكمة وصواب ويقول بالأصول الخمسة، وهم المعتزلة.  
المرجئ: من يجوز أن يعاقب الله -تعالى- ويجوز أن يغفر له.  
المجبر: هو الذي يضيف أفعال العباد إلى الله -تعالى-.  
المشبه: هو الذي يعتقد في ربه أنه يُشبه الخلق والأجسام من بعض الوجوه.  
الكلائي والصفاتي: من يقول إن الله -تعالى- علمًا وحياة وقدرة أزلية، ولا يكون موحدًا؛ إذ يقول في كلام الله -تعالى- إنه أزلي. وكلام الله تعالى كإحسانه في أنه فعل له ونعمة منه.  
الجهمي: هو الذي يقول لا فعل للعبد ولا كسب ولا صنع.  
الملحد: هو الذي لا يعتقد إلانها ولا ربًا ولا صانعًا.  
البرهمي: هو الذي لا يقول بصحة النبوة والكتاب الوارد من الله تعالى وجل وعلا.

نجز كتاب الحدود والحمد لله الواحد الحميد، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وعلى خيار أهله وسلّم.

## Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâ' ve'l-mütেকellimîn*. thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî. 2. bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993.
- Ansari, Hassan– Sabine Schmidtke. “Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abü l-Faḍl al-‘Abbâs b. Şarwîn”. *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 19–66. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017.
- Ansari, Hassan. “Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler”. çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 255-272. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Ansari, Hassan. “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Şâhib b. ‘Abbâd”. *Berresî-hâ-yi târîhî*. Erişim 5 Nisan 2023. <https://ansari.kateban.com/post/3488>
- Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *‘İyâru'n-naẓar fi ‘ilmi'l-cedel: min bevâkîri naḳdi'l-manṭıḳ ve'l-felsefe ve tecrîdi kavâ'idî'l-münâzara*. thk. Ahmed Muhammed Arrûbî. Küveyt: Esfâr li-Neşri Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2020.
- Buthânî, Ebü'l-Hüseyn el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn. *et-Tebşıra fi't-tevhîd ve'l-‘adl*. nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. Sa'de: Mektebü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Câbir b. Hayyân, Ebü Mûsâ Câbir b. Hayyân b. Abdillâh el-Kûfî. *Kitâbü'l-Hudûd*. nşr. Paul Kraus. *Muhtârü Resâ'ili Câbir b. Hayyân* içinde, 97-114. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1354/1935.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Cüşemî, Ebü Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. nşr. Fâris Osman Nevfel. Moskova: Sadra, 2021.
- Cüşemî, Ebü Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *eṭ-Ṭabaḳatâni'l-ḥâdiye 'aşera ve's-şâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*. thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* içinde. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rükneddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhü, 1399/1979).
- Demir, Zakir. *Ta'rîfât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtında Tefsir ve Kur'ân İlimleri Terimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ebü Ca'fer. *en-Nesîm fi'l-uşûl*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 18.
- Ferrezâdî, Ebü Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil. *Ta'liḳu't-Tebşıra*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 41-120.
- Günal, Tuğba. “Kavram Atlası: Kelam I-II”. *Kader* 19/1 (2021), 399-409.
- Hârezmî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtîhu'l-‘ulûm*. thk. Abdülemîr el-A'sem. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1428/2008.

Hemedânî, Ebü'l-Kâsım Muâz b. Ebi'l- Hayr. *Mühecû'l-ʿulûm*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 121-145.

Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillâh. *Meşâdiru 'ilmi'l-kelemlâz-Zeydî*. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü'l-Ḥudûd fi'l-uşûl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Sînâ, Ebü Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali. *el-Ḥudûd*. thk. Abdülemîr el-A'sem. *el-Muṣṭalaḥu'l-felsefî 'inde'l-ʿArab* içinde, 229-263. 2. bs. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989.

İbnü'd-Dâî, Mehdî-Lidînillâh Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Ḥaḳâ'iku'l-a'râz ve ahvâlühâ ve şerḥuhâ*. Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 151-160.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Müessesesi-yi Pejûheşî-yi Hikmet ü Felsefe-i İrân – Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin, 1386 HŞ/2007.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*. thk. Martin McDermott– Wilferd Madelung. London: al-Hoda, 1991.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl. 4 (Rü'yetü'l-Bârî)*. thk. M. Mustafa Hilmi – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl. 5 (el-Fıraḳ ğayru'l-İslâmiyye)*. thk. Mahmûd M. el-Hudayrî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl. 6/1 (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl. 7 (Ḥalku'l-Ḳur'ân)*: thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1961.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl. 8 (el-Maḥlûḳ)*. thk. Tefîk et-Tavîl – Sâid Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbbâ ve'n-Neşr, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl. 11 (et-Teklîf)*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl. 12 (en-Nazar ve'l-ma'ârif)*. thk. İbrâhim Medkûr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbbâ ve'n-Neşr, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl. 13 (el-Luṭf)*. thk. Ebü'l-Alâ Affî. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl. 14 (el-Aşlah - İstihkâku'z-zem - et-Tevbe)*. thk. Mustafa es-Sekkâ. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtaşar fî uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed İmâre. *Resâ'ilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde, 1/189-282. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1408/1988.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Hudûdü'l-elfâz*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 34-39.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rusûmihâ*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, 1/163-179. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950.

Madelung, Wilferd. "Zu einigen Werken des Imams Abû Tâlib an-Nâtiq bi l-Haqq". *Der Islam* 63/1 (1986), 5-10.

Mert, Muhit. "Kelamcıların Tanım Kuramları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 61-70.

*Mesâ'il fî uşûli'l-Mu'tezile*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 21-34.

Mukrî en-Nîsâbü'rî, Kutbeddin Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *el-Hudûd: el-Mu'cemü'l-mevdû'î li'l-muştalahâti'l-kelebiyye*. thk. Mahmûd Yezdî Mutlak - Ca'fer es-Sübhânî. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik li't-Tahkik ve't-Te'lîf, 1414.

Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *Hudûdü'l-elfâz 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. tsh. Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed es-Sağânî. Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 462, 24<sup>a</sup>-35<sup>b</sup>.

Rassâs, Şemseddin Ahmed b. el-Hasen. *Ḥakā'iku'l-a'râz ve ahvâlühâ ve şerḥuhâ*. San'â: Mektebetü'l-Câmiil-Kebîr, Garbiyye, 752, 42<sup>a</sup>-47<sup>b</sup>.

Rassâs, Şemseddin Ahmed b. el-Hasen. *Ḥakā'iku'l-a'râz ve ahvâlühâ ve şerḥuhâ*. Riyad: Câmiatü Muhammed b. Suûd, 2610, 2<sup>a</sup>-10<sup>a</sup>.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-ucûl fî dirâyeti'l-uşûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsbâ b. Ali. *Kitâbü'l-Hudûd fi'n-naḥv*. thk. Mustafa Cevâd - Yûsuf Ya'kûb Meskûnî. *Resâ'il fi'n-naḥv ve'l-luğâ* içinde, 37-50. Bağdat: el-Müessesetü'l-Âmme li's-Sihâfe ve't-Tibâa, 1388/1969.

Sarıca, A. İskender- Serkan Çetin. "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in Ḥakā'iku'l-eşyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi". *Kader* 19/2 (2021), 813-854.

Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-Hudûd ve'l-ḥakā'ik*. thk. Haydar el-Beyâtî vd. *er-Resâ'il ve'l-mesâ'il* cilt: 5 (*er-Resâ'ilü'l-uşûliyye ve'l-*

*müntezî'a ve'l-mensûbe*) içinde, 389-452. Meşhed: el-Âsitânetü'r-Rızaviyyetü'l-Mukaddese Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1441.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Mevsû'atü Keşşâfi ıŧılâhâti'l-fünûn ve'l-ʻulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâŧirûn, 1996.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-Muqaddime fi'l-medhal ilâ ŧinâ'ati 'ilmi'l-kelâm*. thk. Muhammed Takî Dâniŧpejûh. *er-Resâ'ilü'l-ʻaŧr* içinde, 63-90. 2. bs. Kum: Müessesetü'n-Neŧri'l-İslâmî, 1414/1994.

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifne'z-Zeydiyye*. 2 cilt. San'â: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Alî li't-Tıbbâ ve'n-Neŧr, 2018.



## Yok Olanı Yeniden Yaratmak Mümkün mü? Müteahhirûn Dönemi Kelâmında Ma'dûmun İ'âdesiyle İlgili Tartışmalar

Is it Possible to Recreate the Non-Existent?  
Debates on İ'âdat al-Ma'dûm in The Period of The Mutaakhirîn Kalâm

**Sercan YAVUZ**

Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Eskişehir/Türkiye  
Research Assistant Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Eskişehir/Türkiye  
[sercanyavuz@ogu.edu.tr](mailto:sercanyavuz@ogu.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-9074-7463](https://orcid.org/0000-0001-9074-7463) | [ror.org/01dzjez04](https://ror.org/01dzjez04)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
15 Nisan 2023	15 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
19 Haziran 2023	19 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 (Sercan Yavuz).

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 (Sercan Yavuz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Yavuz, Sercan. “Yok Olanı Yeniden Yaratmak Mümkün mü? Müteahhirûn Dönemi Kelâmında Ma'dûmun İ'âdesiyle İlgili Tartışmalar”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 79-103. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283729> ”

## Öz

Kelâmcıların cismânî haşrin imkânı ve anlaşılmasını savunmak için ortaya koydukları en temel tartışmalardan biri ma'dûmun i'âdesi yani yok olanın aynıyla yeniden yaratılmasıdır. Birtakım farklılıklara rağmen Mu'tezile kelâmcıları da dâhil olmak üzere ma'dûmun i'âdesi kelâmcılar tarafından mümkün görülmüştür. Ma'dûmun i'âdesini kabul etmeyerek kelâmcıların klasik görüşüne muhalefet eden İbn Sînâ, yeni bir tartışmanın ortaya çıkmasına ve i'âde konusunda fikir ayrılıklarına neden olmuştur. Ondan sonra gelen ve ondan etkilenen İslam filozofları ve kelâmcılar, İbn Sînâ'nın yolundan gitmiş ve onun ma'dûmun i'âdesinin mümkün olmadığı yönündeki delillerini geliştirerek yeniden formüle etmiştir. Aynı şekilde ma'dûmun i'âde imkânını klasik görüşü destekler mahiyette savunan müteahhirûn dönemi kelâmcıları yeniden inşa edilen bu delillere yönelik yeni eleştiriler getirmişlerdir. Böylece tartışma ma'dûmun i'âdesinin mümkün olup olmadığı konusunda İslam filozofları ve kelâmcılar arasında gerçekleşen bir meseleye dönüşmüştür. Hatta öyle ki kelâmcılara göre diriliş tartışmalarının bir uzantısı olan ma'dûmun i'âdesi konusuna sem'iyât bahislerinin alt başlıklarında yer veren kelâmcıların aksine İslâm filozofları, ma'dûmun i'âdesini mümkün görmediklerinden metafizik tartışmaların yer verildiği umûr-ı âhme bahislerinin varlık ve yoklukla ilgili alt başlıklarında ele almayı tercih etmişlerdir. Çünkü İbn Sînâ'nın önyak olduğu görüşe göre ma'dûmun i'âdesi yoklukla ilgili olan metafizik bir meseledir. Bir tarafta ma'dûmun i'âdesini mümkün görmeyen filozoflar, var olup daha sonra yok olan şeylerin aynıyla yeniden yaratılamayacağını yeni argümanlarla savunurken diğer tarafta kelâmcılar cedelî bir üslupla hem bu argümanlara yönelik eleştirilerini sunmuşlar hem de yok olanların tekrar aynıyla yeniden yaratılacağını savunmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bahsi geçen bu tartışmaları eserlerine taşıyan kelâmcılar, makalemizin başlığı olan ma'dûmu yeniden yaratmak mümkün mü sorusuna cevap aramışlardır. Zira metinlerin içeriği ma'dûmun i'âdesini red ve kabul edenlerin kimler olduğu, felsefeci ve kelâmcılar arasındaki tartışmanın arka planı ve bağlamı, i'âdenin reddi için ileri sürülen istidlâlî deliller, bu delillere yönelik cevap niteliğindeki eleştiriler ve i'âdenin kabulü için ileri sürülen deliller hakkında tartışmanın seyrine dair detaylı ve önemli bilgiler sunmuştur. Bu bağlamda çalışma, kelâmcı ve felsefeciler arasında tartışma konusu haline gelen ma'dûmun i'âdesi yani ma'dûmun yeniden aynıyla yaratılıp yaratılmayacağı hakkındaki ileri sürülen delilleri ve bu delillere yönelik eleştirileri ele almıştır. İ'âdenin mümkün görülmemesine yönelik delillerin kaynağını İbn Sînâ'ya dayanmasından dolayı ona da işaret edilmiştir. Kapsam olarak ise çalışmada müteahhirûn dönemi kelâmının öne çıkan kelâmcıların temel eserleri ve bu eserlere yazılan temel şerhler esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Müteahhirûn dönemi kelâmı, Ma'dûm, İ'âde, Delil, Eleştiri.

## Abstract

One of the fundamental debates that theologians have held to discuss the possibility of and to facilitate understanding of the bodily resurrection is i'âdat al-ma'dûm; that is, the restoration of the non-existent. Despite some differences in their perspectives, theologians, including the Mu'tazilites, have considered i'âdat al-ma'dûm possible. Avicenna, who opposed the classical views of theologians by rejecting i'âdat al-ma'dûm, provoked a new discussion and fuelled controversy about this issue. Later Islamic philosophers and theologians who were influenced by him took his path and reformulated his arguments about the impossibility of i'âdat al-ma'dûm. Likewise, the theologians of the muta'akhhirûn period, who defended the possibility of i'âdat al-ma'dûm, in support of the classical view, voiced new criticisms against these reconstructed arguments. Thus, the debate turned into a highly controversial issue between Islamic philosophers and theologians. In fact, unlike the theologians who included the issue of i'âdat al-ma'dûm in the subsections of the sam'iyât chapters as an extension of the resurrection debates, Islamic philosophers did not consider it possible and preferred to address it under the subheadings of the umûr al-âmma chapters on existence and non-existence, in which metaphysical issues were discussed. This is because Avicenna considered i'âdat al-ma'dûm a metaphysical issue related to non-existence. On the one hand, some philosophers, who considered i'âdat al-ma'dûm impossible, deployed the new argument that things that existed and then disappeared could not be recreated in the same way. On the other hand, others expressed their criticisms against these arguments in the disputatious style (*jadali*) and tried to defend the restoration of the non-existent in the same way. Therefore, the theologians who addressed these issues in their works helped answer the question of whether it is possible to recreate the non-existent. This is because the texts provided detailed and important information about the course of the debate, such as who rejects and accepts i'âdat al-ma'dûm, the background and context of the debate between philosophers and theologians, the proofs put forward for the rejection of recreation, the criticisms in response to these proofs, and the evidence put forward for recreation. Therefore, the present study aims to discuss the arguments for i'âdat al-ma'dûm; that is, whether ma'dûm can be recreated in the same way, and the criticisms against



these arguments, which have become a subject of debate between theologians and philosophers. Avicenna's ideas are also highlighted in the study as he is the source of the arguments for the impossibility of i'adat al-ma'dûm. In terms of its scope, the present study is based on the major works of the prominent theologians of the muta'akhhirûn period and the main commentaries written on these works.

**Keywords:** Kalâm, the Mutaakhirin kalâm period, Ma'dûm, I'ada, Proof, Criticism.

## Giriş

Ma'dûmun i'adesi, kelâmcılar tarafından yeniden dirilişin imkânı bağlamında ortaya konulan ve tartışılan tâlî bir meseledir. Konunun detaylarında birtakım farklılıklar bulunsa da kelâmcılar arasında ma'dûmun i'ade edileceği ittifak edilen bir husustur. İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) ma'dûmun aynıyla i'adesini reddetmesiyle<sup>1</sup> beraber tartışma, red ve kabul çerçevesinde kelâmcı ve filozoflar arasına taşınmıştır. Zira İbn Sînâ'nın delilleri müteahhirûn dönemi kelâmcılarını da etkilemiş, konu yeniden gündeme gelmiştir. İbn Sînâ'dan etkilenen filozoflar ve bazı kelâmcılar onun ileri sürdüğü delilleri geliştirmişler ve yeni argümanlar ortaya koymuşlardır. Bu delilleri müteahhirûn dönemi kelâmcıları metinlerine taşımışlar ve karşıt görüşte olan kelâmcılar onlara karşı bazı eleştiriler getirmişlerdir.

Yeniden dirilişin keyfiyeti tartışmanın taraflarını belirlemede önemli bir rol oynamıştır. Zira ma'dûmun i'adesini kabul edenlere göre cismânî diriliş yok olan şeylerin tekrar var edilmesi izahına dayanmaktadır. Ma'dûmun i'adesini kabul etmeyenlere göre ise cisimlerin tekrar var edilmesi parçalarına ayrılan bir şeyin tekrar bir araya getirilmesi açıklamasına dayanmaktadır.<sup>2</sup> Bu halde ise ma'dûm i'ade edilmemiş olmaktadır. Zira i'adeye verilen anlam buna müsaade etmemektedir. Peki, ma'dûmun i'adesi ne anlama gelmektedir?

Ma'dûmun i'adesi basit bir şekilde yok olan şeyin tekrar var edilmesi demektir. Başka bir deyişle daha önce yok olmuş bir varlığın aynı sayısal özellikleriyle beraber tekrar varlık kazanmasıdır.<sup>3</sup> Yani ma'dûmun i'adesi, bir şeyin ortadan kaldırılıp daha sonra tekrar var edilmesinden başka bir şey değildir.<sup>4</sup> Bu açıdan i'ade, ilk yaratmadan sonra ikinci bir yaratma demektir.<sup>5</sup> Dolayısıyla i'ade, var olan bir şeyin yok olduktan sonra yokluk halinden tekrar yaratılarak varlık sahasına çıkartılması, var edilmesi şeklinde gerçekleşir.<sup>6</sup> Bütün bunlardan hareketle ma'dûmun i'adesi, yok edilen bir şeyin yeniden yaratılmak suretiyle geri getirilmesi, varlığının geri verilmesi veya i'ade edilmesi şeklinde tanımlanabilir.

<sup>1</sup> İbn Sînâ'nın ma'dûmun aynıyla i'adesini reddetmesiyle ilgili bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/34; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 108; a.mlf., *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396h), 224; a.mlf., *et-Ta'likât*, thk. Hasan Mecîd el-Abîdî (Dımaşk: Dâru'l-Ferkad, 2009), 448.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/316.

<sup>3</sup> Francesco Omar Zamboni, "Şeyleri Hiçlikten Geri Getirmek: İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dûmun İadesi", çev. Ayşe Bıçak, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 25, 27.

<sup>4</sup> Zamboni, "İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dûmun İadesi", 27.

<sup>5</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 134.

<sup>6</sup> Orhan Şener Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (i'ade)", *Usûl İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 9.

Ma'dûmun i'âdesi konusunda taraflara gelince kelâmcıların çoğunluğu ma'dûmun aynıyla i'âdesini mümkün görürken filozoflar, Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî<sup>7</sup> (öl. 436/1044) ve Mahmûd el-Havârizmî<sup>8</sup>, Kerrâmiyye mezhebi<sup>9</sup> ve tenasühçüler ma'dûmun aynıyla veya arazlarıyla i'âdesinin imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>10</sup> Yine başka bir taksime göre filozoflar ve kelâmcılardan bir grup ma'dûmun i'âde edilmeyeceği görüşünü benimserken kelâmcıların çoğu ma'dûmun i'âdesini caiz görmüşlerdir.<sup>11</sup> Her iki taksim beraber değerlendirilirse birinci taksimden hareketle ikinci taksimdeki bir grup kelâmcılardan kastın Mu'tezile kelâmcılarından Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Mahmûd el-Havârizmî olduğunu ve her iki taksime göre Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğunun ma'dûmun i'âdesini benimseyen kelâmcılara dâhil olduğunu söylemek mümkündür.

Bir hususa burada kısaca dikkat çekmek gerekir ki o da ma'dûmun i'âdesini kabul eden Mu'tezile kelâmcıları ile kelâmcılar arasında ma'dûmun şey kabul edilip edilmemesinden kaynaklanan bir farkın olmasıdır. Ma'dûmun bir şey olduğunu kabul eden Mu'tezile kelâmcılarına göre bir şey yok olduğu zaman ona ait özel olan zâtı yok olmaz. Aksine yok olan varlık sıfatıdır. Dolayısıyla o zât, varlık halinde de yokluk halinde de kalıcıdır.<sup>12</sup> Zira ma'dûmlar, yokluk hallerindeyken ezelde bir zâta sahip oldukları için onların reel dünyadaki karşılıkları, fail tarafından bu zâta varlık vermek

<sup>7</sup> Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 220; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 656; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/83.

<sup>8</sup> Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/39; Muhammed b. Eşref el-Hüseyini Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 91; a.mlf., *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 1/465.

<sup>9</sup> Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Muhassalu'efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 231; a.mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 127; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetü'l-usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 4/85-86, 108-109; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 3/364; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1985), 390; Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2012), 1/335; Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, ed. Cafer Zâhidî (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974), 61; Alaüddin Ali b. Muhammed Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537), 70a. Kuşçu hariç diğer dipnot bilgilerinde Mahmûd el-Havârizmî ismi yoktur.

<sup>10</sup> Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî, *el-Mevâkîf fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 371; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 8/316; Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemalpaşazâde, *Risâle fi beyânı me'âdi'l-cismânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 1005), 25a. İcî'ye atfen verilen dipnot bilgisinde Mahmûd el-Havârizmî yer almaz.

<sup>11</sup> Cemâlüddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1988), 57-58; Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-kelem*, thk. Esed Alizade (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 2012), 1/494.

<sup>12</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 2/39; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 4/112; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Kavâ'idü'l-akâid (Telhîsu'l-Muhassal içinde)* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1985), 462; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/83; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 8/316.

şeklinde gerçekleşir.<sup>13</sup> İ'âde gerçekleştiği zaman zâtı baki olan ma'dûm halindeki şeye varlık sıfatı i'âde edilir. Ancak Mu'tezile mezhebi zâta bağlı olan arazların i'âdesi olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir. Mu'tezile'nin bir kısmı arazlarda i'âdeyi caiz görmezken bir kısmı da sesler ve idrak gibi devamlı veya kalıcı olmayan arazlarda i'âdeyi caiz görmemiştir.<sup>14</sup> Buna göre Mu'tezile'nin genelinde ma'dûmun özü veya zâtının bâkî kalması şartında herhangi bir ihtilaf yokken i'âde edilmesi gereken veya gerekmeyen arazlar konusunda bir ihtilaf söz konusudur.<sup>15</sup> Ma'dûmun bir şey olmadığını kabul etmeyen kelâmcılar ise bir şey yok olduğu zaman onun zâtının da yok olacağını, bu takdirde onun mahza olumsuzluk ve sırf yokluk olacağını, yokluğu halinde hiçbir şekilde hüviyetinin ve zâtına ait bir özelliğin kalmayacağını söylerler.<sup>16</sup> Yani onlara göre var olanlar bütünüyle yok olurlar ve onların i'âdesi de bütünüyle gerçekleşir.<sup>17</sup>

İbn Sînâ, ma'dûmun i'âdesini reddetmekle kalmamış onu eskatolojik<sup>18</sup> bir mesele olmaktan çıkarmıştır. Zira o i'âde konusuna eş-Şifâ adlı eserinin metafizik bölümünün başlarında<sup>19</sup> yer vermiştir.<sup>20</sup> Böylece konuya ontolojik bir boyut kazandırarak i'âdenin öncelikle umûr-i âmnenin asıl başlıklarından biri olduğuna işaret etmiştir.<sup>21</sup> Dolayısıyla ondan sonra gelen filozof ve kelâmcılar i'âdeyi kabul edip etmemelerine göre ma'dûmun i'âdesi konusunu farklı başlıklar altında ele almışlardır. Zira Meşşâi düşünceyi benimseyen İslam filozoflarından farklı olarak kelâmcılar, ma'dûmun i'âdesi konusunu ahiretin imkân ve gerçekliğini ispat etmek için kullanmışlardır. Bu sebeple onlar bu başlığı sem'iyât konularının alt başlıkları olan me'âd ve haşr gibi başlıklar altında ele almayı tercih ederek meselenin teolojik bir boyuta sahip olduğunu göstermişlerdir. Özellikle müteahhirûn dönemi Eş'ârî kelâmcıları bu hususta başı çekmiştir.<sup>22</sup> Filozoflar ise ma'dûmun i'âdesini reddettiklerinden ve yeniden dirilişin imkânı için başka bir yol benimsediklerinden bu konuyu varlık-yokluk bahisleri içerisinde ele alarak meselenin ontolojik

<sup>13</sup> Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm*, thk. Esad Cuma (Kayravan: Menşûrâti Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2004), 129; a.mlf., *el-Muhassal*, 59; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 20; Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dîli'l-ülâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798), 153b; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/231; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/214-215; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 24b; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/262.

<sup>14</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 656; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/83.

<sup>15</sup> Mu'tezile'nin i'âde anlayışı hakkında detaylı çalışmalar için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 368-371; a.mlf., "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 425-471; a.mlf., "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (i'âde)", 7-40.

<sup>16</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 2/39.

<sup>17</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/316.

<sup>18</sup> Teolojinin, ölümü, insanın ölümden sonraki yazgısını, cennet ve cehennemi, tarihin son anını ve dünyanın sonunu konu alan dalı. İnsanın akıbetine, ölümden sonraki hayatına ve dünyanın nihai akıbetine dair dini kuram. Bunun için bk. Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 313.

<sup>19</sup> Metafiziğin birinci makalesinin beşinci faslı için bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/34.

<sup>20</sup> Zamboni, "İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dûmun İadesi", 26.

<sup>21</sup> Zamboni, "İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dûmun İadesi", 33.

<sup>22</sup> Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009), 385-397; a.mlf., *el-Muhassal*, 231-232; a.mlf., *el-Me'âlim*, 127; a.mlf., *el-Erba'în*, 2/39-44; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220-221; İcî, *el-Mevâkıf*, 371-374; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 656-660; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/83-88; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/316-321.

yönünü korumuşlardır.<sup>23</sup> Ancak meselenin ontolojik yönünü ön plana çıkararak konuyu varlık-yokluk konularıyla beraber ele alan kelâmcılar da yok değildir. Tûsî (öl. 672/1274) ve şârihleri ile Şemseddin es-Semerkandî (öl. 702/1303) ve Sadrüşşerî'a (öl. 747/1346) gibi bazı kelâmcılar buna örnek verilebilir.<sup>24</sup> İ'âdeyi kabul ve reddedenlerin kimler olduğu genel hatlarıyla belli olduktan sonra kabul ve ret cihetinden i'âde konusunda ileri sürülen delillere ve bu delillere yöneltilen eleştirilere geçilebilir.

## 1. Ma'dûmun İ'âdesini Reddedenlerin Delilleri

Müteahhirûn dönemi kelâmcılarının aktardıklarından hareketle ma'dûmun i'âdesini reddedenlerin delillerinde zorunluluğa ve istidlale dayalı iki farklı yaklaşım benimsedikleri görülmektedir. Dolayısıyla başlıklar bu yaklaşımlara göre oluşturulmuştur. Zorunluluktan kaynaklanan yadsıma ek olarak istidlale dayalı delillendirmeler delilin içeriğine göre hüküm, benzerlik ve zaman delili şeklinde adlandırılmıştır.

### 1.1. Zorunluluğa Dayalı Yaklaşım

İ'âdeyi kabul etmeyenler bazı deliller serdetmenin yanında ma'dûmun i'âdesinin zorunlu olarak imkânsız olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir.<sup>25</sup> Zira bir şey yok olduktan sonra o salt olumsuzluk ve sırf yokluk olur. Hakikatte bir şey i'âde edilecekse onun, başlangıçtaki varlığının aynısı olması gerekir. Dolayısıyla yokluğun, şey (i'âde edilmeden önceki hali) ile kendisi (i'âde edildikten sonraki hali) arasına girmesi (tahallül) söz konusudur ki bu mümkün değildir.<sup>26</sup> Zira iki şeyin arasında bulunmak için iki ayrı cihet yer almalıdır. Dolayısıyla yokluğun bu iki ayrı tarafın arasında olduğunun varsayılabilmesi için yok olmadan önceki varlığın, yok olduktan sonraki varlıktan veyahut yok olduktan sonraki var olan şeyin, yok olmadan önceki var olan şeyden farklı olması gerekir. Bu takdirde yeniden varlık kazanan şey, ilk varlığından başka bir şey olacaktır. Çünkü yokluğundan önce ve sonra var olan her bir varlık, birbirlerinden ayrı bir var olmayla var edilmiş olacaktır. Buna göre önce varlık kazanan, yokluğundan sonra aynı özelliklerle yeniden

<sup>23</sup> Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), 253-254; Necmüddîn el-Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn (Varlık Hikmeti)*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 64-66; a.mlf., *el-Münassas fi şerhi'l-Mülâhhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680), 201b-202a; Hasan Akkanat, *Kadı Sraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme - I. Cilt)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 118-119; Sa'd b. Mansûr ibn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, thk. Hamîd Mer'îd el-Kübeyîsî (Bağdat: Matbaatu Câmiatu Bağdat, 1982), 217-218; Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 61-65.

<sup>24</sup> Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Kum: Zevi'l-Kurbâ, 2007), 1/138; a.mlf., *Kitâbu'l-Mulâhhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematiik Ontoloji)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 72-73; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, thk. Abbas Süleyman (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996), 70; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 91-93; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/465-473; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 57-59; Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798), 164a-165a; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/335-343; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 70a-756; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/494-510.

<sup>25</sup> Râzî, *el-Mulâhhas*, 72; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, 4/109; Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 66; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 93; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/471-472; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Teftâzânî, *el-Makâsid*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsid*, 5/84; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/318.

<sup>26</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 70; a.mlf., *Telhîsu'l-Muhassal*, 392; a.mlf., *Kavâ'idü'l-'akâid*, 462; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 58; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/338; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Teftâzânî, *el-Makâsid*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsid*, 5/84, 85-86; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/318.

varlık kazanmış sayılmaz.<sup>27</sup> Nitekim bu delile göre bir şey aynıyla i'âde edildiğinde araya yokluk girmemiş gibi anlaşılır ve burada ma'dûmun i'âdesinden bahsetmek imkânsızlaşır. Dolayısıyla i'âde olursa bu yokluğun aynıyla i'âdesi şeklinde gerçekleşmez.

Ma'dûmun aynıyla i'âdesi zaman açısından düşünüldüğünde bir şeyin önce var edilmesinin birinci zamanda sonra yok olmasının ikinci zamanda ve sonra tekrar i'âdesinin üçüncü zamanda gerçekleşmesine göre birinci ve üçüncü vakitteki varlığın aynı şey olduğu farz edilir. Birinci zamanda var olan şey, yok olduğunda ikinci zamandaki varlığı batıl olur. Bu haliyle o birinci ve üçüncü zamanın arasına girer. Dolayısıyla aynısı ve tek olan iki zamandaki mevcutların arasına yokluk girmiş olur. Ancak bir şey ile kendisi arasına yokluğun girmesi bedîhî olarak geçersizdir. Bu durum, ma'dûmun aynıyla kendisinin önüne geçmesiyle gerçekleşir. Batıl oluşunun bedîhî olduğu konusunda şüphe bulunmayan zâtın, kendisinin önüne geçmesi, önceki halden daha aşırı bir durumdur.<sup>28</sup> Yani yokluğun aynı olduğu var sayılan iki şeyin arasına girmesi düşünülemez. Özetle bu delil aynıyla i'âde edilen bir şey i'âde edilmeden önceki halinin aynısı olacağı için zorunlu olarak araya yokluğun girmemesine dayanır. Bir şey aynıyla i'âde edilecekse araya yokluğun girmesine gerek yoktur.

## 1.2. İstidlâle Dayalı Yaklaşım

### 1.2.1. Hüküm Delili

Bu delil ma'dûmun mutlak yokluk olarak kabul edilmesi sebebiyle hakkında i'âde edilmeye ilgili bir hüküm verilemeyeceği ve hükmün imkânsızlığından dolayı ma'dûmun i'âdesinin gerçekleşmeyeceği üzerine kuruludur. Buna göre yokluğundan sonra bir şey, hüviyeti kesinlikle devam etmeyen sırf yokluktur. Bu nedenle onun hakkında, zâtı gereği veya başkası nedeniyle imkânsız olduğu yönünde hüküm verilemez. Çünkü bir şey hakkında hükmetmek, hakkında hükmedileni başkasından ayırtırmayı gerektirir; ayırışma, sübûtu gerektirir; sübût ise yokluğun çelişigidir.<sup>29</sup> Zira bir sübûta sahip olma, dış dünyada var olmayı gerektirdiği için sübût, ma'dûmun çelişigi durumundadır.

Yokluk, sırf olumsuzluk ve mahza yokluk kabul edildiği için ma'dûmun yeniden i'âde edilme imkânıyla nitelenmesi imkânsızdır. Çünkü imkân vücûdî bir sıfattır. Mahza yokluk olan bir şeyin imkânla nitelenmesi<sup>30</sup> ve sırf olumsuzluk olduğu için hakkında hüküm verilmesi mümkün değildir.<sup>31</sup> Dolayısıyla hakkında yargıda bulunulması onun yokluk halindeyken ayırışmasını zorunlu kılar. Ancak yokluk durumundayken ayırışma olanaksızdır.<sup>32</sup> Zira salt yokluğun ayırışması mümkün değildir. Hükmün doğruluğu, yokun yokluk durumundayken i'âde edilebilir olmayla nitelenmesini gerektirir. Çünkü i'âdeyle vasıflanmadığı takdirde yokluğun i'âdesi imkânsızdır. Bu durumda ma'dûmun i'âdesi yönünde hükümde bulunulamaz. Onun i'âdeyle nitelenmesi ise

<sup>27</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/318-319.

<sup>28</sup> Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 71a-71b; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/499.

<sup>29</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 231; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/138; a.mlf., *el-Mulahhas*, 72. Râzî'nin yer verdiği delilin benzer versiyonları için ayrıca bk. a.mlf., *el-Me'âlim*, 127; a.mlf., *el-Erba'în*, 2/42; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, 4/109-110.

<sup>30</sup> Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 64.

<sup>31</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 392; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220.

<sup>32</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 372.

ayrışmasını gerektirir.<sup>33</sup> Ayırışan şeyin kendisine işaret edilebilen bir mahiyeti vardır. Ancak yokluğu halinde bir şeye işaret etmek imkânsızdır. Zira şey yokluğundan sonra sırf olumsuzluktur.<sup>34</sup> Dolayısıyla ma'dûm, kendisine işaretin imkânsızlığı sebebiyle i'âde edilmez.<sup>35</sup> İşaret edilemediği için de hakkında hüküm vermek imkânsızdır.

Bir şey hakkında hüküm verebilmek için o şeyin bir subûta, bir ayrışmaya<sup>36</sup> ve bir hüviyete<sup>37</sup> sahip olması gerekir. Ma'dûma yönelik bir işaretle bulunulamaması<sup>38</sup> ve ma'dûmun herhangi bir hüviyete ve mahiyete sahip olmaması sebebiyle<sup>39</sup> onun i'âdesinin doğruluğu hakkında sahih hüküm verilemeyeceği şeklinde ifade edilen bu delile göre buradaki hüküm, hâricî varlığı değil zihni hazır bulunuşluğu gerektirir.<sup>40</sup> Bu bağlamda şayet ma'dûmun i'âdesinin sıhhatı hakkında hüküm vermek mümkün olsaydı onun i'âdesinin sıhhatine aklî işaret gerekirdi. Ancak bu aklî işaret zihinde ma'dûmun sûretine olurdu ve dış dünyada onun vukû bulması imkânsız hale gelirdi. Onun vukû bulmasının takdirine göre de i'âde gerçekleşmezdi. Çünkü i'âde edildiği varsayılan şey ma'dûmun benzeridir, kendisi değildir. Şayet kendisine aklî olarak işaret edilen şey, ister zihindeki surete benzesin isterse benzemesin ma'dûmun aynısı olması gerekmez. Ancak ona benzeyenlerin i'âde edilmesi söz konusudur. Çünkü zihindeki sûret birçok şeye benzeyebilir.<sup>41</sup> Dolayısıyla hem ma'dûmun aynıyla i'âdesi hem de i'âdesi hakkında hüküm vermek imkânsızdır.

### 1.2.2. Benzerlik Delili

Bu delil ise ma'dûmun i'âde edilmeden önceki hali ile i'âdeden sonraki halinin birbirlerine benzeme konusundaki ayrımın imkânsızlığı sebebiyle i'âdenin reddedilmesine dayanır. Yani i'âdenin gerçekleşmesi halinde şey benzerinden ayrışamaz. Dolayısıyla o şeyin benzerinden ayrışmamasına götüren i'âde hali de geçersizdir.<sup>42</sup> Çünkü eğer ma'dûmun i'âde edilme imkânı olsaydı onunla beraber benzerinin de i'âdesi mümkün olurdu ki iki şeyin birbirinden ayrışmamasını gerektireceği için bu durum imkânsızdır.<sup>43</sup> Zira ma'dûm i'âde edildiği zaman kendisiyle i'âde edildiği andaki benzeri veya bedeli arasında fark olmalıdır.<sup>44</sup> Fark olmadığı takdirde bir şeyin i'âdeden önceki hali ile sonraki halini birbirinden ayırt etmek imkânsızlaşır. Dolayısıyla tüm arazlarıyla beraber eşit bir şekilde ma'dûmun benzerinin varlığının mümkün olması kabul edilemez. Bu kabul edilse bile i'âdenin zorunlu olmasından dolayı bu gerekliliğin

<sup>33</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/321.

<sup>34</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedid fi'l-hikme*, 217-218.

<sup>35</sup> Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, 70.

<sup>36</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 5/87.

<sup>37</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma'ârif*, 1/469.

<sup>38</sup> Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, 70; Şemseddin İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id*, 1/335; Teftâzânî, *el-Makâsid*, 660; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid* (Kılıç Ali Paşa, 537), 70b.

<sup>39</sup> Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 118; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 92; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 58.

<sup>40</sup> Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 58.

<sup>41</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id*, 1: 335.

<sup>42</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 231; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/138; Teftâzânî, *el-Makâsid*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsid*, 5/84-85, 86. Delilin İbn Sînâ versiyonu için bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/34; a.mlf., *el-Mübâhasât*, 224-225.

<sup>43</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 4/110; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 64; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 93; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/470-471; İcî, *el-Mevâkıf*, 372; Teftâzânî, *el-Makâsid*, 660; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsid*, 5/85, 87; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/320.

<sup>44</sup> Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 119.

imkânsız sayılması kabul edilemez.<sup>45</sup> Çünkü ma'dûmun i'âdesi durumunda benzerinin i'âdesinin olacağı, benzerinin varlığı mümkün ise doğru olacaktır ki bu da yine imkânsızdır.<sup>46</sup>

Ma'dûmun i'âdesi varsayıldığında ilk var edildiği hali ile i'âde edilmiş hali arasında bir farkın olmayacağı iki siyahlık üzerinden şu şekilde açıklanmıştır: Biri i'âde edilmiş (mu'âd) biri ilk var edilmiş (mübteda) iki siyahlık düşünüldüğünde beraber var edildikleri zaman mahiyet, mahal ve diğer ayırt edici özellikleri açısından aralarında bir fark kalmaz. Biri varken sonra yok olduğu zaman diğerinin yokluğu varlığının önüne geçmemiş olur. Bu durum yokluğu halinde mahiyetin tahakkukunun imkânsızlığı nedeniyle geçersiz olmuştur. Bu takdirde yokluğu halinde o mahiyetin, o olduğuna dair hüküm vermek de imkânsız hale gelir. İki siyahlık arasında fark kalmadığı zaman ve birbirinden ayırt edilmediği zaman ilk var edilme ve i'âde edilme açısından ilkinin diğerinden önce gelmesi mümkün değildir.<sup>47</sup> Yani birbirlerinin benzeri oldukları için aralarında öncelik ve sonralık ilişkisi ortadan kalkar. Dolayısıyla ma'dûm i'âde edilemez.

Ma'dûmun i'âdesi varsayıldığında i'âdenin gerçekleştiği vakitte başlangıç olarak ma'dûmun yerine benzeri bulunur. Çünkü türsel mahiyetlerden birinin bulunması halinde onun türü tek bir şahsa münhasır olmaz ve onun ilk etapta başlangıçtaki haliyle bulunması gerekir. O zaman i'âde edilen ile benzerinin ilk var edildiği hali arasında fark kalmaz. Bu konuda herhangi bir ihtilafın olmamasından dolayı o ikisinin arasındaki fark ne mahiyettendir ne de somut arzılardandır. Şayet yokluk halinde olmayan benzeri yani i'âde edilmeden önceki hali ile yokluk halindeki i'âde edilen ayırt edilse bile ma'dûm, yokluk durumunda kendisine işaret edilebilen olacağı ve her işaret edilebilen sâbit olacağı (var olacağı) için bu da imkânsızdır.<sup>48</sup> Dolayısıyla i'âde edilenin benzediği ilk var edilen ile i'âde edilmiş olanın kendisi arasında yani o ikisi arasında bir fark kalmamış olur. Bu takdirde ilk var edilen i'âde edilen olmuş olur ki bu bir çelişkidir.<sup>49</sup>

Bahsi geçen delile göre ilk var edilen (mübteda) ile i'âde edilen (mu'âd) arasında benzerlik ilişkisi kurulmuş ve ikisi arasında benzerlik sebebiyle ikisinin birbirinden ayıramamanın gerçekleşmemesi, i'âdenin imkânını ortadan kaldırmıştır. Çünkü ma'dûmun i'âdesini kabul etmeyenlere göre sonradan i'âde edilen şeyin, i'âde edilmeden önceki halinden bir farkı olmalıdır. Aynıyla i'âdede böyle bir farkın olmaması ma'dûmun i'âde edilmediği sonucuna götürmüştür.

### 1.2.3. Zaman Delili

Zamanla ilgili bu delil ma'dûmun ilk var edildiği hali ile beraber zamanının da i'âde edilmesini gerektirmesiyle ilgilidir. Ancak zaman denilen şeyin mahiyeti buna müsaade etmemektedir. Zira ma'dûmun ma'dûm olmadan önceki ilk var edilme zamanı, ma'dûmun i'âdesine gelinceye kadar geçmiş olmaktadır. Dolayısıyla zamanı i'âde edilemeyen bir şeyin kendisi de i'âde edilmez.

<sup>45</sup> Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, 256.

<sup>46</sup> Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 66.

<sup>47</sup> Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 58.

<sup>48</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/339. Benzer ve daha özet bir açıklama için ayrıca bk. Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/502. Ma'dûma işaret edilemeyeceği daha önce ifade edilmişti. Her ne kadar akli işaret mümkün görünse de bu işaret ma'dûmun i'âdesi gerektirecek bir içeriğe sahip değildir. Kaldı ki i'âdenin mahalli ayandır, dış dünyadır. İşaretin akli olması mahallinin zihin olduğunu gösterir.

<sup>49</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 392; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/339.

İ'âde edilen bir şey, bütün özellikleriyle beraber tekrar yaratıldığında aynıyla varlık kazanır. Bu özelliklerinden biri de onun ilk yaratıldığında bulunduğu zamandır.<sup>50</sup> Bu durum onun ilk var edildiği zamanda tekrar yaratılmasını gerektirir. Öncelikle yaratılan ise ilk varlık kazandırılındır. İlk anında varlık verilen ise ilk varlık kazandırılındır. Bu durumda o, yeniden yaratılması (mu'âd) açısından ilk yaratılındır (mübteda). Hâlbuki bu bir tutarsızlıktır.<sup>51</sup> Çünkü mübteda ve mu'âd olan iki siyahlığın birbirinden ayrışmasını sağlayacak olan şey zamandır. Aynıyla İ'âde edildiği varsayıldığında mübtedanın mu'âd olması gerekir ki bu imkânsızdır.<sup>52</sup>

Zamanın İ'âde edildiği varsayıldığında İ'âde vakti ile ilk var edilme vakti arasında herhangi bir fark kalmaz.<sup>53</sup> Dolayısıyla vakit İ'âde edilirse o İ'âde edilmiş sayılmaz. Aksine o, ikinci bir vakitte İ'âde edilmiş sayılır. Zira önce var olup sonra yok olanın vakti birinci vakittir.<sup>54</sup> Aralarındaki fark ilk var edilenin birinci zamanda, İ'âde edilenin üçüncü zamanda olmasıdır.<sup>55</sup> Çünkü İ'âde, varlığın bir vakitte var olduktan sonra başka bir vakitte yok olup üçüncü bir vakitte tekrar varlık kazanması demektir.<sup>56</sup>

Ma'dûmun İ'âdesinin olanaklı olduğunu söylemek yok olmuş bir şahsın İ'âdesinin olanaklı olduğunu kabul etmek demektir. Yok olan kişinin İ'âdesi halinde yer aldığı zamanın da İ'âdesi zorunlu olur. Hâlbuki bu durum imkânsızdır. Zira bu halin ortaya çıkması durumunda imkânsızlık hali meydana gelir ki bu halin kendisi de imkânsızdır. Bir kişinin bir başlangıcı ve bitişi olur. Başlangıç ile bitiş bir vakte sahiptir ancak yokluk salt olumsuzluktur. Mevcut olmayan bir şeyin İ'âde olanağı da bulunmaz. Bir varlığa sahip olmayan bir şeyi, bir şeyle vasıflandırmak imkânsızdır. Ma'dûm bir şey olmadığı için olmayan bir şeyin İ'âdesi de olmadığı için ma'dûmun İ'âdesi gerçekleşmez. Nitekim burada kastedilen başlangıç, yokluğundan önceki zamandır. Zira bir şahıs ilk önce var edilir daha sonra ortadan kaldırılır. Şayet varlığı bütünüyle ortadan kaldırılsa o halde onun bir başlangıcı olmaz.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 392; Nur Belek, *Esîrüddin El-Ebherî'nin Beyânü'l-Esrâr Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 130; Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâlî'u'l-Envâr*, 119; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, 217; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 92; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/469-470; Mahmûd b. Mes'ûd el-Kâzerûnî Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî - Mehdi Muhakkik (Tahrân: üessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Tahrân, 2002), 509; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/319. Delilin İbn Sînâ'da nasıl ifade edildiği için bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/34; a.mlf., *el-Mübâhasât*, 224.

<sup>51</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 231; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, 4/110; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/138; a.mlf., *el-Mulahhas*, 72; a.mlf., *el-Erba'în*, 2/42; Sultan Turan, *Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 147; Hüseyin Çelik, *Ebherî'nin Telhîsü'l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 164; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 64; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/319. Söz konusu bu eserlerin bazılarında çelişiktir ifadesi yerine imkânsızdır ifadesi kullanılmıştır.

<sup>52</sup> Turan, *Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*, 146; Çelik, *Ebherî'nin Telhîsü'l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 164.

<sup>53</sup> Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 71b; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/500.

<sup>54</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 92; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/469-470.

<sup>55</sup> Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 71b; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 2/500.

<sup>56</sup> Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/496.

<sup>57</sup> Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî, *Risâle fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2012), 116-117.



Ma'dûmun i'âdesi ve vaktin i'âdesinden birisinin i'âdesi mümkünse ikisinin beraber i'âde edilmesi mümkün değildir. Bu kabul edilse bile i'âde vakti olması yönüyle i'âde edilenin vaktinin başlangıç vakti olması muhtemel değildir. Bu ancak, o vakit, i'âde vakti değilse gerekli olur.<sup>58</sup> Bu durumda i'âde edilen, i'âde edilmeyen ilk vakitte var olmamış bilakis i'âde edildikten sonraki vakitte var olmuştur. i'âde edilenin hem kendisi hem de vakti i'âde edilmişken i'âde edilmeyenin ne kendisi ne de vakti geri gelmiştir.<sup>59</sup> Çünkü geriye yönelik bir zamanın i'âde edilmesi söz konusu değildir. Bu sebeple ma'dûm i'âde edilemez.

Ma'dûmun i'âdesi sahih olunca ma'dûmun i'âde edilme vaktinin de sahih sayılması kabul edilmez. Zira cümlede geçen ma'dûmun i'âdesinin sahih olmasından dolayı bir gereklilik söz konusuysa her ma'dûmun i'âdesinin sahih olması gerekir. Bu kabul edilse bile ilk var edilenle i'âde edilenin tek vakitte olması ve vakit i'âde edilmeyecekse bile vaktin i'âde edileceğinin varsayılması gerekli değildir. Zikredilen delillerin hiçbirisi bunu gerekli kılmaz.<sup>60</sup>

Zamanın i'âdesine bağlı olarak ortaya çıkan iki durum daha vardır. Bu durumlar, ilk var edilenle i'âde edilenin karşıtlığı ve zamanın teselsülüdür. Eğer ma'dûmun i'âdesi gerçekleşirse iki karşıt bir şeyi tek bir yönden ve bir defada doğrular.<sup>61</sup> Ma'dûmun i'âdesi i'âde edilme zamanının da i'âdesini gerektirdiği için ilk var edilen i'âde edilen olurdu ki bu imkânsızdır. Çünkü ilk var edilen ve i'âde edilen birbirine karşıt iki şeydir ve bir şeyi tek bir vakitte doğrulamaları imkânsızdır.<sup>62</sup> Başka bir deyişle eğer ma'dûm i'âde edilirse var olma niteliği ondan gider ve sonra var edilen ya ilk var edilenin aynısı ya da ondan başkası olur. İkinci seçeneğe göre ma'dûm i'âde edilenin aynısı olmaz. Zira sonra var edilen ilk var edilenden başka bir varlığa sahiptir. Şayet birinci seçeneğe göre ikinci varlık birinci varlığın aynısı olsaydı, ilk var edilen ve i'âde edilen birbirinin aynısı olurdu ve bu iki karşıt şey birbirini doğrular.<sup>63</sup> Bu ise iki karşıtı birleştirmek demektir. Dolayısıyla bu halin i'âde edilmesi reddedilir. Zira bu durum, şeyin ikinci zamanda var olmasından başka bir şey değildir.<sup>64</sup> Ancak yukarıda da değinildiği üzere böyle bir durumun olması ma'dûmun i'âdesinin gerçekleşmesine bağlı olmakla beraber birbirine karşıt iki şeyin, birbirine karşıt olma yönünden bağlı oldukları halde birbirlerini doğrulamaları mümkün değildir.

Ma'dûmun i'âdesi durumunda zamanda teselsülün gerekli olacağı<sup>65</sup> zamanda i'âdenin imkânsızlığına delil olarak ileri sürülmüş bir diğer durumdur. Buna göre şayet zaman i'âde edilseydi ma'dûmun ikinci zamandaki varlığı birinci zamandaki varlığına aykırı olur. Bu aykırılık mahiyet, varlık ve varlığın sıfatları bakımından değildir, öncelik ve sonralık bakımındandır. Böylece zaman sadece başka bir zaman olarak bulunur ve diğerinde yok olur. Bu şekilde de teselsül sürüp gider.<sup>66</sup> Yani zaman i'âde edildiğinde ilk var edilen ve i'âde edilen arasında ya aykırılık olur ya da olmaz. Olmadığı takdirde i'âde edilen, i'âde edilen değil ilk var edilen olur. Aykırılık olduğu

<sup>58</sup> Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 66.

<sup>59</sup> Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 119.

<sup>60</sup> Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, 255-256.

<sup>61</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 70.

<sup>62</sup> Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 58.

<sup>63</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id*, 1: 339; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/ 502.

<sup>64</sup> Teftâzânî, *el-Makâsid*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsid*, 1998, 5/ 84-85, 86.

<sup>65</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 2/43; Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 70.

<sup>66</sup> Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 59.

takdirde ise bu aykırılık mahiyet, varlık ve gerekleri bakımından değil öncelik ve sonralık bakımından olur. Buna göre ilk var edilenin önceki zamanda, i'âde edilenin sonraki zamanda olması gerekir. O halde i'âde edilenin bağlı olduğu zamanın başka zaman olmasına bağlı olarak ikinci zamanın da i'âdesi gerekir ki bu teselsüle sebep olur.<sup>67</sup> Sonuç olarak ma'dûmun i'âdesi i'âde edilme zamanını da gerektireceği için mümkün değildir.

## 2. İ'âdeyi Reddedenlerin Delillerine Yönelik Eleştiriler

### 2.1. Zorunluluğa Dayalı Yaklaşımın Eleştirisi

Yokluğun tahallülünün manası, onun bir zamanda varlık kazanması, sonra o varlığın ondan başka bir vakitte gitmesi, sonra üçüncü bir vakitte tekrar o varlığı kazanmasıdır. Araya girme, var olan bir şeyin varlığı halindeki vakti ile yok olup tekrar var edildiği haldeki vakti arasındaki yok olma vaktiyle ilgilidir. Tahallülün yokluğa mecâzî yolla nispeti düşünüldüğünde varlığı tek olan bir şeyde vakit açısından başkalık ya da ayrılık varsayılması yeterlidir. İlaveten ilim sahibi kişilerin ekserisinin muhalefet ettiği bir yargıda gereklilik yaklaşımına itibar edilmez.<sup>68</sup> Kaldı ki varlığın da iki yokluk arasına girdiği iddia edilebilir.<sup>69</sup> Yani bir şeyin var olmadan önceki yokluğu ile var olduktan sonraki yokluğu arasına varlık girmiş olur. Bunda herhangi bir imkânsızlık olmadığı gibi yokluk için de aynı şey geçerlidir.

### 2.2. İstidlâle Dayalı Yaklaşımın Eleştirileri

#### 2.2.1. Hüküm Delili

Hakkında hükmedilebilir olmayan şeklindeki iddia o şey hakkında hükmetmek demek olduğu için bu iddia geçersiz ve çelişiktir.<sup>70</sup> Bir şey yokluğu halinde hüküm kabul etmiyorsa o hüküm zaten batıldır.<sup>71</sup> Başka bir deyişle yokun kendisiyle ilgili bir hüküm verilmesi ya doğrudur ya da değildir. İkinci durum geçersizdir. Çünkü 'bizatihi üzerine hüküm verilmesi, doğru değildir' sözü bir hüküm ifade etmektedir. Birinci duruma gelince yokun üzerine hüküm doğru olduğu zaman onun i'âdesi ya imkânsız olur, ya zorunlu olur ya da mümkün olur. İmkânsız olması geçersizdir. Çünkü imkânsız, özü itibarıyla imkânsız olması bakımından onun varlığının mutlak imkânsız olması gerekir. Bu durumda onun var olmaması zorunludur. Bu haliyle o varlık içerisine girmektedir ki bu durum çelişkidir. Ancak imkânsız olan bu şeyin, imkânsız olması kendisi bakımından değil de başkası bakımından imkânsızlık ortadan kalkar ve i'âdeyi kabul etmiş olur ki hedeflenen budur.<sup>72</sup>

Söz konusu hüküm deliline yönelik bazı eleştiriler siyahlık üzerinden üç şekilde ifade edilmiştir: İlk olarak yok olan siyahlık hakkında i'âdenin imkânî ve imkânsızlığı hükmünün verilmemesi, mutlak olarak siyahlık hakkında bu hükümlerin verilmesinin mümkün olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bunun anlamı belirli bir siyahlık için bu hükümlerin verilmesinin imkânsızlığı demektir.

<sup>67</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/340; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/86-87; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 71b.

<sup>68</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/319.

<sup>69</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/84, 85-86.

<sup>70</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 231; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, 4/111; a.mlf., *el-Mulahhas*, 72; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220.

<sup>71</sup> Râzî, *el-Me'âlim*, 127.

<sup>72</sup> Râzî, *el-Mulahhas*, 72.

Bu ise “Onun hakkında hiçbir şekilde hüküm verilemez.” görüşüyle çelişmektedir.<sup>73</sup> Başka bir deyişle mutlak olarak siyahlık hakkında hüküm verilememesi aslında bir hüküm vermek demektir.

İkinci olarak, siyahlık ve beyazlığın bir arada bulunmasının söz konusu olmadığına hükmedilmesi gibi bir şeyin yokluğuna yönelik bir hüküm ikinci bir mahalli gerektirmez. Burada imkân selbî bir önermedir ve bundan dolayı da ikinci bir mahalli gerektirmez.<sup>74</sup>

Üçüncü olarak da siyahlığın varlığı ve tahakkuku bizzat onun mahiyeti değildir. Aksi takdirde siyahlığı ancak onu var olarak bilinmesi halinde bilinir ve bu şekilde olmayan hiçbir siyahlık siyahlık olmaz. Bundan dolayı bu siyahlığın varlığı yok olduğu zaman onun mahiyeti yok olmaz. Aksi takdirde bütün siyahlık mahiyetleri yok olur. Buna göre bu mahiyet hakkında i’âdenin mümkün olduğu ve olmadığı şeklinde hüküm vermek mümkündür.<sup>75</sup>

Ma’dûmun i’âdesi hakkında hüküm vermenin sahih olmayacağı şeklinde ifade edilen cümle de aslında bir hükümdür. Ancak ma’dûmun i’âdesinin caiz olmayacağıyla ilgili hükmün de içerik olarak bir hüküm sayılması sebebiyle bu hükmün çeliştiği olan ma’dûmun i’âdesinin caiz olacağıyla ilgili hükmün diğerine karşılık sahih sayılması tartışmalıdır. Çünkü bu hükmün sahih olmayışıyla ilgili hüküm selbîdir, olumsuzluk içerir. Ma’dûm olan bir şey hakkında da selb (olumsuzluk) caiz olur. Ancak ma’dûmun i’âdesinin mümkün olduğu hükmü bu kapsamda değildir, zira hüküm selbî değildir.<sup>76</sup>

Bir şey hakkında hüküm vermek için onun hüviyete ve mahiyete sahip olmasına gerek yoktur. O şeyin tasavvuru hükmün doğruluğu için yeterlidir.<sup>77</sup> Ayrıca tasavvur, ayrışma ve sübût gerektirir. Örneğin, “Mümkün ma’dûmun var edilmesi mümkündür.” denir.<sup>78</sup> Yani ma’dûm hakkında hüküm verebilmek için akılda ayrışma ve işaret etme yeterlidir. Kendisine işarette bulunmadığı için o ma’dûm haldeyken onun ma’dûm olduğunun bilinmemesi iddiasının aksine nesneyi yeniden oluşturan bunu bilebilir. Zira kendisinde ma’dûmların sureti var olduğu için kendisinde onlara dair bilgi bulunur. Bu sûretlerin var olmasından sonra “Bu, onun var etmek istediği ma’dûmdur.” denildiği gibi yok olanın tekrar var edilmesiyle ilgili “Bu, onun i’âde etmek istediği ma’dûmdur.” da denilir.<sup>79</sup>

Mu’tezile kelâmcılarına göre ma’dûm hakkında hüküm verebilmenin ve ona işarette bulunabilmenin şartı onun dışta sâbit olması ve bir zâta sahip olmasıdır. Ancak kelâmcılara göre ma’dûm hakkında hüküm verebilmek için ayrışma ve sübûtun yani tasavvurun akılda olması yeterlidir.<sup>80</sup> Çünkü o yargının ve şeyin tekrar yaratılabilir olması hâriçte ayrışmayı gerektirmez. Zira i’âde itibârî bir niteliktir. Bu nitelik ise yok olduktan sonra varlık kazanma olanağıdır. Dolayısıyla bu nitelikle vasıflanma, hâriçte ayrışmayı zorunlu kılmaz. Aksine hâriçte ayrışma, i’âde

<sup>73</sup> Râzî, *el-İşâre fi ‘ilmi’l-keâm*, 386.

<sup>74</sup> Râzî, *el-İşâre fi ‘ilmi’l-keâm*, 386.

<sup>75</sup> Râzî, *el-İşâre fi ‘ilmi’l-keâm*, 386-387.

<sup>76</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, 92.

<sup>77</sup> Sadrüşşerî’a, *Şerhu Ta’dili’l-‘ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798), 164b.

<sup>78</sup> Tefâtânî, *el-Makâsîd*, 660; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsîd*, 5/85.

<sup>79</sup> Sadrüşşerî’a, *Şerhu Ta’dili’l-‘ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798), 164b.

<sup>80</sup> Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 5/87.

anında yani sonradan var olma vaktinde oluşur. Var olmayan bir şeyin yokluğu ve i'âdesi anında yer alan bu ayrışma zannî bir hal olup dışta gerçekliği bulunmaz. Bu tıpkı, henüz var edilmemiş imkân halindeki şeylerdeki ayrışma gibidir. İmkânsızlar gibi sırf yokluklarda da ayrışma olur.<sup>81</sup>

Bahsi geçen bu delilin eleştirilerinden biri de ma'dûmun çeşitleri üzerinden yapılan şu tahlile dayanmaktadır: Yokluğun varlıksal bir sıfat olan imkânla nitelendirilmesinin bir çelişki olarak görüldüğü ma'dûm, ne zihinde ne de dışta olan mutlak ma'dûm ise yani ne zihinde ne de dışta hiçbir şekilde belirli bir hüviyete sahip olmayan mutlak ma'dûm ise söz konusu itiraz geçerlidir. Ancak kastedilen ma'dûm mümkün ma'dûmsa yani dışta varken yok olan ise bu itiraz geçersizdir. Çünkü varlık sıfatıyla hükmedilen şeyin mevcut olması hatta dışta mevcut olması gerekir. Dolayısıyla onun hüviyeti zihinde değildir. Şayet onun hüviyeti dışta olmazsa o zaman ma'dûmun i'âdesinin sahih oluşu hakkında dışta hüküm verilebilir.<sup>82</sup> Bu bağlamda ma'dûmun i'âdesini yadsıyanlar imkân sıfatının vücûdî bir sıfat olduğunu reddederler.<sup>83</sup> Çünkü i'âde imkânının doğruluğu sübûtî (varlıksal) bir sıfattır. Her ne kadar ma'dûmun bu sıfatla nitelenmesi imkânsızlaşsa da ma'dûm, i'âdenin doğru olmayacağıyla nitelenebilir. Zira bir şeyin i'âdesinin doğruluğuna veya yanlışlığına hükmetmek o şeyin zihindeki mevcûdiyetine bağlıdır.<sup>84</sup> Kaldı ki hüviyetin ilk mevcut bulunma hali, ikinci mevcut bulunma haliyle nitelenme imkânını doğruladığı halde ma'dûmun yokluğu halinde yani yok halde iken i'âde edilme imkânıyla nitelenmediği için i'âdenin gerçekleşmemesi kabul edilemez.<sup>85</sup> Nitekim bir hükmün anlam olarak içeriğinin doğru veya yanlış olmasıyla hükmün yüklemine ya da yargısının doğru veya yanlış olması farklı şeylerdir. Ya da bir konu hakkında sahih olmayacağıyla ilgili bir hükmün verilemeyeceğinin hüküm sayılması o konunun sahih olacağıyla ilgili bir hüküm verilmesinin doğruluğunu gerekli kılmaz.

### 2.2.2. Benzerlik Delili

Ma'dûmun i'âdesini kabul edenlere göre filozofların, ma'dûmun i'âdesi gerçekleştiğinde i'âde edilme zamanında onun benzerinin de i'âde edilmesinin gerçekleşeceğine, bu durumda ma'dûmun kendisi ile benzeri arasında ayırt etmenin bulunmayacağına yönelik delilinden ayırt etmenin bulunmayacağı anlamı çıkmaz. Aksine ma'dûmu var eden, ikisini birbirinden ayıran bir ayırt etme meydana getirir. Bu şekilde bizzat i'âdeden kaynaklanan bir ayırt etme söz konusudur. İ'âde edilen şey daha önce varken var edilen bir şey olsaydı, burada yok olana işaret gerekmezdi. Diğer bir ifadeyle i'âde edilen benzerinden, yok olmamak yönüyle farklılık gösterir. Bu da i'âde edilenin yok olmamak, benzerinin ise yok olmak yönünden farklılık gösterdiği anlamına gelir.<sup>86</sup>

Akılda ayrışma imkânsız değildir<sup>87</sup> ve bir şey sadece bilgide benzerinden ayrışmaz ve bu konuda ma'dûmun i'âdesiyle ilgili delillere zarar verebilecek bir şey yoktur. O halde ma'dûmun i'âde edilmeden önceki haliyle sonraki hali arasında neden ayrışma mümkün olmasın?<sup>88</sup> Nitekim

<sup>81</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/321.

<sup>82</sup> Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 62.

<sup>83</sup> Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, 254; Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 66.

<sup>84</sup> Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 118.

<sup>85</sup> Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, 254.

<sup>86</sup> Sadrişşerî'a, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*, 165a.

<sup>87</sup> Teftâzânî, *el-Makâsid*, 660; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsid*, 5/87.

<sup>88</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 232; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, 4/113.

ayırışma, bir şeyin mahiyetini veya hüviyetini somut kılan özelliklerle meydana gelmektedir. Yani yeni varlık kazanmış bir şey, aynı gerçekliğe sahip yeni yaratılmış başka bir şeyden ayrıışmaktadır. İster her ikisi de yeni varlık kazansın, ister tekrar yaratılsın, isterse de biri yeni diğeri tekrar yaratılmış olsun birbirine benzeyen iki şey, hüviyetiyle ayrıışır. Bu sebeple hem ilk var edilenle hem de i'âde edilenle ilgili ayrıışmanın imkânsızlığı iddia edilemez. Aksine bu ayrıışma, yeni varlık kazanmış her iki şeyde de geçerlidir. Eğer ayrıışma olmasaydı ilk sırada varlık kazanan şeyin varlığı da aynı argümanla geçersiz olurdu. Yeni yaratılan benzer şeyin herhangi bir şekilde tekrar var edilenden ayrıışmadığı kastedilirse onun bu anlamda varlığı kabul edilmez. Çünkü ayrıışma kabul edilmeksizin artma olmaz. Bununla birlikte yeni varlık kazanmışla getirilen eleştiri onun aynı şekilde bir benzerinin olması durumunda geçerlidir.<sup>89</sup>

Birbirine muadil iki şey, benzer gibi gözüğe de onların dıştaki hüviyetleri bakımından ayrııştıkları konusunda kuşku bulunmaz. Aksi halde onlar benzer değil, aynı şey olurlar.<sup>90</sup> Buna göre i'âde edilen ma'dûmken benzeri ma'dûm değildir.<sup>91</sup> İlaveten benzerinden ayırt edilememenin i'âdenin imkânsızlığına delil olması, i'âdenin gerçekleşmesinden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla o ilk varlığı üzerine bina edilemez. Zira benzerin mümkün olması birbirinden ayrıışmanın yokluğunu gerektirmez. Aksine imkân halinde olması onun varlığıyla beraberdir. Söz konusu iki ögenin birbirinden ayırt edilmemesi bakımından Zeyd gibi bir şahsın varlığı, mevcut olmadığı halde mümkün ise bu durumda benzerlik yoktur. Eğer imkânsızsa ma'dûmun i'âdesinin doğruluğunu takdir ederek bu seçenek kabul edilemez.<sup>92</sup>

Benzerle kastedilen eğer mahiyet ve şartta ortaklık edense, bu geçerlidir ancak birbirlerinden ayırt edilemeyecekleri iddiası yine geçerli değildir. Çünkü zâtî bakımdan birbirlerinden farklı olma durumunun olmaması araz ve eklentiler bakımından birbirlerinden farklı olmamasını gerektirmez.<sup>93</sup> Mesela Zeyd aralarında fark olmasıyla beraber Amr'a benzeyebilir. Eğer burada benzerle her hususta denk olanlar<sup>94</sup> yani hem mahiyet hem lazımları hem de arazları bakımından benzerlik kastedilmişse bu durumda bununla, ya onun i'âdesi mümkünse onun i'âdesi benzeriyle mümkündür demek istenmiştir ya da onun i'âdesi mümkünse bu i'âde, benzerinin ona varlık vermesiyle mümkündür demek istenmiştir. Ancak her iki durumda da şart geçersizdir. İlk durum onu varlık bakımından önceleyen benzeri yoksa doğru olacaktır ki bu imkânsızdır. İkinci durum da onun benzerinin varlığının mümkün olduğu durumda geçerli olacaktır ki bu da çoklukla beraber farklılığın bulunmamasının gerekliliğinden dolayı kabul edilmeyecektir.<sup>95</sup> Yani her şeyde bu anlamda bir benzerlik veya eşitlik söz konusu değildir.<sup>96</sup> Sonuç olarak bu görüş açık bir zihnin kabul edeceği üzere geçersiz<sup>97</sup> ve varsayımdan öte geçemeyen bir görüşdür.<sup>98</sup>

<sup>89</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/320-321.

<sup>90</sup> Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220-221.

<sup>91</sup> Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798), 165a.

<sup>92</sup> Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*, 165a.

<sup>93</sup> Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 64.

<sup>94</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 93; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/471.

<sup>95</sup> Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 64.

<sup>96</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 93; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/471.

<sup>97</sup> Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 63.

<sup>98</sup> Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798), 165a.

### 2.2.3. Zaman Delili

Ma'dûmun i'âdesi kabul edildiğinde i'âde edilme vaktinin de i'âdesinin gerekmesi halinde hem i'âde edilenin birinci zamandakiyle aynı olmayışı hem de zamanın birinci zamandakinden farklı bir zamanı kabul edişi sebebiyle i'âde edilende ve zamanında değişiklik söz konusudur. Ancak zamanın değişmesiyle i'âde edilenin de değişmesi gerektiği söz konusu bu delile karşı çıkmış ve zamanın değişmesiyle i'âde edilenin de değişmesinin gerekmediği savunulmuştur. Buna göre zamanda değişiklik olsa bile ikinci zamanda var olan Zeyd, birinci zamanda var olan Zeyd'in ta kendisidir. Zira zâta bağla olan somutlaştırıcı türün nitelikleri değişmemiştir. Değişmediği için de i'âde edilen, ilk halinin aynısıdır. Zira ikinci zamanda i'âde edilen şey, başlangıçta yani birinci zamanda var kılınan şeyin aynısıdır. Zaman değişse bile ona bağlı özellikler değişmez. Başlangıç ve i'âde edilme zamanının aynı anda söz konusu olması, yani ma'dûmun i'âdesinin olanaksızlığı ancak aynı zaman söz konusu olduğunda gündeme gelir. Yani hem varlığa gelmede hem de i'âde edilmede tek bir zaman söz konusuysa o şey için zorunluluk ortaya çıkar. Fakat tek bir vakit söz konusu olmadığında böyle bir zorunluluk ortaya çıkmaz. Başlangıçtaki varlık birinci zamanda var olandır. İ'âde edilen varlık ise başlangıçtaki varlığın aynısı olmakla birlikte ikinci zamanda var olandır. Böylece zaman değiştiği halde var olan değişmez.<sup>99</sup>

Ma'dûmun aynıyla yeniden varlık kazanması için zorunlu olan şey, onu somut kılan arazların tekrar yaratılmasıdır. Halbuki zaman bu özelliklerden değildir.<sup>100</sup> Vaktin somutlaştırıcı arazlardan olduğu varsayılsa bile bir şeyin ilk zamanda varlık kazanması ancak zamanın i'âde zamanı olmaması ya da o şeyin başka bir varlık kazanmayla öncelenmemesi halinde geçerlidir. Buna göre ilk sırada yer alan, bir varlığa önce sahip olandır. Değilse ilk zamanda varlık kazanan değildir. Sonra var kılınan ikinci sırada varlık kazandır. Yoksa ikinci vakitte varlık kazanan değildir.<sup>101</sup>

Ma'dûm ister kendi zamanı içinde i'âde edilsin isterse edilmesin i'âdesi, hem vakit olarak hem kendisi olarak ilk haliyle olur.<sup>102</sup> Örneğin bu saatte var olan Zeyd, dış varlığı açısından yani hâriçteki varlığında itibar edilen şey açısından bütünüyle bu saatten önce varlık kazanmış Zeyd olmak zorundadır. Bu durumda hiçbir farklılık yoktur. Şayet zaman onun hâriçteki var olmasında itibar edilen somutlaştırıcı hallerden olsaydı o, farklı zamanlarda başka bir kişi olurdu ki bu durum doğru değildir. Kaldı ki bu zamanda oluşu bakımından var olanın (i'âde edilen), bundan önceki zamanda oluşu bakımından var olandan (ilk var edilen) başka sayıldığı iddiası zannî bir haldir. Bu takdirde yer aldığı iddia edilen farklılık, dışta bulunmaz sadece zihinde veya akılda itibârî olarak bulunur.<sup>103</sup>

İ'âde edildiği varsayılan vakit, ilk defa yaratılan varlıkla birlikte var olsaydı ancak o zaman başlangıcıyla aynı olurdu.<sup>104</sup> Söz konusu vaktin i'âdesi onun başlangıç vakti olmasını gerektirmez. Çünkü o itibârî olarak âriz olan bir durumdur ve benzersiz oluşu hudûsu dolayısıyladır.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*, 165b.

<sup>100</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 92; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/470; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 660; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/86; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/319-320.

<sup>101</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 660; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/86.

<sup>102</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 92; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1: 470.

<sup>103</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/320.

<sup>104</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 232; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, 4/112.

<sup>105</sup> Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220-221.

Ma'dûmla birlikte o zamanın i'âdesi, başka bir vakitte, onunla birlikte olmayan bir vakitte i'âde edilirse geçerli olur. O takdirde vaktin i'âdesi mümkün hale gelir.<sup>106</sup>

### 3. Ma'dûmun i'âdesini Kabul Edenlerin Delili

Ma'dûmun i'âdesini kabul edenlere göre bir şeyin yeniden var olabilme olanağı, ilk var olma olanağına dayanmaktadır. Yani bir şeyin tekrar var olacağını kabul etmemek, o şeyin daha önce var olduğunu kabul etmeme ile eş anlamlıdır.<sup>107</sup> Buna göre delil şu şekilde ifade edilmiştir: Yok olanın i'âdesi, yokluktan sonra ya mahiyet ya da mahiyetin gereği olan bir şey nedeniyle imkânsız ise onun benzerinin imkânsız olması zorunludur. Ancak mahiyetin gereği olmayan bir şey nedeniyle bu ilişkinin yok olması durumunda imkânsızlık ortadan kalkar.<sup>108</sup> Başka bir deyişle eğer bir şey ortadan kaldıktan sonra varlığı imkânsız olsaydı bu imkânsızlık ya mahiyetinden ya mahiyetin ayrılmaz bir niteliğinden ya da mahiyetin ayrılmaz bir niteliği olmayan bir şeyden dolayı olurdu. Birinci ve ikinci seçeneğe göre benzerlerinin varlığının da mutlak sûrette imkânsız olması ve var olması halinde de yok olması gerekir ki bu imkânsızdır. Üçüncü seçeneğe göre ise bu ârizî niteliğin bulunmadığı varsayıldığında onun yeniden yaratılmasının mümkün olması gerekir.<sup>109</sup> Çünkü zorunluluk veya imkânsızlığa dair herhangi bir delil oluşuncaya kadar aslolan mümkün değildir.<sup>110</sup>

Arazlarının, lazımlarının ve mahiyetinin farklı olması halinde ma'dûmun i'âdesi imkânsız olsaydı ikinci defa varlığa gelmesi de imkânsız olurdu. Ma'dûmun i'âdesinin imkânsız olması durumunda ikinci defa varlığa gelmesinin imkânsız olması ya mahiyetinin ve lazımlarının ya da arazlarının farklı olmasındandır.<sup>111</sup> Öyle ki ma'dûmun aynıyla i'âdesinin imkânsız oluşuyla beraber ma'dûmun varlığının imkânı bir arada bulunmaz. Çünkü ikincisi sabitken birincinin yokluğu söz konusudur. Ma'dûmun varlığı, zâtında imkân haline sahipse yok olduktan sonra varlığı imkân dâhilindedir. Şayet ma'dûmun zâtında imkân hali yoksa varlığı hiçbir zaman mümkün değildir. İmkân halinde olan bir şeyin imkânsız olan bir şeye dönüşmesi imkânsız olduğuna göre ma'dûmun varlığı zâtında imkân haline sahip değildir. Mümkün zâtında imkân sıfatına sahip olan demektir. Zâtında imkân sıfatı olmayan mümkün değil demektir. Zâtında imkân hali bulunan bu şekilde devam ettiği sürece onun imkân hali devamlıdır. Varlık kazanmasından önce de sonra da mümkün olup zâtında imkân haline sahip olanın i'âdesi de mümkündür.<sup>112</sup> Yani ma'dûmun i'âdesi aslında zâtında imkân halini veya imkânsızlık halini barındırmasına bağlıdır. Buna göre ma'dûmun zâtında bulunan imkân veya imkânsızlık hali, ma'dûmun i'âdesi hakkında belirleyici bir role sahiptir. Zira

<sup>106</sup> Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 63.

<sup>107</sup> Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık* (Ankara: İlâhiyât, 2006), 288.

<sup>108</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 231.

<sup>109</sup> Râzî, *el-İşâre fî 'ilmi'l-keîlâm*, 385-386. Ayrıca bk. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 220.

<sup>110</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/82, 83.

<sup>111</sup> Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, 255.

<sup>112</sup> Ebherî, *Risâle fî 'ilmi'l-keîlâm*, 115. Ma'dûmun yokluğundan sonra varlığının olanaklı olması durumunda i'âdesinin de olanaklı olmasının reddedileceği, zira ma'dûmun i'âdesinin ikinci bir varlığın imkânını gerektireceği şeklinde bir itiraza yönelik Ebherî, bir şeyin yok olmasından sonra var olmasının imkânı durumunda ikinci bir varlığın gerekliliğini mümkün görmez. Zira ona göre var olma imkânı olanın her halde ikinci varlığı da zaten mümkün olacaktır. Bu takdirde sonra var olanın önceki haline aykırı olmaması gerekir. Zira her şeyin varlığı hakikatinin aynıdır. Bu sebeple sonra var olanın gerçekliği ma'dûmun hakikatiyle aynıdır. Ma'dûmun var olmasının imkânı i'âdesi halinde sonraki varlığında mümkün olmasını gerektirir. Bunun için bk. Ebherî, *Risâle fî 'ilmi'l-keîlâm*, 116-117.

kelâmcılar ma'dûmun i'âde edileceği zaman ilk var oluşunun mümkün olmasına dayanarak bunun imkân dâhilinde olduğunu söylerken filozoflar ise ma'dûmun ikinci defa aynıyla i'âdesini imkânsız görmüşlerdir. Çünkü onlara göre bir şey yok olduktan sonra onda imkânsızlık hali ortaya çıkar. Yok olan bir şey yok olmuştur, tekrar yaratılmaz.

İ'âdeyi kabul edenlere göre ma'dûmun i'âdesinin imkânsız olduğu yönünde görüş bildirenler, kendisi dışında başka bir şey sebebiyle imkânsızlığı kastetmişlerse tartışma ortadan kalkar. Ma'dûmun i'âdesinin zâtî imkân olarak mümkün olmadığını kastetmişlerse onların bu yaklaşımı geçersizdir. Çünkü yok olan var olmaya yatkındır. Aksi takdirde hiç var olamaz. Nitekim bu varolma yatkınlığı mahiyetten ayrılamaz. Yoksa mümkünün imkânsıza dönmesi ve yok olanın da yok olmaya yatkın olması gerekir.<sup>113</sup>

İmkânlının imkânsıza, imkânsızın imkânlıya dönmesi anlamında dönüşüm (inkılâb) olmaması için başlangıçta bir şeyde zâtî olarak bulunan imkân ortadan kalkmaz. Bu durumda filozofların görüşlerinin aksine ma'dûmun i'âdesi caiz görülmüştür. Ancak onlar hem zât hem de zâta eklenen nitelikler yönünden ma'dûmun i'âdesini olanaksız görmüşlerdir. Bu yaklaşımın temelinde kendi görüşlerini kanıtlamak ve imkân tezini reddetmek vardır. Burada asıl tartışma konusu ma'dûmun i'âdesinin zâta ve zâta eklenen niteliklerle beraber olanaklı olup olmamasıdır. Yani müşahhasat denilen somutlaştırıcı şeylerle beraber i'âdenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. Zira zât bu niteliklerle hüviyet kazanmaktadır.<sup>114</sup>

Vücut kendi zâtında tek bir gerçekliktir ve bu gerçeklik kendi hakikati ve zâtı bakımından ilk defa var olma ya da i'âde edilme halinde değişmez. Eğer bir şey mümkün ise onda bulunan imkân hali hiçbir zaman onu terk etmez. Başlangıçta mümkün olan bir şeyin daha sonra imkânsız olması (inkılâb) imkânsızdır.<sup>115</sup> Aksi takdirde ma'dûmun imkân halinde olması, imkânsız olmasına döner. Öyle ki onun ilk var oluşu, varlığı kabul etme yetisini ifade ediyorsa i'âdesi daha kolay olur. Bunu ifade etmese bile onun zâtî olarak imkânsızlığı gerekmez. Çünkü zatın kendinden olan şey, arazi sebebiyle ortadan kalkmaz. Onun ifade ettiği şey zatından dolayı imkânsızlık değildir aksine zâtındaki imkân halidir.<sup>116</sup> Dolayısıyla yokluktan sonra i'âde edilen başlangıçta yaratılan gibidir hatta aynıdır. İlk defa varlık kazanma ikinci defa varlık kazanmak için var olmayı kabullenme yetisi açısından fazlalık oluşturur.<sup>117</sup> Yani onun birinci vakitteki varlığı var olmaya yatkınlığının fazla olduğunu gösterir. Bu yatkınlığın fazla olması onun var olmasında bir işe yaramamışsa var olmamasında da bir işe yaramaz.<sup>118</sup> Bu Allah'ın "İlkini yaratıp sonra onu i'âde eden O'dur. Bu ona daha kolaydır."<sup>119</sup> buyurmasına benzer.<sup>120</sup> Zira ma'dûm önceden vasıflanmış olduğu ilk var olma

<sup>113</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 91; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/465-467. Ma'dûmun var olmaya daha yatkın olduğuyla ilgili açıklama için ayrıca bk. Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 119.

<sup>114</sup> Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798), 164a.

<sup>115</sup> Kemalpaşazâde, *Risâle fî beyânı me'âdi'l-cismânî* (Reşit Efendi, 1005), 25b.

<sup>116</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 91-92; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/467-468. Benzer açıklama için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/83.

<sup>117</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/82, 83.

<sup>118</sup> Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 119.

<sup>119</sup> er-Rûm 30/27.

<sup>120</sup> Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 119; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 91-92; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/467-468; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 658; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/82, 83. 'Allah'a daha kolaydır.' ifadesinden hareketle kelâmcılar bu ifadeyi açıklama gereği duymuşlardır. Onlara göre daha kolay olma ancak hâdis



sayesinde var olmakla vasıflanma melekesini kazanmıştır. Dolayısıyla varlığı daha hızlı kabul eder.<sup>121</sup>

Ma'dûmun i'âdesi imkânsız ise bu imkânsızlık onun kendinden (özünden) kaynaklanıyorsa asla vücûd bulmaması gerekir. Eğer başkasından kaynaklanıyorsa onun zâtı itibariyle i'âdesi mümkündür.<sup>122</sup> Aksi halde i'âde edilen başlangıçta da varlık kazanamaz<sup>123</sup> ve o şey imkânsızların türünden olur. Çünkü bir şeyin zâtının gerektirdikleri, zamana göre değişmez. O halde imkânsız olmadığına göre zâtına nispetle mümkün demektir.<sup>124</sup> Bu da onun i'âdesini imkânlı hale getirir.

Varlık kendinde tek bir şeydir ve bu tek şeyin hakikati ve zâtı, başlangıçta varlık kazanması ya da yok olduktan sonra tekrar varlık kazanması açısından değişmez. Ancak onun zaman gibi zâtı dışındaki şeylere olan izâfeti değişiklik gösterebilir. Aynı şekilde varlık verme eylemi de tek bir şey olup başlangıcı itibariyle var olması, yokluğundan sonra i'âdesi açısından farklılık göstermez, sadece zaman açısından değişiklik gösterir. Dolayısıyla ilk var edilen ile sonra var edilen imkân, zorunluluk ve imkânsızlık açısından birbirlerini gerektirirler. Her iki var edilmeye ilgili varlık verme de böyledir. Zira mahiyette uygunluk gösteren şeylerin zâtlarına dayalı bu hallerde ortak olması gerekir. Şayet bir şeyin başlangıçta varlık kazandığı vakitteki gibi bir vakitte mümkün olmasını ve yokluğundan var kılındığı vakitteki gibi başka bir vakitte imkânsız olmasını olanaklı görüp bu da sonraki vakitte varlık kazananın mutlak varlıktan daha özel ve ilk vakitteki varlıktan izafet açısından ayrı olmasıyla gerekçelendirilseydi ve bu durumda sonra var olanın imkânsızlığı, ondan daha genel olanın imkânsız oluşunu ya da başkasının imkânsız oluşunu gerektirmeseydi zâtî imkânsızlığın zâtî zorunluluktan sayılması gerekirdi. Bu da bir vakitteki varlığın mutlak varlıktan daha özel olması ve diğer zamandaki varlıktan başka olmasıyla temellendirilirdi. Bu takdirde daha özeline imkânsız olması, mutlak veya başkasının ise zorunlu olması imkânlı hale gelirdi. Hâlbuki ilk olarak görmenin bir gereği olan sonraki olanaklı görme, aklın apaçıklığına aykırıdır.<sup>125</sup>

Tek bir şeyin bir vakitte zâtı sebebiyle yokluğu gerektirmesi ve başka bir vakitte zâtı sebebiyle varlığı gerektirmesi imkânsızdır. Zira hüviyeti açısından zâtın gereğinin ondan ayrılması düşünülemez. Kaldı ki bu takdirde var edilenlerin varlık verene ihtiyacı kalmayacaktır. Zira

kudrete kıyasladır. Çünkü hâdis kudretin güç yetirilenleri ona oranla farklılaşır. Hâlbuki kadîm kudretin bütün güç yetirdikleri Allah katında eşittir ve orada daha kolay olma yoluyla bir farklılaşma tasavvur edilemez. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/318. Takdir ettiği şeylerde farklılaşma olmayan kadîm kudretine rağmen Allah'a i'âdenin oluşumunun daha kolay gelmesi ne anlama gelir? Bir fiilin oluşumu bazen faille ilgili şartların ziyadesi sebebiyle fail cihetinden olur; bazen kabul yetisinin fazlalığı sebebiyle kabul cihetinden olur. Burada kastedilen budur. Yoksa failin kudreti kudret cihetinden her şeyde aynıdır. Ancak şöyle denemez: "Zâtı sebebiyle birinci vakitte olduğu gibi ma'dûm ikinci vakitte de varlığı mümkün olmalıdır. Hakkında hüküm vermenin imkânsızlığında, varlık değil de bir şeyin aynıyla ikinci defa var edilmesinin i'âde oluşu hakkında konuşmaya işaret etmenin imkânsızlığında ve vücudun imkânının ma'dûmun imkânını gerektirmeyeceğinde olduğu gibi gerekli bir durumdan dolayı ma'dûmun i'âdesinin varlığının imkânsız oluşuna karşı çıkılmaz." Ne var ki ma'dûmun i'âdesi imkânsız olsaydı onun ilk var oluşu imkânsız olurdu. Bir şeyin varlığının imkânı i'âdenin icâdının imkânını gerekli kılar. i'âdenin ve ikinci defa var olmanın anlamı budur. Bunun için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/84.

<sup>121</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/318.

<sup>122</sup> Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 66.

<sup>123</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 658.

<sup>124</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/316; Kemalpaşazâde, *Risâle fi beyânı me'âdi'l-cismânî* (Reşit Efendi, 1005), 25b.

<sup>125</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/317-318.

yaratılanların ortadan kalktıkları sırada zâtları sebebiyle imkânsız olması ve varlık kazandıkları sırada zâtları sebebiyle zorunlu olması imkân dâhilindedir. Bu durum yaratılanların onlara varlık kazandıran bir yaratıcıya ihtiyaçları olmadığı ve varlık kazanmaları için zâtlarının yeterli olduğu anlamına gelir. İlaveten bu durum Allah'ı akıl yürüterek kanıtlamayı imkânsızlaştırır. Çünkü yaratılanların yaratıcıya ihtiyaçları kalmamış olur.<sup>126</sup>

Sonuç olarak kendi zâtı itibariyle imkânsız olmadığı sürece bir şeyin i'âdesi mümkündür. Zira bu konudaki iddia zâtın mümkün olmasına göredir. Bir şeyin kendisi dışında bir şeyle imkânsız olduğunu söyleyen kişi o şeyin zâtının mümkün olduğunu kabul etmiş olur. Çünkü bir şeyin kendisi dışında imkânsızlığı zâtının mümkün olmasıyla olur. Dolayısıyla ma'dûmun i'âdesini caiz görmeyenlerin kasıtları kendi zâtı itibariyle mümkünün imkânsız olmasıysa bu batıldır.<sup>127</sup> Mahiyet halindeki şeyler, zâtları mümteni' olmadığı sürece imkân halindedirler. Çünkü zâtı mümteni' olanın var olması, yok olması, var olup yok olması söz konusu değildir. Baştan imkânsız olanın i'âdesi mümkün görünmediği için i'âdeyi caiz görenler çerçeveyi geniş tutmuşlardır. Onların bu düşüncesinin arka planında imkânın vücûdî bir sıfat kabul edilmesinin etkisi vardır.

#### 4. İ'âdeyi Kabul Edenlerin Deliline Yönelik Eleştiriler

Ma'dûmun i'âdesini reddedenlere göre ma'dûmun i'âdesinin imkânsızlığına hükmetmek mahiyet için gerekli bir durumdur.<sup>128</sup> Bu bağlamda yokluktan sonra bir şeyin mahiyetinin veya gereklerinden bir şeyin varlığı imkânsız olursa ilk var edilenin sonraki varlığı olan benzerinin imkânsız olması gerekir. Şayet o şey, lazım değil de araz olursa, bu arazın ortadan kalkması esnasında imkânsızlık da yok olur. Yokluğundan sonra şey, yokluğun sonralığıyla kısıtlanmış varlığı imkânsız olandır. Bu imkânsızlık, varlığından sonra yoklukla vasıflanmış mahiyetin gereğidir.<sup>129</sup> Yokluktan sonra mahiyetin imkânsızlığı ise bu zorunluluğun nedenidir. Bu durum mutlak olarak mahiyetin imkânsızlığını gerektirmez.<sup>130</sup> Çünkü burada kasıt ikinci varlığın imkânsız oluşudur. Özdeşlik bakımından bu varlığın imkânsız oluşu asla vücûd bulmayacağı anlamına gelmez. Bilakis bundan lazım olan mutlak varlıkla değil ikinci varlıkla vücûd bulmamasıdır.<sup>131</sup> Zira i'âde, yokluktan sonra oluşan varlık olduğundan, mutlak varlıktan daha özeldir. Ne daha genelin mümkün olmasından daha özeline mümkün olması ne de daha özeline imkânsız olmasından daha genelin imkânsız olması gerekir.<sup>132</sup> Bu durumda onun yokluğundan sonra varlığı ya zâtı ya da gereği sebebiyle imkânsız olur ve mutlak varlığı imkânsız olmaz.<sup>133</sup> Aksi halde mutlak anlamda vücudun imkânsızlık sıfatıyla sıfatlanmasına hükmetmek gerekir.<sup>134</sup> Bu

<sup>126</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/318.

<sup>127</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma'ârif*, 1/465-466.

<sup>128</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 70.

<sup>129</sup> Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 59.

<sup>130</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id*, 1/342; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 72a; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/505.

<sup>131</sup> Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 66.

<sup>132</sup> Akkanat, *Kadı Sraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 119; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 91; a.mlf., *el-Ma'ârif*, 1/467; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/83.

<sup>133</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/317.

<sup>134</sup> Kemalpaşazâde, *Risâle fî beyânı me'âdi'l-cismânî* (Reşit Efendi, 1005), 25b.

takdirde de o hiç var olmadığı için onun ne ilk varlığından ne de yokluğundan ne de i'âdesinden söz edilebilir.

## Sonuç

İbn Sînâ'nın ma'dûmun i'âdesini reddetmesi neticesinde ondan sonraki düşünürlerin ma'dûmun i'âdesi konusundaki görüşlerinde tartışmanın seyri açısından bir canlanma, fikirlerin değişimi açısından bir kırılma yaşandığını söylemek mümkündür. Zira klasik kelâm düşüncesinde ma'dûmun i'âdesi, kelâmcıların genel olarak ittifak ettikleri bir konudur. Ancak müteahhirûn döneme gelindiğinde i'âde konusunun kabulü ve reddi çerçevesinde kelâmcılar ve filozoflar arasında gerçekleşen tartışmalar konuyu yeniden canlandırmıştır. Çünkü i'âdenin reddi yeni delil ve izahların ortaya konulmasına ve bu delilleri destekleyenler tarafından geliştirilmesine, desteklemeyenler tarafından geliştirilen veya ortaya çıkan delillere yönelik yeni eleştirilerin ve değerlendirmelerin yapılmasına vesile olmuştur. İ'âdeyi reddedenlerin argümanları İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü delillerin olgunlaştırılmış versiyonlarıdır. Aynı şekilde bu delillere yönelik eleştiriler, i'âdeyi reddedenlerin ortaya koydukları delillere paralel bir şekilde oluşturulmuştur. Hatta i'âdeyi kabul edenler bu eleştirilerin yanı sıra yeni argümanlar da ileri sürmüşlerdir.

Müteahhirûn dönemi kelâm metinlerinde ma'dûmun yeniden yaratılmasını mümkün görmeyip i'âdeyi reddeden filozoflar bu konudaki delilleriyle ön plana çıkarken klasik görüşlerini devam ettirerek ma'dûmun yeniden aynı özellikleriyle yaratılmasını kabul eden kelâmcılar bu delillere yönelik eleştirileriyle öne çıkmışlardır. İ'âdeyi reddedenler ma'dûmun i'âdesinin imkânsızlığıyla ilgili delillerden öte ma'dûmun i'âde edilmeden önceki hali ile i'âdeden sonraki hali arasında bir farklılığın gerekli olmasından dolayı ma'dûmun araya girebileceği ve i'âdenin bu takdirde varsayılabileceği zorunluluğundan hareket etmişlerdir. Ancak i'âdeyi reddedenler ihtilafı bir meselede zorunluluğa dayalı bir hususun geçerli olmadığını kabul etmişlerdir.

İ'âdeyi reddedenlerin ma'dûmun salt yokluk olması sebebiyle hakkında i'âdenin mümkün olabileceği yönünde hüküm verilememesi sebebiyle i'âdenin gerçekleşmeyeceği iddiasına karşılık i'âdeyi kabul edenler hem addedilen iddianın bir hüküm içermesi hem de bir şey hakkında hüküm vermenin o şeyin gerçekleşmesini engellememesi sebebiyle bahsi geçen iddiayı çürütmüşlerdir.

Ma'dûmun aynı özellikleri ile i'âde edildiği varsayıldığında benzerlikten dolayı ma'dûmun i'âde edilmeden önceki halini i'âde edildikten sonraki halinden ayırmanın imkânsızlığı i'âdeyi reddedenlerin başvurduğu bir diğer delildir. Bu delile yönelik eleştirilerinde i'âdeyi kabul edenler her iki halin yaratıcı tarafından verilen bir ayrımla ayrılabilirliğini ve ilk halin var olup sonra yok olma açısından, sonraki halin ise yok olup sonra var edilme açısından birbirlerinden farklılık gösterdiğini ifade etmişlerdir.

İ'âdeyi reddedenler zamanın da ma'dûmla beraber i'âde edilmesi gerektiğini ancak ma'dûmun i'âde edilinceye kadar geçen süreç içerisinde o zamanın da geçeceğini dolayısıyla i'âde edildikten sonraki zamanın i'âde edilmeden önceki zamanla aynı olmayacağı için ma'dûmun i'âde edilemeyeceğini savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle bir şey var olup yok olduktan sonraki yok olma zamanı ile tekrar var edildikten sonraki zamanı, zamanın tabiatı gereği farklıdır. Buna yönelik eleştirilerinde i'âdeyi kabul edenler zamanın somutlaştırıcı arzılardan yani zâta ait özelliklerden olmaması sebebiyle i'âdeye engel bir durum olmamasını ve i'âde edilmeden önceki

ma'dûmun î'âde edildikten sonraki halinde zâtı açısından bir değişiklik olmamasını ileri sürmüşlerdir.

Filozoflar ve kelâmcılar arasında cereyan eden bu tartışma, müteahhrn döneminin temel kelâm eserlerinde ve bu eserlere yazılan şerh ve hâşiyelerde bir konunun seyrini, gelişimini, taraflarını, tarafların birbirilerine yönelik eleştirilerini, ortaya koydukları delilleri, felsefe-kelâm etkileşimini görmek açısından güzel bir örnektir. Her ne kadar î'âdeyi kabul edenler ve etmeyenler arasında benimsedikleri görüşler açısından bariz farklılıklar bulunsa da ister aynıyla yaratma olsun ister ikinci ya da yeni bir yaratma yoluyla olsun anlaşmışları ortak nokta dirilişin gerçekleşeceği. Farklılık bu dirilişin keyfiyetinin ve mahiyetinin izahındadır.

## Kaynakça

- Akkanat, Hasan. *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme - 1. Cilt)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Ay, Mahmut. *Sadruşşerî'a'da Varlık*. Ankara: İlahiyât, 2006.
- Belek, Nur. *Esîrüddin El-Ebherî'nin Beyânü'l-Esrâr Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Çelik, Hüseyin. *Ebherî'nin Telhîsü'l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal. *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*. thk. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.
- Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal. *Risâle fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğûş. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1988.
- İbn Kemmûne, Sa'd b. Mansûr. *el-Cedîd fî'l-hikme*. thk. Hamîd Mer'îd el-Kübeysî. Bağdat: Matbaatu Câmiatu Bağdad, 1982.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. thk. Muhsin Bidarfer. Tahran: Müessese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1396h.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Hasan Mecîd el-Abîdî. Dimaşk: Dâru'l-Ferkad, 2009.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680.

- Kâtibî, Necmüddîn el-. *Hikmetü'l-ayn (Varlık Hikmeti)*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fî beyânı me'âdi'l-cismânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 1005.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 425-471.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)". *Usûl İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 7-40.
- Kuşçu, Alaüddin Ali b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537.
- Kutbeddîn eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd el-Kâzerûnî. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. nşr. Abdullah Nûrânî - Mehdi Muhakkik. Tahran: üessese-i Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı Tahrân, 2002.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali. *Şevârikü'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-kelem*. thk. Esed Alizade. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 3. Basım, 2012.
- Mübârekşâh el-Buhârî, Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. *Şerhu Hikmeti'l-ayn*. ed. Cafer Zâhidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 2007.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematik Ontoloji)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Me'âlimu usûli'd-dîn*. thk. Taha Abdürraûf Sa'd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-İşâre fî 'ilmi'l-kelem*. thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*. thk. Esad Cuma. Kayravan: Menşûrâti Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2004.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyetü'l-usûl*. thk. Saîd Abdullatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

- Sadrüşşerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd. *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Şemseddin İsfahânî, Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Tesdîdü'l-kavâ'id fi Şerhi Tecrîdi'l-'akâid*. thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 2 Cilt. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Turan, Sultan. *Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstisüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-'akâid*. thk. Abbas Süleyman. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Kavâ'idü'l-'akâid (Telhîsu'l-Muhassal içinde)*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Telhîsu'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1985.
- Zamboni, Francesco Omar. "Şeyleri Hiçlikten Geri Getirmek: İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dûmun İadesi". çev. Ayşe Bıçak. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 25-60.



## Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tahlili

Analysis of Sadr al-Sharî'ah's Criticism of Wahdat al-Wujûd

Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye  
Research Assistant Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak/Türkiye  
[guvenc.sensoy@beun.edu.tr](mailto:guvenc.sensoy@beun.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-7003-4228](https://orcid.org/0000-0002-7003-4228) | [ror.org/01dvabv26](https://ror.org/01dvabv26)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
11 Ocak 2023	11 January 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
09 Mayıs 2023	09 May 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan Ethical Statement

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

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Şensoy, Güvenç. “Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tahlili”.  
Kader 21/1 (Haziran 2023), 104-115.  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1232362>”



## Öz

Sadruşşerîa (öl. 747/1346), Mâtürîdî kelâmının müteahhir dönemini temsil eden kelâmcılardan biridir. O, düşünce sistemini İbn Sînâ, Râzî ve Tûsî'ye yönelik eleştirileri üzerine kurmuştur. Bu isimlere yönelik eleştirileri onun kendi varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğunun kabul ettiği varlık-mâhiyet ayrışması, varlığın mâhiyet üzerine zaitliği, zihni varlığın hakiki olarak kabulü gibi meselelerde Sadruşşerîa müteahhir dönem kelâmcılarından farklı düşünmektedir. Onun söz konusu bu varlık anlayışı vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik tahlillerini de etkilemiştir. Çalışmada ilk olarak Muhammed Bedirhan'ın teklif ettiği çerçeve ile ilgili bilgiler verilecektir. Sonrasında Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirilerinin anlamlandırılması amacıyla kısaca vahdet-i vücûdçu sufilere görüşleri özetlenecek, en sonda ise Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd düşüncesine dair tahlilleri incelenip vahdet-i vücûd üzerine yapılmış çalışmanın sunduğu çerçeve kullanılarak netleştirilecektir. Sözü edilen çerçeve, alt başlıkları olmakla birlikte vahdet-i vücûd eleştirilerini rasyonel temelli ve şer'î temelli itirazlar şeklinde tasnif etmektedir. Rasyonel temelli itirazlar kelâm ve felsefe geleneklerinden yöneltirken; şer'î temelli itirazlar selefi düşünürler, fakihler ve sufilere gelmektedir. Sözü edilen çerçeve vahdet-i vücûd teorisine yönelik eleştirileri tasnif etmesi açısından kuşatıcıdır. Bu çerçeve kullanılarak Sadruşşerîa'nın yaklaşımının netleştirilmesi ve eleştirilerinin kaynağının tespit edilmesi gerekmektedir. Bedirhan'a göre sufilere teorisi pratik ve teorik olmak üzere iki açıdan diğer ekol mensupları ile çatışma halindedir. Birincisi tasavvufun hal olmasını ifade ederken, ikincisi tasavvufun da bir ilim olması bakımından diğer entelektüel grupların tasavvufa bakışını şekillendiren noktadır. Bedirhan, çerçevesindeki teorik çatışma kısmını Câbirî'nin üçlü tasnifi üzerine bina etmiştir. Söz konusu tasnife göre burhan, beyan ve irfan olarak adlandırılan geleneklerden, irfan başlığı altında yer alan tasavvuf, zikredilen önceki iki gelenekle hesaplanmaktadır. Bununla birlikte, burhan ve beyan gelenekleri de irfan geleneğinin epistemolojik ve ontolojik kabullerine yönelik eleştirilerini sunmaktadır. Düşünce geleneklerinin birbirlerine yönelik eleştirilerinin arkasında, karşı grubun metafizik teorisinin yetersiz olduğu iddiası yer almaktadır. Sunulan çerçeveye göre, Sadruşşerîa'nın eleştirileri kelâm geleneği içinden sunulan eleştiriler olarak okunabileceği gibi ittihadı seyr-i sülik mertebelerinden birine hasreden bir sufi olduğu için sufi gelenek içinden sunulan eleştiriler olarak da okunabilir. Sadruşşerîa sufilere metafizik teorisini savundukları iki delil zikredip bu delilleri cevaplandırmakta, ayrıca duyu bilgisi ve varlığın lafzen ortaklığına dayanan bir karşı delil sunmaktadır. O, ittihad düşüncesinin bir mertebeye has olduğu görüşüyle de sufilere metafizik teorisinin zayıflığına işaret etme amacı taşımaktadır. Çalışmada sözü edilen delil ve karşı deliller zikredilerek Sadruşşerîa'nın rasyonel-şer'î temelli itiraz çerçevesinde nerede durduğuna işaret edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tasavvuf, Sadruşşerîa, Varlık düşüncesi, Vahdet-i vücûd.

## Abstract

Sadr al-Sharî'ah (d. 747/1346) is one of the theologians representing the later period of the Mâtürîdî kalâm. He based his system of thought on his criticisms of Avicenna, al-Râzî, and Tûsî. His criticism of these names stems from his own understanding of being. He thinks differently from the theologians of the later period on issues such as the essence-existence division, the superaddition of existence to essence, and the acceptance of mental being, which are accepted by the majority of theologians of the later period. His understanding of being in question also influenced his analysis of the idea of the wahdat al-wujûd. In the study, some aspects of the framework proposed by Muhammed Bedirhan will be given first. Then, in order to make sense of Sadr al-Sharî'ah's criticism of wahdat al-wujûd, the major understandings of wahdat al-wujûd will be summarized briefly, and finally, Sadr al-Sharî'ah's analysis of wahdat al-wujûd will be examined and clarified using Bedirhan's framework. Although the framework has subheadings, it classifies criticisms into two categories: rationally-based and shar'î-based objections. Rational objections are directed from the traditions of kalâm and philosophy, while shar'î-based objections come from Salafi thinkers, faqih, and sufis. The framework is comprehensive in classifying criticisms against the theory of wahdat al-wujûd. This framework will clarify Sadr al-Sharî'ah's approach, and the source of his criticisms should be identified. According to Bedirhan, the sufis' theory is in conflict with the members of other schools in two aspects, practical and theoretical. While the first one considers sufism a religious state (*hal*), the second one is the point that shapes the view of other intellectual groups on sufism in terms of the fact that sufism is also a science. Bedirhan has based the theoretical conflict part of his framework on the triple classification of al-Jâbirî: *burhân*, *beyân* and *irfân*. According to al-Jâbirî's classification, sufism, which is included under the title of *irfân*, deals with the previous two traditions mentioned. However, *burhân* and *beyân* traditions also offer their criticisms of the epistemological and ontological acceptances of the *irfân* tradition. Behind the criticism of the traditions of thought towards each other is the claim that the metaphysical theory of the opposite group is insufficient. According to the presented framework Sadr al-

Sharī'ah's criticisms can be considered within not only the kalām tradition but also the sufi tradition, because he is a sufi who accepts *ittihād* as one of the "sayr sulūk" degrees. Sadr al-Sharī'ah's explains two proofs by which sufis defend their metaphysical theory, and also presents a counter-proof based on the verbal commonality of sense knowledge and being. He also aims to point out the weakness of the metaphysical theory of sufis with the view that the idea of *ittihād* is unique to a certain degree. By mentioning Sadr al-Sharī'ah's criticisms and explanations of *wahdat al-wujūd*, the study identifies Sadr al-Sharī'ah's stance on the rational and shar'ī-based objections.

**Keywords:** Kalām, Sufism, Sadr al-Sharī'ah, Ontology, *Wahdat al-wujūd*.

## Giriş

Vahdet-i vücûd, kabul ve ret cihetleri açısından ele alınan bir düşüncedir. İslam düşünce geleneği şeklinde genel bir şemsiye kavramdan bahsetmek ve bu kuşatıcı kavramın altında kelâm, felsefe ve sufi metafizik anlayışını zikretmek mümkündür. Burada yer alan düşünce geleneklerinden birincisinin dini, ikincisinin ise felsefi düşünceyi temsil ettiği konusunda ihtilaf olmamakla beraber, sufilerin metafizik teorisi olan vahdet-i vücûdun sözü edilen dinî ve felsefi düşünce geleneklerinden hangisine dâhil olduğu, vahdet-i vücûda yönelik yukarıda zikredilen kabul ve ret cihetleri ile alakalıdır.

Sadruşşerîa da (öl. 747/1346) vahdet-i vücûd teorisine itirazlar yönelten bir düşünürdür. Bu çalışma onun itirazlarını daha önce yapılmış bir çalışmada<sup>1</sup> sunulan çerçeveye göre inceleme ve netleştirme amacı taşımaktadır. Sözü edilen çerçeve, vahdet-i vücûda farklı ekoller tarafından yöneltilen eleştirileri kuşatıcı bir yaklaşım modeli sunmaktadır. Bu açıdan farklı ekollere mensup düşünürler tarafından vahdet-i vücûda yöneltilen tüm eleştirilerin bu çerçeve dışında kalmadığı görülmektedir. Ayrıca çerçevenin yer aldığı çalışmada Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirisi yapan bir düşünür olduğu zikredilese de eleştirileri ayrıca incelenmemiştir.<sup>2</sup> Bundan dolayı Sadruşşerîa'nın eleştirilerini ve eleştirileri dolayısıyla konumunu incelemek gerekmektedir. Sadruşşerîa hakkında yakın zamanda yapılmış bir çalışmada onun vahdet-i vücûd eleştirileri incelenmiştir.<sup>3</sup> Ancak Sadruşşerîa hakkında yapılmış sözü edilen çalışmada onun eleştirileri tasnif edilmemiş ve bundan dolayı eleştirilere kaynaklık eden gelenek tespit edilememiştir. Bedirhan'ın çalışması, odağının dışında olduğu için Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirisinde kullandığı delillere yer vermemiştir. Diğer çalışma ise Sadruşşerîa'ya odaklandığı için onun delillerini zikredip incelemektedir, ancak bu eleştirilere dayanarak Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd karşısındaki konumunu netleştirmemiştir. Söz konusu bu makale çalışması zikredilen birinci çalışmanın çerçevesini kullanarak, ikinci çalışmada yer alan eksik bir noktayı kapatma amacı taşımaktadır.

Bu konunun netleştirilmesi için ilk olarak Muhammed Bedirhan'ın çalışmasında tavsiye ettiği çerçeve genel hatları ile sunulacak, Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirileri zorunlu varlığın hakikatine yönelik olduğu için vahdet-i vücûdçu sufilerin zorunlu varlığın hakikatine dair görüşleri kısaca özetlenecek ve sonrasında Sadruşşerîa'nın eleştirileri zikredilecektir. Sözü edilen

\* Makaleye dair tavsiyelerinden dolayı dergi editörlerine ve isimlerini bilmediğim hakemlere müteşekkirim.

<sup>1</sup> Muhammed Bedirhan, *Abdülgani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016).

<sup>2</sup> Bedirhan, *Abdülgani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 83-92.

<sup>3</sup> Güvenç Şensoy, *Sadruşşerîa'da Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022), 209-214.

teoriye yönelik eleştirilerin Bedirhan'ın çalışmasında sunduğu çerçeve ile tasnif edilmesi ile eleştirileri kuşatan üst başlıkların elde edilmesi mümkün hale gelmektedir. Çerçeve bu açıdan önemli bir noktada durmaktadır. Herhangi bir düşünürün vahdet-i vücûd eleştirilerinin böyle bir çerçeve olmaksızın sunulması –Sadruşşerîa özelinde zikredilen çalışmada olduğu üzere– eleştirilerin kaynağı konumundaki geleneğin göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Eleştirilerin parçalı bir şekilde incelenmesi yerine Bedirhan'ın sunduğu çerçeveye yerleştirilmesi, mezkûr eleştirilerin anlaşılmasını mümkün hale getiren noktalardan biridir.

## 1. Vahdet-i Vücûd Düşüncesine Yönelik Eleştirilerin Tasnifi

Muhammed Bedirhan, çalışmasında vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri incelediği kısım öncesinde vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri yöneltenlerin mensup olduğu ilmi gelenekleri üzerinden anlaşılmasını kolaylaştıran bir çerçeve teklif etmektedir. Bu çerçeve, karşılıklı itiraz ve cevapların bağlı buldukları gelenekler aracılığı ile anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Çünkü vahdet-i vücûdun bir teori olarak ortaya atılmasından itibaren teorinin savunucularının farklı geleneklerle “çatışma” içinde olduğu kabul edilmektedir. Vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için Bedirhan tarafından teklif edilen çerçeve genel hatları ile şu şekilde özetlenebilir: Sufilerin tavır ve çatışmaları en genel olarak iki seviyedir: Birincisi tasavvufun hal olmasından dolayı pratiktir. İkincisi ise tasavvufun bir ilim olması sebebiyle sufiler ile “diğer entelektüel gruplar” arasında gerçekleşen teorik çatışmadır.<sup>4</sup> Teorik çatışma alanına bakıldığında, Bedirhan'ın teklif ettiği modelin Câbirî'nin meşhur üçlü tasnifi üzerine bina ettiği görülmektedir. Tasnife göre rasyonel zeminde kurulmuş epistemolojik sistem taşıyıcısı gelenekler burhan, naklî epistemolojik sisteme sahip gelenekler beyan, mistik tecrübeye dayalı epistemolojik sistemler ise irfan olarak adlandırılır.<sup>5</sup> İrfan geleneğinde yer alan sufiler zikredilen önceki iki sistem ile hesaplaşırlar. Bedirhan'a göre çatışma, sözü edilen geleneklerin metodolojik farklılaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan, çatışmanın beyan ve burhan ilimlerine bakan yönlerinin ayrıca ele alınması gerekmektedir. Sufilerin beyan ilminin temsilcisi ilimlerle çatışması, bu ilimlerin kendilerini dini ilimlerin kuşatıcısı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Sufiler, bu süreçte tasavvufu dindarlığın meşru bir zemini olarak ispat etmeye çalışırlar.<sup>6</sup> Burhan ilimlerini temsil eden grupla çatışma ise sufilerin burhan ilmini temsil eden geleneklerin metafizik teorilerini yetersiz bulmalarından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı sufiler, filozofları ve felsefi dili kullanan kelâmcıları eleştirerek tasavvuf metafiziğini temellendirmeye çalışırlar.<sup>7</sup>

Bu modelden hareketle, vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin iki yöntemle gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür: Birincisi nazari yöntemdir. Bu yöntemde vahdet-i vücûdu kabul edenlerin iddiaları aklen çürütülmeye çalışılmaktadır. İkincisi ise şer'î temelle vahdet-i vücûdu iptal etme çabasına bina edilmiş bir yöntemdir. Birinci yöntemi kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar kullanırken;

<sup>4</sup> Bedirhan, *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 3-4.

<sup>5</sup> Bedirhan, *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 4. Ayrıca bk. M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999).

<sup>6</sup> Bedirhan, *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 5. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bedirhan, *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 48-72.

<sup>7</sup> Bedirhan, *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 6. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bedirhan, *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 73-77.

ikinci yöntem selefi geleneğe mensup âlimler, fakihler ve vahdet-i vücûdu kabul etmeyen sufiler tarafından kullanılmaktadır.<sup>8</sup>

Vahdet-i vücûdu savunan literatür de rasyonel ve şer'î temelli olmak üzere ikiye ayrılırken, buna her iki yönü de mezc eden üçüncü bir yöntem daha eklenmektedir.<sup>9</sup> Bu çalışmada Sadruşşerîa'nın eleştirilerinin konumlandırılması açısından temel kabul edilen çerçevenin, vahdet-i vücûd teorisine yönelik tüm eleştirileri kuşattığı görülmektedir. Çerçeve, bundan dolayı temel olarak kabul edilmiştir.

Bedirhan'ın sunduğu çerçeveyi ana hatları ile bu şekilde tasvir ettikten sonra vahdet-i vücûdçu sufilerin zorunlu varlığın hakikatine dair görüşlerine geçebiliriz.<sup>10</sup> Bu sayede Sadruşşerîa'nın eleştirilerini anlamak ve konumlandırmak mümkün olacaktır.

## 2. Vahdet-i Vücûd Düşüncesine Göre Zorunlu Varlığın Hakikati

Vahdet-i vücûd, mutlak vücûdun zorunluluğu ile temellendirilmeye çalışılan bir teoridir. Meşşâî geleneğe göre mücerret vücûd zorunlu iken sufiler mutlak vücûdun zorunlu olduğunu düşünmekte ve bu görüşlerini keşf<sup>11</sup> ve nazar şeklinde iki yöntemle ispatlamaktadır. Akli temellendirme ise varlığın, yokluğu kabul etmemesine dayanmaktadır. Aksi durumda -sufilere göre- birbiriyle çelişen iki şeyin bir araya gelmesi veya bir şeyin hakikatinin değişmesi gibi imkânsızlıklar ortaya çıkardı. Yine onlara göre, vücûdun basit olması ile zorunlunun varlığının birliği arasındaki irtibattan kaynaklanan bir özdeşlik de söz konusudur.<sup>12</sup> Varlığın zorunlu olduğu kabul edilmediğinde, zorunlu olmasının dışındaki ihtimallerin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu ihtimaller de varlığın mümkün ve mümteni' olmasıdır. Varlığın mümkün olması başkasına ihtiyaç duyması anlamına gelmektedir. Varlığın imkânsız olması ise -genel varlığın yok kabul edilmesi anlamına geldiği için- özel varlıkların varlığından bahsedilmesini anlamsız kılmaktadır. Bundan dolayı sufilere göre varlığın zorunlu olması dışındaki durumların elenmesi gerekir.<sup>13</sup>

Sadruşşerîa'nın eleştirileri ile irtibatlandırabilmek amacıyla meseleyi varlık-mâhiyet açısından da inceleyebiliriz. Vahdet-i vücûdu kabul eden sufiler, zorunlu varlığın birliği ile ilgili herhangi bir şüpheye mahal vermeden O'nun muhtaç olmadığını kanıtlamak amacıyla O'nun mutlak varlık olduğu düşüncesini savunmaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere filozoflar zorunlunun varlığının sırf varlık olduğunu iddia ederken, sufiler bu kabule itiraz etmiştir. Sufilere göre Tanrı'nın varlığı sırf varlık olsaydı varlığını bilmekle Tanrı'yı bilmemiz gerekirdi. Ancak, zorunlu hakkındaki bilgimizin kısıtlı olması, zorunlunun sırf varlık olmadığını göstermektedir. Çünkü sufilere göre varlık bir ve basittir, varlığın bir yönünü bilirken başka bir yönünün bilinmediğini iddia etmek doğru değildir. Sufiler buradaki problemi çözmek amacıyla "mutlak varlık" ifadesini tahlil

<sup>8</sup> Bedirhan, *Abdülğani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 79.

<sup>9</sup> Bedirhan, *Abdülğani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 80.

<sup>10</sup> İtiraz ve savunma literatürünün 12./18. yüzyıla kadar gelen süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bedirhan, *Abdülğani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 80-242.

<sup>11</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 9/354.

<sup>12</sup> Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu", *ÇOMÜİFD* 9 (2016), 67.

<sup>13</sup> Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu", 70; Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 29.

etmektedir. Onlara göre söz konusu ifade ispatî değil, selbîdir. Bu da aslında onlara göre ifadenin kolaylaştırılması amacıyla zikredilmektedir, zira selb bilgi ifade etmez.<sup>14</sup>

Vahdet-i vücudu savunan sufilere göre varlığın iki anlamı vardır: Birincisi yokluğun zıddı, ikincisi ise “var oldu” fiilinin masdarı olan mevcut. Birinci anlamdaki varlık, gerçek varlıktır. İkinci anlamda mevcut olan ise aslında gerçek varlığa nispetle anlaşılardır. Burada zikredilen “nispet” Allah’ın isimleri ile ikinci anlamda mevcut olan şeyler arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavramdır. Bu anlamıyla sufilere göre varlık, hakiki olarak tek bir hakikate işaret etmektedir. Sufilere göre söz konusu bu varlığın mâhiyetlere teşkiken (eşit derecede) yüklenmesi söz konusu değildir, yalnızca farklı mertebelerde farklı mahallerde zuhur etmektedir. Zuhur ettiği mahaller olan fertlerin farklılaşması, varlığın farklılaşmasını gerektiren bir durum değildir.<sup>15</sup> Bu açıdan, sufilere göre varlık, zihni ve müşekkek bir kavram değildir, aksine özel bir hakikate işaret etmektedir. Mevcut kavramı da özel bir hakikat için değil, mutlak varlığa “nispet”i olan şey için kullanılmaktadır.<sup>16</sup>

Sufilerin vahdet-i vücûdçu teorilerinin temel kabullerine bu şekilde genel hatları ile işaret ettikten sonra Sadruşşerîa'nın sözü edilen yaklaşıma dair görüşlerine geçebiliriz.

### 3. Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Teorisine Yönelik İtirazları

Sadruşşerîa'nın eleştirilerini yukarıda zikredilen çerçeveye yerleştirmek için ilk olarak eleştirilerinin geçtiği bağlamı incelemek gerekmektedir. O, sufilerin iki delilini zikredip cevaplandırmakta, duyu bilgisi ve lafzi ortaklık üzerinden bir itiraz sunmakta ve son olarak da ittihad kabulünü seyr-i sülûk mertebelerinden birine hasretmektedir. Sufilerin delillerini ve kendisinin itirazlarını eserinin kelâm bölümündeki “Vâcib Teâla'ya dair mebâhisin ta'dîli” kısmında; ittihad düşüncesinin belli bir mertebeye özgü olduğunu da arazlar kısmındaki “ittihadın imkânsızlığı” ve kelâm bölümünün sonundaki “makâmâtü'l-ârifin” isimli kısımda zikretmektedir.

O, mutlak varlığın zorunlu olduğunu düşünenlerden bahsederken “sufiler” veya “vahdet-i vücûd” terimlerini kullanmamaktadır. Bu görüşü savunanları “haşevîler” olarak isimlendirmekte ve bu düşüncenin onların uydurmalarından olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Sadreddin el-Konevî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 181; Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 38; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan-İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 183.

<sup>15</sup> Eşref Altaş, “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: ‘Mutlak Varlık Hak’tır’ Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 260; Eşref Altaş, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî’nin Yaklaşımı”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 116-120; Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017), 96, 107.

<sup>16</sup> Muhammed bin Hamza Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns* (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 152. Mutlak varlığın zorunluluğuna dair deliller için ayrıca bk. Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar*, 117-125.

<sup>17</sup> Ubeydullah İbn Mes’ûd Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli-ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu), vr. 170a, 285b. Sadruşşerîa, vahdet-i vücûdçuları neden bu şekilde isimlendirdiği konusunda bir açıklama yapmamıştır.

Şimdi Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd düşüncesine dair tahlillerini inceleyip sonrasında onun eleştirilerinin daha önce zikredilen çerçeveye göre nasıl konumlandırılması gerektiğini tespit edilebiliriz.

### 3.1. Birinci Delil

Sadruşşerîa sufilerin delilini şu şekilde aktarmaktadır:

“Zorunlu olan; ma'dûm, adem, mevcut ve vücûd [ihtimallerinden biri] olabilir. [O'nun] ilk ikisi [olması] batıldır. Üçüncüsü de akılda mevcut mürekkep bir şey olduğu için [zorunlunun mevcut olması] batıldır, çünkü [mevcut] vücûdu olan demektir. Bu durumda dördüncü ihtimal [olan vücûd] doğrudur.”<sup>18</sup>

Delile göre zorunlunun yok olan ve yoklukla nitelenmesi mümkün değildir. Çünkü zorunlu bunlardan biriyle nitelendiğinde aslında çelişği olan ile nitelenmiş olurdu. Sadruşşerîa'ya göre zorunlunun mevcut olarak isimlendirilmesi de mümkün değildir. Buradaki imkânsızlık terekükple irtibatlıdır. Sadruşşerîa açıklamasını yapmasa da terekükübün götürdüğü imkânsızlıkla ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: İmkânsız olan terekükple ilgili iki ihtimal vardır: İlk olarak varlığın zorunlu olana ilişmesi kabul edilir de zorunlunun mevcut olduğu kabul edilirse aslında zorunlunun zorunluluğuna halel gelmektedir. Çünkü varlık bir illetten dolayı ilişmelidir. İlet sebebiyle varlık kazanan ise zorunlu değil, mümkündür. İkinci ihtimal de zorunluda varlık-mâhiyet ayrımı yapmak anlamına gelmektedir. Bu durumda da zorunlunun basitliğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Sufiler, sayılan yok, yokluk ve mevcut olması ihtimallerinin imkânsızlığını göstererek son ihtimal olan varlık olması seçeneğinin doğruluğunu ispatlamaktadır. Burada ayrıca, Sadruşşerîa zikretmese de varlık ile kastedilen mukayyet varlık değil, mutlak varlıktır. Çünkü varlığın mukayyet olması kendisini özel kılan bir mâhiyetle gerçekleşir. Bu durumda tereküküp tekrar söz konusu olur. Mevcut olması ihtimali ile çürütülen tereküküp kabulü, varlığın mukayyet olması ihtimalinde de çürütmek amacıyla kullanılabilir. Bundan dolayı kabul edilen görüş olarak zikredilen varlık, mutlak varlıktır.<sup>19</sup>

Sadruşşerîa'ya göre zikredilen şeyler kavramsal olarak ve hariçteki karşılıkları ile incelenmelidir. Mesela, yok olan, yokluk ve mevcut ve varlık kavramsal olarak incelendiğinde mevcutla ilgili tereküküp iddiası anlamı değildir. Başka bir 1 ile birlikte düşünülen 1'in 2 olmasının imkânsızlığına dayanarak delili çürüten Sadruşşerîa, 1 ve 1 şeklinde düşünüldüğünde 1'lerden birinin 2 olmasının zorunlu olmadığına işaret etmektedir. Bu 1'lerin 2 olması, onların bir bütünün parçası olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkan bir durumdur. Ayrıca, mevcut olan şeylerin hariçteki karşılıklarına bakıldığında terekükübün yokluğu daha açık bir şekilde görülmektedir. Zaten, mutlak basit ve

<sup>18</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170a.

<sup>19</sup> Taftâzânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerini inceleyen Taşkın, eleştirilerinin İbn Teymiyye'den kaynaklandığını savunan Alexander Knysh'in tespitinin hatalı olduğunu, Taftâzânî'nin zikrettiği delillerden birinin Sadruşşerîa'nın bu delili olduğunu göstererek ortaya koymaktadır. Ayrıca o bu düşüncesini, Veliyyüddin Carullah ve Khaled al-Rouayheb'in tespitleri ile desteklemektedir. bk. Sa'deddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/336; Veliyyüddin Carullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1172), vr. 90b; Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century* (New York: Cambridge University Press, 2015), 315; Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (New York: State University of New York Press, 1999), 147; Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar*, 115.

zorunlu olanın mevcut olduğunu savunurken mürekkep olduğunu düşünmek mümkün değildir. Aklın basitliğine hükmettiği şeylerden bahsedilirken vehim bunlarda terkip varmış gibi hükmedebilir. Bu şekilde tabir etmek veya vehmetmek haricen bir olan şeyin basitliğine halel getirmemektedir. Örnek olarak noktaya işaret eden Sadruşşerîa, ondan bahsederken veya onu düşünürken “bir konumda olan ve parçası olmayan şey” kullanımının dahi parçalı olmayı vehmettireceğine işaret etmektedir.<sup>20</sup>

### 3.2. İkinci Delil

Sadruşşerîa'nın sunumuna göre sufilerin ikinci delili hariçte olanın durumunu incelemektedir. Buna göre hariçteki; varlık, mevcut ve özelleşmiş bir mâhiyet olabilir. Mevcut, birinci delilde geçtiği üzere mürekkep olduğu için zorunlu olamaz. Özelleşmiş mâhiyet de kendisine varlık ilişmedikçe yoktur, bundan dolayı zorunlu olması mümkün değildir. Dolayısıyla, iki ihtimal elendiği için kalan son ihtimal olan varlık ihtimali doğru seçenektir.<sup>21</sup>

Sadruşşerîa delildeki tereküp iddiasını, birinci delilde terekübe verdiği cevabı hatırlatarak çürütmektedir. Varlık-mâhiyet ayrımını ve varlığın zaitliğini kabul etmemesine dayanarak da “varlığı olmayan özelleşmiş mâhiyetin yok olacağı” görüşünü çürütmektedir. Çünkü ona göre, varlık mâhiyetin aynı olduğu için varlığı olmayan mâhiyet söz konusu değildir. Bu açıdan, zorunlunun varlık olması ile özelleşmiş mâhiyet olması sorun değildir. Sufiler bu ihtimalleri eleyerek kalan varlık ihtimalinin doğruluğuna hükmederken, Sadruşşerîa zorunlu varlığın mevcut özelleşmiş mâhiyet olduğunu ve bu kayıtlar zikredildiğinde terekübün söz konusu olmadığını düşünmektedir. Çünkü birinci delilde zikredildiği üzere tereküp vehmen anlaşılan bir şeydir, vehim zorunlunun birliğine halel getiremez.<sup>22</sup>

Sadruşşerîa, sufilerin diliyle aktardığı bu delilleri cevapladıktan sonra üç itirazda bulunmaktadır. Bunlar, duyu bilgisi ve varlığın lafzen ortaklığına dayanarak sunduğu iki itiraz ve ittihad düşüncesinin seyr-i sülûktaki bir mertebeye özgü olduğuna yönelik iddiasıdır. Şimdi sırasıyla Sadruşşerîa'nın itirazlarını inceleyebiliriz.

### 3.3. Duyu Bilgisi ve Varlığın Lafzen Ortaklığına Dayanan İtiraz

Sadruşşerîa'ya göre vahdet-i vücûdu savunanlar “akıl sahipleri bir yana, his sahiplerinin dahi açıkça idrak ettiği bir durumu gözden kaçırmaktadırlar.”<sup>23</sup> Varlığın zorunlu olduğunu düşünenler, varlığın mevcutlarda mana bakımından ortak olduğunu kabul etmektedirler. Onlar, varlığın zorunlu olduğunu da bu kabulleri ile savunmaktadırlar. Ancak varlığın mana bakımından değil de lafız bakımından ortak olduğu anlaşıldığında, onun zorunlu olduğu düşüncesinin yanlış olduğu da görülecektir. “Varlık tek bir mefhumdur ve zorunluluğa eşittir” düşüncesi, varlığın lafız bakımından ortak olduğu kabul edildiğinde çürütülmüş olmaktadır. Lafız bakımından ortak olduğu kabul edildiğinde, varlığın zorunluluğa eşit olduğunu savunmak imkânsızdır, çünkü bunu duyular çürütmektedir. Duyu bilgisi ile varlığın bazı hakikatlerde yok olduğu görülmektedir. Duyuları sağlam olan kişi varlığın bazı fertlerinin var iken yok olduğunu idrak etmektedir. Bu

<sup>20</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), 170b.

<sup>21</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170b.

<sup>22</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170b.

<sup>23</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170b.

fertlerde varlığın yok olması, varlığın o fertlerde baki olmadığını göstermektedir. Baki olmadığına göre varlığın, zorunlu olduğunu savunmak imkânsızdır.<sup>24</sup> Sadruşşerîa, sufilerin iddialarının kaynağı olan âlemdeki mümkün varlıkların zorunlu varlığın tezahürleri olduğu düşüncesini, mümkünlerin hisle sabit olan yok oluşları ile yanlışlamaya çalışmaktadır. Bunu, sufilerin vücûdun tek bir hakikat olması görüşlerine bağlamaktadır. Sufiler, varlığın zorunlu olduğunu düşünmektedir. Ancak vücûdun tek bir hakikat olmadığı, mevcutlar arasında lafiz bakımından ortak olduğu göz önüne alındığında sufilerin hatası görülecektir.<sup>25</sup> Ancak, Sadruşşerîa'nın bu eleştirisinin sufilerin iddiası ile örtüştüğünü söylemek zordur. Daha önce zikredildiği üzere sufiler âlemdeki mevcutların varlığını izafi kabul etmekte, hakiki olan ile irtibatlarını nispet kavramı ile sağlamaktadır. Bu açıdan, âlemdeki mevcutların varlığının zorunlu olmadığı itirazı sufilerin görüşünün çürütülmesine hizmet etmemektedir. Yine de Sadruşşerîa, sufilerin varlığın tek ve mevcutlar arasında mana bakımından ortak olduğu kabullerine işaretle itirazını sunmaktadır.

### 3.4. Birlik Düşüncesinin Seyr-i Sülûk Mertebelerinden Birine Özgü Olması

Sadruşşerîa arazlar bahsinde “iki şeyin ittihadının imkânsızlığı”nı incelemektedir. Burada, görüşleri taksim ettikten sonra ittihadla ilgili “muhakkiklerin görüşünün” “makâmâtü'l-ârifin” kısmında geleceğini şöyle ifade etmektedir:

“Sufilerin ve haşevîlerinin dediklerine itibar edilmez. Muhakkiklerin düşüncelerini ise açıklayacağız. Bil ki sufilerin haşevîleri farklı farklıdır. Bazıları şöyle düşünmektedir: ‘Varlıktaki her şey Allah’tır’. Bunlar ne dediklerini bilmezler. Bazıları ‘Zatıyla zorunlu olan, mevcutların tümüyle birlikte olan mutlak varlıktır ve ayrışma hususiyetlerle gerçekleşir’ şeklinde düşünürler. Bazıları ise bunun dışında şeyler söylemektedir ki batılın ve mahza hezeyan olan şeyin taksimine gerek yoktur. Muhakkiklerin görüşü ise ‘Makâmâtü'l-ârifin’ kısmındaki tecelli bahsinde gelecektir.”

Sadruşşerîa, burada da görüş sahiplerini “haşevî” olarak vasıflamaktadır. Ancak herhangi bir açıklama yapmadan, ittihadı savunan “muhakkiklerin” görüşünün eserinin kelâm bölümünün sonunda açıklandığını belirtmektedir.

İşaret ettiği kısımda tecelliyi ikiye ayırmaktadır. Önce “sıfatların tecellisi” sonrasında ise “zâtın tecellisi” söz konusudur. Tecellinin bu şekilde gerçekleşmesi için kulun emir ve yasaklara uyması gerekir. İbadetler kulu tecelli mertebesine yükseltmektedir.<sup>26</sup> Sadruşşerîa tecellinin yalnızca ruh için geçerli olduğunu düşünmekte ve mertebelere göre ulvî ruhun farklı isimler aldığını söylemektedir. Ona göre,

“Ulvî ruh teorik ve pratik yetilerin en üst noktasında akıl, esma nuru ile inşirah mertebesinde sadır, murakabe ve muhabbet mertebesinde kalp, müşahede mertebesinde sır ve tecelli mertebesinde ruh olarak isimlendirilir.”<sup>27</sup>

Sıfatların tecellisi de ikiye ayrılır: Birincisi zâtî sıfatların tecellisi iken ikincisi fiilî sıfatların tecellisidir. Zâtî sıfatların tecellisinde vahdet, ilim, duyma, görme, hayat, kelâm, kudret ve irade sıfatları yer alır. Vahdetin tecellisi “Allah’tan başka var olan yoktur” şeklinde gerçekleşir.<sup>28</sup> Allah’a

<sup>24</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 171a.

<sup>25</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 171b.

<sup>26</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 292a-b.

<sup>27</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 296a.

<sup>28</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 296a.



ulaşmaktan, bunun dışında bir şey anlayanın ittihadı savunan Hıristiyanlar'ın görüşü ile aynı görüşü savunduğunu belirten Sadruşşerîa, varlıkta birlik iddiasını sözü edilen mertebelerden birine özgü bir idrak olarak sunmaktadır.<sup>29</sup> Ona göre, belli bir mertebeye özgü kabul ettiği idrakin genele teşmil edilmesi hatalıdır.

## Sonuç

Bedirhan'ın çalışmasında teklif ettiği çerçeve vahdet-i vücûd eleştiri ve savunma literatürünün rasyonel temelli ve şer'î temelli eleştiriler şeklinde ele alınmasını ifade etmektedir. Sözü edilen çerçeve, vahdet-i vücûd düşüncesine karşı sunulan eleştirilerin tümünü konumlandırması açısından oldukça faydalı bir çerçevedir. Çerçeveye göre Sadruşşerîa'nın eleştirilerine bakıldığında, son zikredilen "birlik düşüncesinin bir mertebeye hasredilmesi" dışındaki eleştirilerin tümünün rasyonel zeminde gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir. Bu açıda, Câbirî'nin taksimine göre beyan geleneği âlimlerinden biri olan Sadruşşerîa'nın felsefi dile hâkim bir kelâmcı olarak eleştirilerini vahdet-i vücûdun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak imkânsızlıklara işaretle sunduğunu söylemek gerekmektedir. Böylece Sadruşşerîa, vahdet-i vücûdun ontolojik kabullerinin zayıflığı ortaya koymakta ve vahdet-i vücûdçuların delil ve itirazlarının kendi varlık anlayışı açısından problem teşkil etmediğini göstermektedir.

Sadruşşerîa, döneminin meşhur şeyhlerinden Hasan el-Bulgarî'ye<sup>30</sup> intisap etmiştir. Onun kitabının kelâm kısmının sonunda yer alan makâmât bölümünde "salihleri severim [ancak] ben onlardan değilim"<sup>31</sup> şeklindeki ifadesi tevazuya yorulabilse de eserinin farklı bir nüshasında bu ifade "لست منهم" şeklinde değil de "كنت منهم"<sup>32</sup> şeklinde geçmektedir. Eserini "şeyhuna" dediği Bulgarî'nin bir duası ile bitirmesi de intisabına delil olarak gösterilebilir. Bedirhan da bunun farkında olarak Sadruşşerîa'nın "bizatihi sufi" olduğunu teslim etmektedir.<sup>33</sup> Bu açıdan vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerinin rasyonel temelli itirazları içerdiği tespitimize, Sadruşşerîa'nın, birlik idrakini müridin seyri esnasındaki mertebelerden birinde karşılaştığı durum olarak kabul eden bir sufi olduğunu da eklemek gerekmektedir. Bu açıdan o -Bedirhan'ın sunduğu çerçeveye göre- hem rasyonel temelli kelâm geleneği itirazlarına hem de sufi gelenek içinden vahdet-i vücûda yönelik itirazlara sahip bir düşünür olarak kabul edilmelidir. Ayrıca onun, birlik iddiasını seyrin bir mertebesine hasretmesi kendisinden sonraki düşünürler üzerinde etki etmiş bir görüş olarak dikkat çekmektedir.

<sup>29</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 296b.

<sup>30</sup> "Azerbaycan kasabası Nahçıvan'da doğmuş, Bulgar (Ural-Tataristan), Buhara ve Kirman'da bulunmuş ve Tebriz'de vefat etmiştir. bk. Fahreddin Ali b. Hüseyin el-Kâşifî, *Reşehât-ı Aynu'l-hayât*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 2/368-372.

<sup>31</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 286b.

<sup>32</sup> Ubeydullah İbn Mes'ûd Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 721), vr. 206b.

<sup>33</sup> Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 92.

## Kaynakça

- Altaş, Eşref. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: ‘Mutlak Varlık Hak’tır’ Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 249-270. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Altaş, Eşref. “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî’nin Yaklaşımı”. *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 97-131. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülğani Nablusî’nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016.
- Bedirhan, Muhammed. “Vücûdun Vücûbu”. *ÇOMÜİFD* 9 (2016), 63-80.
- el-Câbirî, M. Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Carullah, Veliyyüddin. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1172.
- Demirli, Ekrem. “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan-İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 27-48.
- İbnu’l-Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- el-Kâşifî, Fahreddin Ali b. Hüseyin. *Reşehât-ı Aynu’l-hayât*. thk. Ali Asgar Muîniyân. Tahran, 1977.
- Knysh, Alexander. *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. New York: State University of New York Press, 1999.
- el-Konevî, Sadreddin. *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsna*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Molla Fenârî, Muhammed bin Hamza. *Misbâhü’l-üns*. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- al-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah İbn Mes’ûd. *Şerhu Ta’dîli’l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 721.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah İbn Mes’ûd. *Şerhu Ta’dîli’l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu.
- Şensoy, Güvenç. *Sadruşşerîa’da Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022.
- et-Taftâzânî, Sa’deddin. *Şerhu’l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989.

Taşkın, Bilal. *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017.



## İbn Hazm'ın Mûcize Anlayışı

### Ibn Hazm's Miracle Understanding

Halil İbrahim BULUT

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye

[hibulut@istanbul.edu.tr](mailto:hibulut@istanbul.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-5528-9559](https://orcid.org/0000-0001-5528-9559) | [ror.org/03a5qrr21](https://ror.org/03a5qrr21)

#### Makale Bilgisi

##### Makale Türü

Araştırma Makalesi

##### Geliş Tarihi

02 Şubat 2023

##### Kabul Tarihi

23 Mayıs 2021

##### Yayın Tarihi

30 Haziran 2023

##### 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 (Halil İbrahim Bulut).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

#### Article Information

##### Article Type

Research Article

##### Date Received

02 February 2023

##### Date Accepted

23 May 2023

##### Date Published

30 June 2023

##### 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 (Halil İbrahim Bulut).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Bulut, Halil İbrahim. “İbn Hazm'ın Mûcize Anlayışı”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 116-140. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1246786> ”

## Öz

Zâhiriyye ekolünün en büyük temsilcisi olan Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî (öl. 456/1064) fakih, muhaddis, tarihçi, edip ve şair kimliği ile önemli eserler vermiş bir âlimdir. Diğer dinlere karşı İslamiyet'in üstünlüğünü savunduğu gibi, İslam düşüncesi içinde ortaya çıkan mezheplere karşı da Ehl-i sünnet anlayışını ısrarlı bir şekilde savunmuştur. Eserlerinde kalam ilminin hemen her konusuna yer vermiş, bu bağlamda nübüvvetin imkânı, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve nübüvvet halkasının son temsilcisi olduğuyla alakalı konularla yakından ilgilenmiştir. Bu çalışma, *el-Fasl* başta olmak üzere *el-Usûl ve'l-fürû', ed-Dürre fi mâ yecibu i'tikâduhu* ve *İlmü'l-keîâm alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı eserlerinden hareketle İbn Hazm'da nübüvvetin imkânı, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve bunun ispatında mûcizenin yeri ve önemi gibi konulara yer verilmiştir. İslam âlimlerinin hemen hepsi peygamberlerin tanınmasında sistemlerini mûcize delili üzerine kurmuşlardır. Onlara göre peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin bu iddiasını teyit edecek olağanüstü bir delil/deliller getirmesi gereklidir. Muhataplarını dinen sorumlu tutabilmesi için bunu yapması zorunludur. Bir hadisenin peygamberlik iddiasında bulunan şahsı tasdik eden bir delil olabilmesi ve mûcize diye isimlendirilebilmesi için; ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehadî ile birlikte meydana gelmesi, iddiadan hemen sonra zuhur etmesi gibi özellikler taşınmalıdır. İşte bu özelliklere sahip olan bir delilin, başkaca delillere ihtiyaç duymadan iddia sahibinin doğruluğunu ispat edeceği kabul edilir. Kelamcılar, peygamberin doğru sözlü olduğunu gösteren onlarca delilin arasında sadece tehadî özelliği bulunanlara *mûcize* adını vermişlerdir. Dolayısıyla mûcize kavramının kelamcılar tarafından icat edilmiş özel bir kavram olduğunda şüphe yoktur. Çalışmanın omurgasını oluşturan İbn Hazm'ın konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında şunları ifade etmek gereklidir. İbn Hazm, öncelikle nübüvvetin imkân dâhilinde olduğunu, yüce Allah'ın insanlar arasından elçiler seçip göndermesinin tarihen vuku bulduğunu ve inanç esasları bakımından peygamberler arasında bir fark olmadığını açıklamıştır. İbn Hazm, peygamberlerin tanınıp bilinmesinde mûcize faktörüne ağırlık vermiş, bir bakıma sistemini bu esas üzerine inşa etmiştir. Ancak o, mûcize kavramını kelamcıların kabul ettiği şekilde kullanmaya pek özen göstermemiş, kalam kitaplarında gördüğümüz şekilde mûcizenin özelliklerini ya da vasıflarını açıklamak ve sıralamak gibi bir hedefi olmamıştır. O, uzun bir zaman diliminde kavramlaşan mûcize terimini –söz konusu hassasiyetleri dikkate almadan– peygamberlere ait her bir hârikulâde olay için kullanmıştır. İbn Hazm'ın mûcize anlayışıyla alakalı olarak en fazla dikkat çeken husus, mûcizenin bir şartı olarak tanımlanan tehadî vasfını zorunlu görmemesidir. O, tehadî şartını mûcizenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edenleri eleştirmiş ve böyle bir anlayışın Hz. Peygamber'in mûcizelerini sınırlandıracağını ileri sürmüştür. Şayet tehadî bir şart olarak kabul edilirse, bu durumda yiyecek ve içeceklerin bereketlenmesi, mescitteki kütüğün inlemesi, bazı hayvanların gelip şikâyetlerini açıklamaları gibi olağanüstü olaylar mûcize kapsamı dışında kalacaktır. Bu da Hz. Muhammed'in peygamberlik delillerini sınırlandırmak anlamına gelecektir. Ona göre hârikulâde hadiselerin yaratıcısı yüce Allah'tır ve bunları sadece elçilerini tasdik etmek için yaratır. Peygamber olmayanlardan zuhur eden hadiseler ise hârikulâde olarak isimlendirilemez. Dolayısıyla peygamberlik iddia eden bir kimsenin elinde gerçekleşen hârikulâde olaylar, mûcize olarak kabul edilmelidir. Bu sebeple olacak ki peygamberlerden zuhur eden her bir hadiseyi bağlamına ve mahiyetine bakmaksızın mûcize diye isimlendirmiştir. Netice olarak İbn Hazm'a göre tabiatta vuku bulan hadiseler iki türdür; olağan hadiseler ve hârikulâde hadiseler. Bu ikinci türe mûcize demiş ve bunları sadece peygamberlerin elinde zuhur eden olaylarla sınırlandırmıştır. Bunlar –ister tehadî vasfı taşıyanlar isterse taşımayanlar– mûcize olarak isimlendirilmelidir. Peygamberlerin dışındaki insanlardan zuhur eden hadiseler ise hârikulâdelik özelliğine sahip değillerdir. Eğer bu hadiselerin hârikulâde olduğu iddia edilirse, peygamberlerin delilleri sakatlanmış olur. Bundan dolayı yüce Allah, sadece elçileri için bu hadiseleri yaratmıştır. Şu halde İbn Hazm'ın düşüncesinde kerâmet, sihir, istidraç, maûnet gibi kavramların bir karşılığı yoktur. Doğrusu onun bu tutumu Mu'tezilî gelenekle örtüşmektedir. O, hârikulâde olayları sadece nebilere tahsis ederek mûcizeye yöneltilebilecek eleştirileri baştan önlemeye çalışmıştır.

**Ahahtar Kelimeler:** Kelam, Zâhiriyye, İbn Hazm, Nübüvvet, Mûcize, Tehadî, Kur'an mûcizesi.

## Abstract

Abu Muhammad Ali b. Ahmed b. Hazm al-Andalusi (d. 456/1064), the greatest exponent of the Zâhiriyya school, was a scholar producing important works with his identity as a jurist, hadith scholar, historian, literary man, and poet. He also persistently defended the understanding of Ahl as-Sunna against the sects that emerged within Islamic thought as he defended the superiority of Islam against other religions. In his works, he covered almost every topic of the kalam science; in this context, he was especially interested in topics related to the possibility of prophethood, the prophethood of Muhammad and his being the last representative of the prophethood chain. Therefore, this study, based mainly on his works such as *al-Fasl*, *al-Usul wa'l-Furu*, *ad-Durr fi ma Yecibu i'tikadu* and *Ilm al-Kalam ala Mazhab Ahl al-Sunnah wa'l-Jama'a*,

deals with the topics of the possibility of prophecy, the prophethood of Prophet Muhammad, and the role and importance of miracles in proving it in the view of Ibn Hazm. Almost all Islamic scholars have based their systems for recognizing prophets on the evidence of miracles. According to them, a person who claims to be a prophet must bring extraordinary evidence to confirm his claim, and it is necessary for him to do so in order to make his opponents religiously responsible. For an event to be considered evidence that confirms the prophet's claim and to be called a miracle, it must have some characteristics, such as: it must be a divine act; it must appear in an extraordinary manner; it must occur together with the claim of prophecy and challenge; and it must occur immediately after the claim of the prophet. Therefore, it is believed that evidence that possesses these characteristics can prove the correctness of the claimant without needing any other evidence. The kalam scholars only call those events as miracles, which have the characteristic of challenging the dozens of evidences that prove the prophet's truthfulness. Therefore, it is without a doubt that the concept of miracle is a special concept invented by kalam scholars. When looking at Ibn Hazm's views on the subject, which form the backbone of the study, it is necessary to state the following: Firstly, Ibn Hazm explains that prophecy is possible, that God chooses and sends messengers among the people, and that there is no difference among the prophets in terms of belief principles. Ibn Hazm emphasizes the role of miracles in identifying prophets and bases his system on this principle. However, he does not show much care in using the term "miracles" in the way that Kalam scholars accept it and does not aim to explain or list the characteristics or attributes of miracles as seen in Kalam books. He uses the term "miracles," which have been conceptualized over a long period of time, for every extraordinary event that belongs to the prophets, without considering these sensitivities. The most striking aspect of Ibn Hazm's understanding of miracles is that he does not consider the attribute of challenge, which is defined as a condition of a miracle, as necessary. He criticizes those who accept the attribute of a challenge as an essential part of miracles and argues that such an understanding would limit the miracles of the Prophet Muhammad. If the attribute of the challenge is accepted as a condition, then extraordinary events such as the blessing of food and drink, the moaning of wood in the mosque, and some animals coming and expressing their complaints would be excluded from the scope of miracles. This would mean limiting the evidence of Prophet Muhammad's prophecy. According to him, the creator of extraordinary events is God, and He creates them only to confirm His messengers. The events that occur in the hands of a person who claims to be a prophet should be considered a miracle. Therefore, he has named every event that occurred through the prophets as a miracle, regardless of its context and nature. In conclusion, according to Ibn Hazm, there are two types of events that occur in nature: Normal events and miraculous events. He refers to the latter as miracles and limits them to only occurring in the hands of prophets. He believes that events that occur in the hands of prophets, whether they possess the characteristic of tahaddī or not, should be referred to as miracles. Events that occur in the hands of people other than prophets do not possess the characteristics of miraculous events. If such events are claimed to be miraculous, the evidence of the prophets will be damaged. Therefore, Allah creates these events only for His messengers. Therefore, in the view of Ibn Hazm, concepts such as miracles of saints (karamat), magic, and divine help (maunat) do not have a counterpart. In fact, his attitude coincides with the Mu'tazilite tradition. He tries to prevent criticism that can be directed at miracles by assigning miraculous events only to prophets. Additionally, he asserts that miracles only occur during the prophet's lifetime and that such events do not occur after his death.

**Keywords:** Kalam, Zāhiriyya, Ibn Ḥazm, Prophecy, Miracle, Tahaddī, Miracle of the Qur'an.

## Giriş

Müslüman düşünürlerin nübüvvetin imkânı ve gerekliliği konusuna fazlaca yer vermelerini ve bu meselenin irdelenmesini ciddi bir biçimde yapmalarını sadece Yahudi, Hıristiyan ya da Berahime'ye cevap verme gayreti olarak görmek yeterli olmaz. Ortaya konulan eserlerin çokluğu ve muhtevalarının zenginliği dikkate alındığında Müslüman düşünürlerin kendi zihinlerini de tatmin etme ve bu husustaki kabullerini sağlam delillere dayandırma gayretinde oldukları anlaşılır. Zira bir insanın gaybî bir varlık olan meleklerle konuştuğu, onların vasıtasıyla yüce yaratıcıyla irtibat kurduğu hususu akılla hemen anlaşılabilir ya da hemen kabul edilebilecek bir durum değildir. Nitekim akla önem veren şahıs ya da sistemlerde nübüvvetin imkânına yönelik ciddi eleştirilerin olması da bundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple nübüvvetin imkânını, gerekliliğini, insanların böyle bir müesseseye ihtiyacını ve tarihen nebiler denilen bir zümrenin varlığını akılla anlaşılabilir örnekler üzerinden rasyonelleştirmek ve muhatapları ikna edecek deliller ortaya koymak kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bunun için Müslüman düşünürler İslam'ın Arap yarımadasının dışına taşıdığı erken dönemden itibaren nübüvvet konusuna büyük bir ehemmiyet atfetmişler ve konuyla alakalı olmak üzere çeşitli eserler telif etmişlerdir. Bu eserlerde genel anlamda nübüvvet müessesesinin varlığını izah etmenin yanında özellikle Hz. Peygamber'in bu zümreye dâhil olduğu ve son halkayı oluşturduğu inancını ispat etme çabası vardır.

İslam düşünce tarihinde özellikle kelim âlimleri nübüvvet konusuna ağırlık vermişlerdir. Bununla birlikte kelamcı özelliği öne çıkmayan farklı branşlardaki âlimler de bu mesele ile ilgilenmiştir. İşte bu makalede Zâhiriyye ekolünün önemli bir temsilcisi olan ve kaleme aldığı eserleriyle tanınan İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) nübüvvet ve özellikle mûcize konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. O, öncelikle nübüvvetin imkân dâhilinde olduğunu, yüce Allah'ın bir lütuf olarak insanlar arasından elçiler seçip göndermesinin tarihen vuku bulduğunu izaha çalışmıştır. Bu bağlamda o, *el-Fasl*'da hemen giriş diyebileceğimiz baş kısımda tevhide yönelik şüphelerden sonra nübüvvet meselesini ele almıştır.<sup>1</sup> Dahası o, Tevrat ve İncilleri bu zaviyeden değerlendirmiş, bunların tahrif edildiklerini metin eleştirileri üzerinden ortaya koymuş ve nihayetinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.

Bu çalışmada İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eseri esas alınmış olmakla birlikte yazarın *el-Usûl ve'l-fürû'*, *ed-Dürre fî mâ yecibu itikâduhu ve ilmu'l-keâm alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı eserlerinden de faydalanılarak mûcize anlayışı; tanımı, özellikleri ve delil olma yönleri ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle peygamberlik müessesesinin varlığı ve gerekliliğine dair görüşleri ortaya konulmuş, bilahare Hz. Muhammed'in nübüvvetini nasıl temellendirdiği hususu izah edilmiştir.

## 1. Nübüvvetin İmkânı

İslam âlimleri peygamberlik müessesesinin hem ilâhî hem de beşerî zaviyeden mümkün olduğu, insanlık tarihinde peygamberler zümresi diye bilinen, Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed ile tamamlanan bir topluluğun bulunduğu hususunda hemfikirdir. Nübüvvet konusundaki asıl tartışma onun imkânından ziyade, gerekli ya da zorunlu olup olmadığı noktasında

<sup>1</sup> Bk. Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/336-356. Bundan sonra bu eser İbn Hazm, *el-Fasl* şeklinde kaynak gösterilecektir.

düğümlenmektedir. Diğer bir ifade ile yüce Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün veya vacip oluşu meselesi mezhepler arasında tartışma konusudur. Meselenin bir ilâhî yönü bir de beşerî yönü olmak üzere iki boyutunun olduğu söylenebilir. Beşerî açıdan nübüvvet ihtiyacı olduğu konusunda kelimciler ittifak etmişlerdir. Zira insanın muhtaç olduğu bilgileri üretebileceği duyuları ve akıl yürütme gücü vardır. Bununla birlikte bu iki kaynağın sınırlı olduğu bilinmektedir. Akıl yürütme gücüne sahip olmakla birlikte kişinin nefsanî ve dünyevî arzularına aşırı bağımlı kalmasının etkisiyle bazı yanlış hükümler verebilmesi, kendisini ve çevresindekileri tehlikeye atabilmesi mümkündür. Bundan dolayı onu hatadan ve bunun neticesinde zuhur edebilecek tehlikelerden koruyacak mükemmel bir kaynağa muhtaçtır. Meseleye ilâhî açıdan bakıldığında, İslam düşünce ekollerinin farklı görüşleri sürdükleri görülmektedir. Ehl-i sünnet kelimcilerinin geneli, yarattığı varlıklara sonsuz lütuf ve ihsanda bulunan yüce Allah'ın onlara doğru yolu gösterecek peygamber göndermesini hikmetinin bir gereği olarak mümkün görmüşlerdir.<sup>2</sup> Nitekim Mâtürîdî (öl. 333/944), kendisine akıl, irade ve yapabilme gücü verilen insanın sorumlu tutulmamasının hikmetle bağdaşmayacağını açıklamıştır. Öte yandan sorumlu tutulduğu halde insana yol gösterecek bir peygamberin gönderilmemesi durumunun da ilâhî isim ve sıfatlarla çelişeceğini belirtmiştir.<sup>3</sup> Geneli itibarıyla Mâtürîdî kelimciler hikmeti ve lütuf açısından peygamber göndermeyi Allah için gerekli görmüştür. Eş'arî kelimcilerin ekseriyeti ise Allah'a herhangi bir gereklilik veya zorunluluk nispet edilemeyeceğini, hikmet ve lütuf çerçevesinde de olsa böyle bir gerekliliğin Allah hakkında söylenemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>4</sup> Genel olarak Ehl-i hadisin bu görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır.

Mu'tezile ile bir kısım Şîî âlimler peygamber göndermeyi Allah için bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Mu'tezile geleneğine mensup âlimler, "aslah" görüşlerinin kaçınılmaz bir neticesi olarak Allah'ın en güzel ve en faydalı olanı insanlar için yaratmasının vucûbiyetini ileri sürmüşler ve buradan hareketle -kulların maslahatına uygun olduğu için- peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğunu savunmuşlardır.<sup>5</sup> Şîî-İmamiyye ekolünün nübüvvet anlayışı ise Mu'tezile'nin anlayışıyla uyumludur. İmamet meselesini merkeze alan Şîî âlimler, nübüvvet ile imamet arasında ilişkiler kurarak, imamet gerekliliği ve zorunlu olduğunu nübüvvetin gerekliliği üzerinden izah etmişlerdir. Nitekim Şeyh Müfîd (öl. 413/1022), Allah'ın peygamber göndermesini hikmetinin bir gereği olarak zorunlu görmüş ve bunu lütuf prensibiyle izah etmiştir.<sup>6</sup> Ona göre kulların maslahatına uygun olduğu için yüce Allah'ın elçi göndermesi hikmetinin gereği olarak vaciptir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/279-285.

<sup>3</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 263-273.

<sup>4</sup> Ebû Bekr b. Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 175-176; Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed M. el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 4/29.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed İmâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde (Kahire 1971), 1/235-236. Bu konuda ayrıca bk. Recep Önal, "İslam Kelamında Nübüvvetin Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 (2013), 162.

<sup>6</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Müfîd, *en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve resâilu uhrâ*, thk. Rıza Muhtârî (Beirut: Dârü'l-Müfîd, 1993/1414), 34-35 (*Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfîd* içinde, cilt 10); a.mlf., *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtarât*, nşr. İbrahim el-Ensârî (*Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfîd* içinde, cilt 4), (Beirut: Dârü'l-Müfîd, 1993/1414), 44 (md. 7).

<sup>7</sup> Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 234.



İbn Hazm, peygamber göndermenin bir illete bağlanmasını Allah'ın kudreti açısından doğru bulmaz. Ona göre yüce Allah'ın peygamber göndermeyi dilemesinin dışında bir illet ya da sebepten söz edilemez.<sup>8</sup> “Zira yüce Allah bir illetten/sebepten dolayı herhangi bir şey yapmaz; o dilediği şeyi yapar, onun yaptığı şeylerin hepsi -her ne olursa olsun- adâlet ve hikmettir.”<sup>9</sup> İbn Hazm bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Yüce Allah, insanları diğer canlılar gibi herhangi bir şeriat ve kanuna tâbi olmayan varlıklar olarak yaratmış olsa veya yarattıktan sonra onları uyarmak için herhangi bir elçi göndermese ya da bütün insanları küfür üzere yaratıp kâfir olmalarını dilemiş olsaydı bile bu fiillerin tamamı doğru ve güzel olurdu. Zira yüce Allah yaptıklarından dolayı asla sorgulanamaz.”<sup>10</sup> Onun meseleye ilahî irade ve kudret açısından baktığı, hangi gerekçe olursa olsun herhangi bir zorunluluğun yüce Allah'a izafe edilemeyeceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan insanlık tarihine bakıldığında fiilî olarak bir peygamberler zümresinin var olduğu görülmektedir. İbn Hazm'a göre bu durum, yüce Allah'ın -iradesi dışında kendisini mecbur tutacak bir illet olmaksızın- peygamberler gönderdiğinin en önemli delilidir.<sup>11</sup>

Nübüvvet müessesesinin imkân dâhilinde olduğu ve fiilî olarak mevcut bulunduğu kabul edildikten sonra cevaplandırılması gereken en önemli soru bu zümreye kimlerin dâhil olduğu ve bunun ölçüsünün ne olduğu hususudur. İslam âlimleri peygamberliğin en önemli delili olarak mûcizeye ayrı bir ehemmiyet vermişler ve buradan hareketle mûcizenin tanımını, değerini ve felsefesini yapmaya çalışmışlardır. Nitekim İbn Hazm, nübüvvetin imkânının ve bir kimsenin peygamber olup olmadığının istidlal ve tefekkür yoluyla bilineceğini belirtmiştir.<sup>12</sup> Bir bakıma o, sadece nebilere mahsus olan hadiselerden hareketle iddia sahibinin doğru sözlü olduğunun istidlal yoluyla bilinebileceğini teyit etmiştir. Böylesi bir durumda sorulması lazım gelen soru şudur: Peygamberliğin delili kabul edilen hadiseler nelerdir? Bunların sadece nebi diye isimlendirilen kimselerden zuhur ettiğinin garantisi nedir? İşte o, bu çerçevede kerâmet ve sihir diye isimlendirilen hadiseleri irdelemiş ve bunların asla hârikulâde olmadıklarını kendi bakış açısıyla izah etmiştir.<sup>13</sup> Peygamber ile diğerlerini ayırt etme hususunda mûcizeye başat bir rol tahsis etmiştir.<sup>14</sup>

## 2. Mûcize Kavramı ve Sınırları

Kur'an ve hadislerde doğrudan “mûcize” terimi bulunmaz. Peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş gerçek elçiler olduğunu gösteren hârikulâde olaylar Kur'an ve hadislerde çoğu defa âyet, beyyine, burhân, sultân, hak, hüccet ve furkân kelimeleri ile ifade edilir. Bu terimin sonraki bir zamanda belli ihtiyaçlara binaen kelimeler tarafından icat edildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in hem Kur'an'da ifade edilen vasıfları hem de hadislerde nakledilen hârikulâde halleri oldukça fazladır. O'nun güzel bir ahlaka sahip olması, asla yalan konuşmamış, kimseleri

<sup>8</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/344 (md. 431).

<sup>9</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/338 (md. 421). Ayrıca bk. a.mlf., *el-Fasl*, 1/196 (md. 129); a.mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 45-46.

<sup>10</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/340, 428; a.mlf., *el-Usûl*, 48-49.

<sup>11</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 47.

<sup>12</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/368 (md. 462).

<sup>13</sup> Bu konuda yeni bir çalışma için bk. Halil İbrahim Bulut. “İbn Hazm'a Göre Kerâmet ve Mahiyeti”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 160-189.

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 47. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Fasl*, 1/350 (md. 438-440).

küstürmemiş, sevilen ve takdir edilen bir kimse olması, hiçbir zaman putlara tapınmamış olması ve benzeri özellikler inkârcıları ikna etme hususunda tek başlarına yeterli olmayabilirdi. Bu sebeple kalamcılar, peygamberlerin doğruluğuna işaret eden âyet, beyyine, burhan gibi deliller ile tehadî özelliği bulunan ve referans olarak gösterilen hadiseleri ayrıştırarak ikinci türden hâdiselere mûcize adını vermişlerdir.<sup>15</sup> Kalam literatüründe genel anlamda mûcize terimi şöyle tanımlanmıştır: “Mûcize, nübüvvet iddiasında bulunan zatın, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana koyduğu aklî, hissî veya haberî delillere denilir.”<sup>16</sup> Konuyla alakalı eserlerde mûcizelerde bulunması gereken bazı özelliklere dikkat çekilmiştir. Buna göre bir olayın peygamberlik iddiasında bulunan nebiyi tasdik eden bir delil olabilmesi ve mûcize diye isimlendirilebilmesi için; (i) ilâhî bir fiil olması, (ii) olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, (iii) peygamberlik davası ve tehadî ile birlikte meydana gelmesi, (iv) peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmesi gibi özellikler taşınmalıdır.<sup>17</sup> Kalamcılar mûcize diye isimlendirilen hârikulâde hadiseleri çeşitli açılardan tasnif etmişler, özellikle konusu ve gayesi açısından hissî, haberî ve aklî mûcize türlerine ağırlık vermişlerdir. Belli bir dönemden itibaren ciddi bir mûcize literatürünün oluştuğu görülmektedir.<sup>18</sup>

İbn Hazm'ın kalam kitaplarında gördüğümüz şekilde mûcizenin özelliklerini ya da vasıflarını belirlemek, mûcizede olması gereken hususları açıklamak gibi bir derdi de yoktur. O, yeri geldiğinde bazı özelliklere dikkat çekmekle yetinmiştir. Ancak onun yukarıda isimlerini verdiğimiz ve makalemiz için esas aldığımız dört önemli çalışmada mûcizenin mahiyetine dair bir tanımlama girişiminin olduğunu göremedik. O, uzun bir zaman diliminde kavramlaşan mûcize terimini –söz konusu hassasiyetleri dikkate almadan- peygamberlere ait her bir hârikulâde olay için kullanmıştır.<sup>19</sup> Nitekim o, mûcize kavramını kalamcıların kullandığı şekilde kullanmaya pek dikkat etmeden, âyet, beyyine, hüccet gibi terimlerin bir kısım farklılıklarını dikkate almadan bunların tamamını mûcize terimiyle ifade etmiştir. Hâlbuki peygamberin elinde ortaya çıkan her

<sup>15</sup> Detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, “Mûcize Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1377-1378.

<sup>16</sup> Mûcizenin tanımı için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 189; Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinât*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut, 1958), 45; Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Tahâ Hüseyin vd. (Kahire, 1962-65), 15/199 vd.; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/430-436; a.mlf., *el-Muhtaşar fi usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed İmâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde (Kahire 1971), I, 237; İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-iktâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire-Bağdad 1369/1950), 308 vd.; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, nşr. A. Guillaume (London 1934), 417-418; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi* (metin-çeviri), çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/398 (md. 760). Ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/350-352.

<sup>17</sup> Bâkîllânî, *el-Beyân*, 45; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/199 vd.; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/430-436; Cüveynî, *el-İrşâd*, 308 vd.; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 417-418; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/398 (md. 760).

<sup>18</sup> Kalamcılar, mûcizeleri çeşitli açılardan tasnif etmiş; konusu ve gayesine göre yapılan tasnifler ağırlıklı olmakla birlikte tabiat kanunları açısından, tehadî özelliği, mûcize talepleri, hârikulâde olup olmaması ve muhatapların özellikleri gibi hususlar dikkate alınarak da tasnife tabi tutulmuşlardır. Bu konuda detaylı bilgiler için bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 35-40.

<sup>19</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/214 (md. 325).

bir hârikulâde olay hedefi, keyfiyeti, muhatap kitlesi ve özellikleri dikkate alınarak isimlendirilmiştir. Kelam kaynaklarında sahiplerinin dinî durumları dikkate alınarak bazı olağanüstü hallere kerâmet, maûnet, irhas, ihânet ya da istidrâc gibi isimler verildiği bilinmektedir. Ancak İbn Hazm, hadiseleri olağan ve olağanüstü şeklinde ikiye ayırmış ve bu ikincilere mûcize adını vermiştir. Bir diğer ifade ile o, olağanüstü hadiselerin ancak peygamberlerin elinde gerçekleşeceklerini, diğerlerinin ise olağan durumlar olduklarını anlatmak istemiştir. Ona göre peygamberlerin elinde zuhur eden hârikulâde olaylar vardır ve bunlar mûcize diye isimlendirilmelidir. Peygamber olmayanlardan ise hiçbir şekilde olağanüstü bir hadise zuhur etmeyecektir. Dolayısıyla onun dünyasında kerâmet, maûnet, istidrâc ya da benzeri bir terim yoktur. Doğrusu onun bu tutumu Mu'tezilî gelenekle örtüşmektedir. Zira Ebü'l-Kâsım el-Belhî<sup>20</sup> (öl. 319/931) ve Kâdî Abdülcebbâr<sup>21</sup> (öl. 415/1025) gibi Mu'tezilî âlimler de peygamberlerden meydana gelen hârikulâde olayları ifade etmek için mûcize kavramını kullanmışlar, kerâmet ve benzeri kavramları kabul etmemişlerdir. Burada İmam Eş'arî'yi (öl. 324/935) de örnek göstermek mümkündür. O, peygamber olmayan kimselerin mûcize göstermesinin caiz olup olmadığı hususundaki ihtilafları zikrederken "mûcize/mûcizât" kelimesini kullanmıştır. "Bazıları şöyle demiştir: İmamların mûcizeler (mûcizât) göstermesi ve onlara meleklerin inmesi caizdir... Bazıları da şöyle demiştir: Nübüvvet iddiasında bulunmayan sâlih kimselerin mûcizeler (mûcizât) göstermesi caizdir."<sup>22</sup> Sûfilerin ve İbahîlerin görüşlerini naklederken de aynı tutumu sergileyen Eş'arî, kendi görüşünü ifade etmeden söz konusu grupların tartışmalarını "mûcize" kavramı ile açıkladığını görmekteyiz.<sup>23</sup> Bu durum Mu'tezilî kullanıma uygundur. Hâlbuki Ehl-i sünnet âlimleri bu döneme kadar kerâmet, maûnet, ihânet, istidrâc gibi terimleri tedavüle sokmuşlardı.<sup>24</sup>

Mûcize kavramı kelamcılar tarafından icat edilmiş özel bir kavram olduğunda şüphe yoktur. Kelamcılar, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin güzel ahlakı, erdem ve faziletlerinden ayrı olarak başkalarının benzerini yapmaktan aciz kalacakları hârikulâde bir şeyi delil getirmesi ve bununla muhataplarına meydan okuması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlar, peygamberin doğru sözlü olduğunu gösteren onlarca delilin arasında sadece tehadî özelliği bulunanlara mûcize adını vermişlerdir.<sup>25</sup> Burada kelamcıların tehadî özelliğine vurgu yapmalarına rağmen bu özelliği taşımayan bazı hârikulâde olayları da mûcize diye naklettiklerini belirtmek gerekir. Bir bakıma kendi koydukları kurallara yeterince sadık kalmadıkları söylenebilir. Zira peygamberlik

<sup>20</sup> Ebü'l-Kasım el-Belhî (öl. 319/931), mûcize kavramına yer vermiştir, ancak kerâmet kavramını kullandığı tespit edilememiştir (bk. Ebü'l-Kasım el-Belhî, *Kitâbü'l-makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2018/1439), 290-291).

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbâr, nübüvvet konusunu işlerken mûcize terimini özenle kullanmıştır (bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/430-436). Ancak o, veli, aziz, ruhban ve benzerlerinden zuhur ettiği kabul edilen hârikulâde olayları tartışırken "kerâmet" kavramına yer vermemiş, yine bunları âyat/mûcize kavramı ile ifade etmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, Metin-çeviri: M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. Ed. Hüseyin Hansu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 342 (md. 500), 346 (md. 508), 408 (md. 601). Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 1/242)

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 609.

<sup>23</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 606-609.

<sup>24</sup> Kerâmet kavramının kullanılmasına örnek olarak bk. Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 74.

<sup>25</sup> Detaylı bilgi için bk. Bulut, "Mûcize Teorisi", 3/1374-1397.

delillerinin isimlendirilmesi sırasında âyet, burhan, hüccet gibi Kur'an'da ya da hadislerde geçen terimlerle ifade edilmesi ile –zaman içinde oluşturulmuş ve çok özel anlamlar taşıyan- mûcize kavramıyla isimlendirilmesi arasındaki farkı görmek gerekir. Her bir mûcizeye âyet, burhan ya da hüccet denilebilir, ancak her âyet, burhan ya da diğer alâmetler –hârikulâde olsalar bile- mûcize özelliği taşımayabilirler. Diğer peygamberlik delilleriyle mûcize arasındaki en önemli fark, mûcize şartlarını taşıyan bir hadisenin tek başına peygamberin doğruluğunu ispat edebilecek mahiyette olmasıdır. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in bir mûcizesidir, ondan zuhur ettiği kabul edilen –İsrâ, Mi'rac ya da suların ve yemeğin bereketlenmesi gibi- hârikulâde hadiseler peygamberliğinin doğruluğunu gösteren birer âyet, hüccet ya da burhan olsalar da mûcize diye isimlendirilmeleri terminolojik açıdan isabetli olmayacaktır.<sup>26</sup> Hâlbuki İbn Hazm, –aşağıda görüleceği üzere- tarihî süreç içinde teşekkül eden “mûcize” kavramının inceliklerini dikkate almadan peygamberlere ait her bir hârikulâde olayı mûcize diye isimlendirmiştir.

### 3. Mûcizenin Epistemik Değeri ve Delil Oluşu

Yüce Allah, elçilik vazifesinde bulunacak nebileri desteklemek ve iddialarını teyit etmek üzere onlara tabiat kanunlarını aşan bir takım olağanüstü olaylar bahşettiğini, ancak bunların sadece kendi müsaadesiyle vuku bulacağını Kur'an'da farklı yerlerde açıklamıştır.<sup>27</sup> Bununla birlikte mûcizelerin dava sahibinin doğruluğuna delil olamayacağını iddia edenler olmuş; söz konusu hârikulâde olayların bazı fizikî/zatî veya mânevî/ruhî sebeplerden veya sebebini tam olarak bilmediğimiz bazı dış faktörlerden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.<sup>28</sup> Kalam eserlerinde mûcizelerin kaynağına yönelik bu tür itirazların ele alınıp cevaplandırıldığı görülmektedir.<sup>29</sup> İbn Hazm, genel anlamda kalam eserlerinde muhaliflerden nakille dile getirilen mûcizenin kaynağına yönelik itirazları dikkate alıp cevaplandırmıştır:

“İddia sahibinden zuhur eden mûcizelerin onun tabiatından ya da sahip olduğu özelliklerden dolayı ortaya çıkmış olabileceğini birileri ileri sürerse, şöyle cevap verilir: Biz, insanların özelliklerini ve tabiatlarını biliyoruz. Bir şeyi yoktan var etmek ya da eşyanın tabiatını değiştirebilmek bir insanın yapabileceği bir şey değildir. Böylesi bir şey, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden bir kimsenin elinde meydana geliyorsa, zorunlu olarak biliriz ki söz konusu kişi Allah tarafından desteklenmektedir.”<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Bulut, “Mûcize Teorisi”, 3/1374-1397. Ayrıca bk. Adil Bebek, “Kalam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-148.

<sup>27</sup> İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110; el-En'âm 6/35, 57-59, 109; Hûd 11/33, 80, 88; er-Ra'd 13/7, 38; İbrahim 14/11; el-Ankebut 29/50; el-Mü'min 40/78; el-Ahkâf 46/23; et-Teğâbîn 64/11; el-Mülk 67/26; el-Meâric 70/6, 42.

<sup>28</sup> Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yete'alleku biha*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut 1406/1986), 111-125.

<sup>29</sup> Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kahire 1391/1971), 320; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal: Kelâm'a Giriş*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 229-239; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân 'Umeyra (Beyrut 1409/1989), 5/19; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 320-324.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 48; a.mlf., *el-Fasl*, 1/350 (md. 439-440).

Çünkü bu durum sadece yüce Allah'ın desteklemesi ile gerçekleşebilir. Diğer insanların değil sâdece nübüvvet davasında bulunan kişinin söz konusu hârikulâde olayı yapabilmesi Allah tarafından onaylandığı hususunda zorunlu bir bilgi ifade eder.<sup>31</sup>

Peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin doğruluklarına mûcizelerin nasıl delil olacağı hususunda İbn Hazm, tabiatın işleyişine aykırı olarak zuhur eden bazı hadiseleri örnek göstermiştir. Bu bağlamda o, asânın ejderhaya dönüşmesi, ölünün diriltilmesi, suyun ve yiyeceklerin bereketlendirilmesi gibi hadiselerin güvenilir kaynaklarla bizlere ulaştığını, bunların olağanüstü hadiseler olduklarını ve sadece yüce Allah tarafından gerçekleştirilebileceklerine dikkat çekmiş, sonra da şöyle demiştir:

“Allah adına iddiada bulunup ve sadece Allah'ın yaratabileceği şeyleri ortaya koyan kimseler O'nun tarafından onaylanmış kimselerdir. Nihayetinde onların yüce Allah tarafından elçi olarak gönderildiklerini ve vahiy vasıtasıyla Allah'tan haber verdikleri hususlarda doğru sözlü olduklarını zorunlu ve yakinî olarak biliriz. Çünkü yaratılmışların tabiatında Bari Teâla'yı ve aynı şekilde Allah'ın yarattığı tabiatları tahakküm altına alma kudreti yoktur.”<sup>32</sup>

Dolayısıyla İbn Hazm, nübüvvet davasıyla birlikte diğer insanların yapmaya güç yetiremeyecekleri hadiseleri ortaya koyan ve bunları davalarının doğruluğuna delil gösteren kimselerin yüce Allah tarafından onaylanmış ve desteklenmiş kimseler olduklarını bildirmiştir. Dahası o, bir nesnenin yoktan var edilmesi, tabiatının değiştirilmesi ve benzeri hârikulâde olayları sadece Allah'ın yaratması ve kudretine bağlamış ve bu durumu şöyle açıklamıştır:

“Âlemin hepsi cevher ve arazdır. Âlemde, Allah'ın varlığının dışında üçüncü bir kısmın varlığının imkânı yoktur. Cevherlere gelince, onlar yoktan var edilen şeylerdir. Dolayısıyla âlemin yaratıcısı olan Allah'ın dışında hiçbir kimse için böylesi bir şey imkân dâhilinde değildir. Bu itibarla büyük bir ordunun huzurunda Allah Elçisi'nin parmaklarından suyun kaynaması gibi bir cismin yoktan var edilmesi bir kimsede meydana gelirse, bu hadise yüce Allah'ın söz konusu şahsın nübüvvetinin sabit olmasına şahitlik eden bir mûcizedir. Allah'ın bir kimseyi tasdik etmesi bunun dışında bir yolla mümkün olmaz.”<sup>33</sup>

Öte yandan İbn Hazm, mûcizenin delil oluş şekliyle alakalı olarak kelim kitaplarında dile getirilen *hükümdar-elçi*<sup>34</sup> örneği şeklindeki izahlara yer verme ihtiyacı hissetmemiştir. Buradan hareketle onun Zâhiriyye ekolüne mensup bir âlim olmasından dolayı naslarda olanlarla yetinip aklî delillendirmelere yeterince yer vermediği düşünülebilir. Bir bakıma o, mûcizeyi temel ölçü kabul etmiş, kendisinden böylesi bir hadise zuhur eden bir kimsenin Allah elçisi olduğunda şüphe edilemeyeceğini belirtmiş; nübüvvet anlayışında mûcizeye tartışılmaz bir paye atfetmiş, nebi ile yalancı bir kimse arasındaki temel farkın mûcize olduğuna vurgu yapmıştır. Bu çerçevede o, Hz. Mûsâ ve sihribazların mücadelesini uzunca anlattıktan sonra “Peygamberlerin dışındaki

<sup>31</sup> Bu konuda kelimcilerin genel bir kabulü vardır. Bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, nşr. Muhammed Enver Hamid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011/1432), 2/690-692; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 443-444; Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât*, 131; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 327.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/350 (md. 439-440).

<sup>33</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/356-8 (md. 448.)

<sup>34</sup> Bu konuda bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/161; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/434; Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, nşr. Muhammed Enver Hamid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011/1432), 2/690-692; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 421-422; Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât*, 131; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/16; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 327-328.

kimselerin mûcize göstermesi imkân dâhilinde olduğunda, geriye sadece delili olmayan bir iddia kalır.”<sup>35</sup> demiştir. İbn Hazm’a göre peygamber olmayan bir kimseden mûcize, yani olağanüstü bir olay meydana gelmesi ya da varlıkların tabiatını değiştirmek gibi hârikulâde bir durumun zuhur etmesi asla mümkün değildir.<sup>36</sup> Aynı şekilde yalancı ya da günahkâr bir kimsenin elinde olağanüstü hadiselerin zuhuru da asla mümkün değildir. Zira böylesi bir durum, insanların aldatılması ve hak ile batılın karıştırılması anlamına gelecektir.<sup>37</sup> Dolayısıyla o, mûcizelerin sadece peygamberlerin elinde zuhur edeceğini söyleyerek veli, sihirbaz vb. elinde zuhur eden durumların asla hârikulâde olamayacağını ve mûcizeye benzer haller olarak görülmelerinin doğru olmadığını ısrarlı bir şekilde savunmuştur.

İbn Hazm’a göre mûcize öncelikle ilk muhataplarına karşı bir delil özelliği taşıdığı gibi, tevatürle gelen mûcize haberleri de sonraki dönemlerde yaşayanlar için delil teşkil etmektedir. Çünkü mûcize haberleri, yalan üzere birleşmeleri söz konusu olmayacak büyük bir topluluk tarafından tevatür yoluyla nakledilmiştir.<sup>38</sup> İbn Hazm, bu konuda mütevatir haberi öne çıkarmış, bu bağlamda tevatürün sıhhat derecesini tartışmış ve tevatürle gelen haberin kesin bilgi ifade ettiğini açıklamıştır.<sup>39</sup> O, peygamberi görmeyen kimselere tevatür şeklinde bir haberin gelmesinin -kesin bilgi ifade ettiklerinden dolayı- yeterli olacağını ve neticede söz konusu kimselerin iman etmelerinin gerekli olduğunu bildirmiştir.<sup>40</sup> O, peygamberi görenlerin mûcizelerden hareketle iddia sahibinin doğruluğunu bileceklerini söylerken, peygamberi görme imkânı olmayanlar için de söz konusu mûcize haberlerinin yeterli olacağı kanaatindedir. Diğer bir ifade ile İbn Hazm, mûcizeleri görmek ile görmemek arasında bağlayıcılık açısından bir fark olmadığı kanaatindedir. Zira mûcizeler şüpheye mahal bırakmayacak güçlü haberler olarak tevatürle sonraki nesillere ulaştırılmışlardır. Neticede bu hadiseler müşahede eden nazarında peygamberin doğruluğuna delil oldukları gibi, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan büyük toplulukların bildirmesiyle gelen haberler olmalarından dolayı da peygamberin doğruluğuna delildirler.<sup>41</sup> İbn Hazm, farklı din ve farklı toplumlara mensup olup kendilerine mûcize haberleri sağlıklı bir şekilde ulaşan herkesin yüce Allah’ı ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmek zorunda olduğunu söyler. Ona göre bir kimsenin yanında doğru ve güvenilir bir delil mevcut ise ve bunu da anlayıp idrak etmişse, tasdik etmek zorundadır. Bunun din, mezhep, fetva ya da başka bir şey hakkında olması durumu değiştirmez.<sup>42</sup>

İbn Hazm, mûcizenin bilgi değerini tartışmıştır. Mûcizeleri gören kimselerden şüphenin kalkıp kalkmayacağı, mûcizelerin hak ile batılın arasını tam olarak ayırıp ayırmadığı şeklindeki soruları dile getirmiş ve bu nevi sorulara; “Eğer onlar evet derlerse, bu durumda mûcizeleri gören herkesin

<sup>35</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/580 (md. 848).

<sup>36</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/602 (md. 886).

<sup>37</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/656 (md. 997).

<sup>38</sup> Ulvi Murat Kılavuz, “İbn Hazm’da Nübüvvet Tasavvuru”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/1), 10.

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 48. İbn Hazm, tevatürle gelen haberin doğruluğu ve bağlayıcılığı konusunda namaz ibadetini örnek gösterir. Sindlilerin Endülüslüler gibi namaz kılmasını, yine Ermeniyye ahalisinin Yemenliler gibi aynı şekilde namaz kılmasının bu konuda örnek olduğunu söylemiştir (Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1004 (md. 1714)).

<sup>40</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 47. Ayrıca bk. a.mlf., *İlmu’l-keîm alâ mezhebi Ehli’s-sünne ve’l-cemâa*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: el-Mektebû’s-sekâfi 1989), 79.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/352 (md. 441).

<sup>42</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/956 (md. 1426).

bunların yüce Allah'ın katından onları getiren kimseyi tasdik ettiğini gösteren bir hakikat olduğunu bilmek zorunda olduğunu kabul ederler. Böylece onlar, bizim görüşümüz olan hakka dönmüş olurlar.”<sup>43</sup> şeklinde cevap vermiştir. Neticede İbn Hazm'ın peygamberin mûcizesini gören bir kimsede onun doğruluğuna dair kesin bir bilginin oluşacağı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre mûcizeleri gördüğü halde hâlâ inanmamakta ısrar edenler açık bir küfür içindedirler.<sup>44</sup>

#### 4. Mûcizenin Temel Özellikleri ve Tehaddî Şartı

İbn Hazm, mûcizenin derli toplu bir tanımını yapma ihtiyacı hissetmediği gibi, taşıması gereken özellikler hakkında da sıralı ve detaylı bilgiler vermemiştir. Gerçi o, mûcizenin ilahî bir fiil olmasını her vesile ile dile getirmiş; peygamberlik davasında bulunan kişinin Allah tarafından tasdik edilmesi anlamı taşıdığını ve bunun gerçek failinin yüce Allah olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup> Dahası hârikulâde bir hadise olması gerektiğini açıklayarak velî ve sihirbazdan zuhur eden hadiselerin hârikulâde olaylar olmadıklarını söylemiş ve sadece peygamberlerden zuhur edenlere bu vasfın verileceğini beyan etmiştir.<sup>46</sup> Öte yandan o, nübüvvet davasının bir defa dile getirildikten sonra iddianın tekrarlanmasının gerekli olmadığı kanaatinde. Yani her bir hârikulâde olayın öncesinde peygamberin ‘Ben Allah'ın elçisiyim, bu da benim mûcizemdir.’ şeklinde açıklama yapmasına gerek görmez, başlangıçta dile getirilen peygamberlik davasının hepsine şamil olduğu kanaatinde. Bu bağlamda o, tehaddînin<sup>47</sup> bir şart olmadığı konusuna ağırlık vermiştir. İbn Hazm, bu vasfın mûcizenin bir şartı olarak ileri sürülmesini kabul etmez<sup>48</sup> ve bunu dile getiren âlimleri eleştirir. Burada özellikle Eş'arî kelamcıları muhatap alır, önce onların görüşlerini açıklar ve bilahare eleştirilerini şöyle dile getirir.

“Eş'arîlerin tamamı şöyle dediler: Allah resulünün bir ölçek arpa ile yüzlerce insanı defalarca doyurması; binlerce insanı parmaklarından akan az bir suyla sulaması; kütüğün inlemesi; ağacın yürüyüp gelmesi; yabani hayvanın konuşması; devenin şikâyetinde bulunması; kurdun gelişi gibi hususlardan herhangi biri Allah elçisinin (s.a.) nübüvvetinin doğruluğunu gösteren bir işaret değildir. Çünkü Hz. Peygamber, insanlara, bu hadiselerle tehaddîde bulunmamıştır. Onlara (yani Eş'arîlere) göre mûcize (âyet), ancak Hz. Peygamber'in kendisiyle kâfirlere meydan okuduğu şeylerdir. Bu da, Allah resulü söz konusu mûcizeyi yaptığında ‘Şahit ol ki ben Allah'ın elçisiyim.’ şeklinde söylemesidir. Bu ise onların uydurdukları bir sözdür. Onlar bu konuda Müslümanların tamamına muhalefet etmişlerdir.”<sup>49</sup>

<sup>43</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/960 (md. 1432).

<sup>44</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/584 (md. 867).

<sup>45</sup> Mûcizenin ilahî bir fiil olduğuna dair bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/350 (md. 438-439). Ayrıca bk. İbn Hazm, *İlmu'l-kelem*, s. 78; a.mlf., *el-Usûl*, 47-49.

<sup>46</sup> İbn Hazm'a göre kerâmet ve sihir hârikulâde olaylar değildir. Detay için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/456 (md. 617), 1/580 (md. 847). Ayrıca bk. a.mlf., *İlmu'l-kelem*, 78.

<sup>47</sup> Tehaddî şartıyla alakalı olarak detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, “Tehaddî Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler*. ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1398-1413.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *İlmu'l-kelem*, 78-79.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/564 (md. 837).

Yukarıdaki pasajda görüleceği üzere İbn Hazm, tehdâdînin bir şart olarak ileri sürülmesi hususunda -Bâkılânî (öl. 403/1013) başta olmak üzere<sup>50</sup>- kelamcıları eleştirmiştir.<sup>51</sup> Onun bu konuda bazı endişeleri vardır. Mûcizenin tehdâdî şartıyla birlikte tanımlanmasını, Hz. Peygamber'in mûcizelerine yönelik son derece sınırlandırıcı bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Şayet tehdâdî bir şart olarak kabul edilirse, bu durumda yiyecek ve içeceklerin bereketlenmesi, mescitteki kütüğün inlemesi, bazı hayvanların Hz. Peygambere gelip şikâyetçi olmaları gibi hadiseler mûcize kapsamı dışında kalacaktır. İbn Hazm'ın anlayışına göre peygamberin elinde gerçekleşen hârikulâde her olay, mûcize olarak kabul edilmelidir; söz konusu olayda tehdâdî özelliğinin bulunup bulunmaması önemli değildir.<sup>52</sup> Ona göre hârikulâde olayın bizatihi kendisi mûcizedir. Çünkü hârikulâde olaylar velî, sihirbaz ya da başka birilerinden değil, sadece peygamberlerden zuhur edebilirler. Şu halde kendisinden hârikulâde bir olay zuhur eden bir kimsenin peygamber olduğu kesin olarak kabul edilmelidir. Aslında o, kendi mantığı içinde tutarlıdır, zira onun mûcize olarak isimlendirdiği olaylar, sadece peygamberlerin yapabileceği şeylerdir. Hâlbuki Ehl-i sünnet kelamcıları, hârikulâde olayların velî ve sihirbaz gibi diğer insanlardan da zuhur edebileceğini kabul ederler. Onlara göre olayın bizatihi kendisi değil de taşıdığı özellikler sebebiyle mûcize olabilir. Bundan dolayı genel anlamda kelamcıları, mûcize olarak isimlendirilen hadiselerin özelliklerine ehemmiyet vermişler ve bunların detaylarıyla meşgul olmuşlardır.

İbn Hazm'ın zihniyetini anlamamız açısından onun sihre ve kerâmete biçtiği rolü de iyi kavramak gerekir. Genel olarak kelamcıları, hârikulâde olayları peygamberlerle sınırlandırmazlar, velî, sihirbaz ve benzerlerinden de olağanüstü hadiselerin zuhur ettiğini kabul ederler.<sup>53</sup> Örneğin Bâkılânî sihirbazın, bir cismi dönüştürebileceğini, havada yürüyebileceğini ve benzeri hârikulâde işler yapabileceğini mümkün görmüştür.<sup>54</sup> Ancak buradaki olağanüstülük, diğer sıradan insanların yapmaktan aciz kaldıkları hadiseler anlamında olsa gerektir. Nitekim İslam âlimlerinin ekseriyetine göre bir hadise, elinde meydana geldiği kişinin dini durumuna göre isimler almaktadır. Bu bağlamda velî bir kimseden zuhur eden hârikulâde olaya kerâmet, sıradan bir müminden zuhur edene maûnet, sihirbazdan zuhur edene sihir, kâfirden zuhur edene ihânet vb. isimler verilmiştir.<sup>55</sup> Hal böyle olunca peygamberlerin elinden zuhur eden hârikulâde olayların diğerlerinden ayırt edilmesi için bir kısım özellikler taşıması ve hassaten tehdâdî vasfına sahip olması kaçınılmaz bir şart olarak görülmektedir.<sup>56</sup> Hâlbuki İbn Hazm, yukarıda da ifade edildiği üzere hârikulâde olayları sadece peygamberlere tahsis etmiş, -dinî konuları ne olursa olsun-

<sup>50</sup> Bâkılânî, tehdâdî vasfını mûcizenin bir şartı olarak kabul eder. (Bâkılânî, *el-Beyân*, 46)

<sup>51</sup> İbn Hazm'ın Eş'arî kelamcıları yönelttiği eleştiriler için bk. Murat Serdar, "İbn Hazm, Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/89-120.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 132-133.

<sup>53</sup> İslam âlimlerinin çok önemli bir kısmı, salih kullardan hârikulâde olayların zuhurunu yani hissî kerâmetleri kabul ederler. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize İle İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001, 3/329-350; Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i sünnet Ve Mu'tezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Kerâmet", *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 91-116.

<sup>54</sup> Bâkılânî, *el-Beyân*, 77- 80.

<sup>55</sup> Detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/265-268.

<sup>56</sup> Bulut, "Tehaddî Teorisi", 3/1398-1413.



diğer insanlardan zuhur eden hadiseleri asla hârikulâde olarak tanımlamamıştır.<sup>57</sup> Mûcizeden başka sihir ya da kerâmet denilen hadiselerin hârikulâde kabul edilmesi durumunda İbn Hazm'ın bazı endişelerinin olduğu anlaşılmaktadır. İlk olarak sihirbazın da hârikulâde işler yapabileceğini kabul etmek, sihirbazın ilahî kudretin dışında bir şekilde hareket edebileceği anlamına gelir. Diğerisi ise, peygamber ile sihirbazın karıştırılması ihtimalidir. Zira sihirbazların hârikulâde işler yapacakları kabul edilirse, bu durumda peygamberlerin mûcizelerinden bir farkları kalmaz.<sup>58</sup> İbn Hazm, bu endişelerinden dolayı hârikulâde işler yapmayı sadece peygamberlere has kılmış, diğerlerinin yapıp ettiklerini ise bilgi, beceri ve el çabukluğu gibi maharetlerle izah etmiştir.<sup>59</sup>

## 5. Hz. Peygamber'in Mûcizeleri

İbn Hazm, Hz. Muhammed'in (a.s.) Tevrat ve İncillerdeki alâmetlerini (a'lâm) ele alıp değerlendirmiştir.<sup>60</sup> Bu bağlamda o, "Paraklit"<sup>61</sup> haberi üzerinde hassaten durmuştur. Aslında İbn Hazm'ın asıl hedefi, Hz. Muhammed'in nübüvvetini temellendirmek, Yahudi ve Hıristiyanların kaynaklarından hareketle bunu ispat edebilmektir. Böylece Yahudi ve Hıristiyanlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmek durumunda kalacaklardır. Bu bağlamda o, Yahudilere seslenmiş ve Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in pek çok mûcize ortaya koyduğunu açıklamış, "Onlar mûcizeler getirmemiştir" şeklinde bir iddiada bulunmanın açık bir iftira olduğunu beyan etmiştir.<sup>62</sup> O, Hz. Peygamber'den zuhur ettiği nakledilen bir kısım hârikulâde olayları -düzenli bir şekilde olmasa da- eserlerinde zikretmiştir.<sup>63</sup> Bunların daha anlaşılabilir olması bakımından genel kelimeler literatürünü ve tasnifini dikkate alarak hissî, haberî ve akli mûcizeler şeklinde maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:<sup>64</sup>

### 5.1. Hz. Peygamber'in Hissî Mûcizeleri

Duyularla algılanan hissî mûcizelere kevnî mûcizeler de denir. Bu mûcizeler, Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilâhî fiiller olup inanmayı tercih edenlerin imanını, inanmak istemeyenlerin de inkârını kuvvetlendirir. Bu tür mûcizeler, zaman ve mekânla sınırlı kalıp sadece peygamberin yaşadığı dönemdeki insanların müşahade ettiği hadiselerdir.<sup>65</sup> İbn Hazm, Hz.

<sup>57</sup> İbn Hazm'ın kerâmet konusundaki görüşleri için bk. Bulut, "İbn Hazm'a Göre Kerâmet ve Mahiyeti", 160-189.

<sup>58</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 134-135; a.mlf., *İlmu'l-kelam*, 79; a.mlf., *el-Fasl*, 1/454 (md. 612). Arıca bk. Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 99.

<sup>59</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/456 (md. 617), 1/580 (md. 847).

<sup>60</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, 49 -51.

<sup>61</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Aydın, "Faraklit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/165-166.

<sup>62</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/440 (md. 588).

<sup>63</sup> İbn Hazm'ın Hz. Peygamber'in mûcizeleri diye zikrettiği hadiselerin gerçek anlamda mûcize olup olmadıkları ya da kelamcılarının tedavüle soktukları mûcize kavramıyla isimlendirilmeleri hususu ayrı bir tartışma konusudur. Bize göre sadece tehadî ile birlikte ortaya konulan hadiseler mûcize diye isimlendirilmeyi hak ederler. Peygamberin elinde zuhur eden bir hadisenin hârikulâde olması mûcize diye isimlendirilmesi için yeterli değildir. İsrâ, mi'rac, suyun ve yemeğin bereketlenmesi gibi hadiseler olağanüstü hadiseler olsalar da kâfirlerin huzurunda onlara meydan okumak suretiyle elçinin doğruluğunu ispata yönelik değillerdir. Biz burada İbn Hazm'ın görüşlerini aktarmakla yetiniyoruz, değerlendirme ve eleştirilerimizi başka bir çalışmada ele almayı uygun gördük. Mûcizenin tanım, kapsam ve mahiyetine dair detaylı bilgi için bk. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize*, 15-100.

<sup>64</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/440 (md. 588), 2/654 (md. 1223). Ayrıca bk. a.mlf., *el-Fasl*, 1/1006 (md. 1719).

<sup>65</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Hucecû'n-nübüvve*, nşr. A. Hârûn (*Resâilü'l-Câhız* içinde), 3/221-281, (Mısır 1399/1979), 3/278.

Peygamber'den zuhur eden aşağıdaki mucizelerin –mezhepleri, gayretleri, beldeleri farklı olan büyük topluluklar tarafından- nesilden nesle tevatürle nakledildiğini bildirmiş ve bu naklin kesin bilgi ifade ettiğini açıklamıştır. Dahası bu naklin Hz. Mûsâ ve İsâ'nın mucizelerinin nakledilmesinden daha güçlü ve daha sağlam olduğunu da vurgulamıştır.<sup>66</sup>

(1) Suyun bereketlenmesi:<sup>67</sup> Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi (9/630) sırasında parmaklarının arasından kaynayan az miktardaki su ile büyük kalabalıkların su ihtiyacını gidermiştir. Benzerini de Hudeybiye'de gerçekleştirmiştir.<sup>68</sup>

(2) Yemeğin bereketlenmesi:<sup>69</sup> Hz. Peygamber, Hendek Savaşı'na (5/627) katılanları Ebu Talha'nın evinde -az bir yiyecek- doyurmuştur. Yine Hz. Cabir'in evinde de aynı hadise vuku bulmuştur.<sup>70</sup>

(3) Hurma kütüğünün inlemesi:<sup>71</sup> Rivayete göre Allah Elçisi, Mescid-i Nebi'de bir hurma kütüğüne dayanarak hutbe okurdu. Daha sonra kendisine bir minber yapıldı ve hutbeyi okumak için bu minberin üzerine çıktı. Tam bu sırada hurma kütüğünden iniltiyeye benzeyen bir ses işitildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, hurma kütüğünün yanına geldi, elini kütüğün üzerine koydu ve ses kesildi.<sup>72</sup>

(4) Şakku'l-kamer hadisesi:<sup>73</sup> İbn Hazm, Mekke döneminde vuku bulduğu rivayet edilen kamerin ikiye yarılması hadisesini<sup>74</sup> çeşitli yerlerde Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında saymıştır.

(5) Ağacın yürüyüp gelmesi:<sup>75</sup> Kaynaklarda nakledildiğine göre bu hadise şöyle vuku bulmuştur: “Hz. Peygamber, nübüvvetinin ilk yıllarında müşriklerin maddî ve mânevî baskıları sebebiyle bunalmıştı. Bir gün hüznünlü bir şekilde otururken Cebrail (a.s) kendisine gelmiş ve ‘Ey Allah’ın Elçisi! Sana bir âyet (mucize) göstermemi ister misin? diye sormuştu. Hz. Peygamber: Evet, göster demişti. Bunun üzerine Cebrail, vadinin uzak tarafında bulunan bir ağacı göstererek onu kendisine çağırmasını istemişti. Peygamber, söylenildiği şekilde onu kendisine çağırması ve ağaç, kökleriyle birlikte yürüyerek önüne kadar gelip durmuştu. Cebrail: ‘Ağaca dönmesini söyle’ demesi üzerine Hz. Peygamber, ağaca dönmesini emretmiş ve ağaç geldiği gibi yerine dönmüştü. Hadiseyi nakleden kaynaklar, olayın akabinde Hz.

<sup>66</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Dürre fi mâ yecibu i'tikâduhu*, thk. Abdülhak et-Türkmânî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 289-290.

<sup>67</sup> İbn Hazm, bu hadiseden pek çok yerde bahsetmiştir. (Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/358 (md. 448), 1/440 (md. 585), 1/1018 (md. 1736), 2/654 (md. 1223), 3/564 (md. 837), 3/820 (md. 1220); a.mlf., *ed-Dürre*, 289)

<sup>68</sup> Suyun bereketlenmesi şeklinde isimlendirilebilecek bu hadise hadis kaynaklarında zikredilmektedir. (Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâkıb”, 25, “Meğazi”, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3/329, 365).

<sup>69</sup> İbn Hazm, yemeğin bereketlenmesi şeklindeki bu hadiseden farklı yerlerde bahsetmiştir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/374 (md. 468), 3/564 (md. 837), 3/614 (md. 910); a.mlf., *ed-Dürre*, 288)

<sup>70</sup> Hadis kaynakları için bk. Buhârî, “Salât”, 43; “Menâkıb”, 25; “Meğazi”, 29; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, “Eşribe”, 141, 142, 143; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/300.

<sup>71</sup> İbn Hazm, kütüğün inlemesi hadisesinden pek çok yerde bahsetmiştir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/358 (md. 449), 1/374 (md. 468), 1/442 (md. 589), 3/564 (md. 837), 3/614 (md. 910), 3/622 (md. 918); a.mlf., *ed-Dürre*, 290)

<sup>72</sup> Bk. Buhârî, “Menâkıb”, 25; “Salât”, 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/300.

<sup>73</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1006 (md. 1717), 1/1018 (md. 1736), 2/654 (md. 1223). Ayrıca bk. a.mlf., *ed-Dürre*, 280.

<sup>74</sup> Hadis kaynaklarında farklı rivayetler için bk. Buhârî, “Menâkıb”, 27; “Tefsîr”, 54/1; Müslim, “Sıfâtü'l-münâfikîn”, 43; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîr”, 54/3-4; “Fiten”, 20.

<sup>75</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/564 (md. 837).

Peygamber'in "Bu, bana yeter (hasbî)" diyerek Cebrail'e memnuniyetini bildirdiğini nakletmektedir."<sup>76</sup>

(6) Hayvanların dile gelip şikâyetçi olmaları:<sup>77</sup> Bununla alakalı olarak deve, kurt ve benzeri hayvanların isimlerinin zikredildiği rivayetler vardır. İsimleri değişse de bazı hayvanların Hz. Peygamber'e gelip şikâyetinde bulunmaları ya da Hz. Peygamber'in onlara yapılan haksızlıkları bir vesile ile dile getirmesi kaynaklarda nakledilen haberlerdir.

(7) Kıvartılmış koyun etinin zehirli olduğunu haber vermesi.<sup>78</sup>

(8) Düşmanın üzerine bir avuç kum serpmesi:<sup>79</sup> Huneyn Savaşı (8/630) öncesinde Hz. Peygamber savaş meydanında iken Hevâzin ordusu üzerine bir avuç kum serpmiş ve rivayete göre eliyle attığı bu kumlar düşman askerlerinin gözlerine isabet etmişti.<sup>80</sup> Bazı tefsirlerin belirttiğine göre bu olayla alakalı olarak yüce Allah, "Attığında sen atmadın fakat Allah attı."<sup>81</sup> âyetini vahyetmiştir.

(9) Rükâne ile güreşmesi: Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber Rükâne ile güreşmiş ve onu yenmiştir. Rükâne<sup>82</sup>, güç ve kuvvet bakımından Arap yarımadasında bilinen ve sırtı yere getirilemeyen biriydi. Hâlbuki Hz. Peygamber fazladan bir kuvvetle vasıflanmış değildi. İbn Hazm olayı şöyle anlatmıştır: "Bir gün Allah Elçisi Rükâne'yi İslam'a davet etti. Rükâne, 'Eğer beni güreşte yenersen sana iman ederim.' diyerek ona cevap verdi. Zira o, (yenilmesi halinde) bunun Hz. Peygamber'in mûcizelerden biri olacağını anlamıştı. Bunun üzere Hz. Peygamber, güreşe hazırlanmasını söyledi. Sonra söz konusu vakitte onu yendi. Bu hadiseden bir müddet sonra Rükâne Müslüman oldu."<sup>83</sup>

(10) Bazı hastalıkları iyileştirmesi: Hz. Ali'nin gözünde rahatsızlık vardı. Hz. Peygamber, büyük bir kalabalığın huzurunda Ali'nin gözündeki rahatsızlığı iyileştirmiştir.<sup>84</sup>

(11) Sürâka'nın (öl. 24/645) atının tökezlemesi,<sup>85</sup>

(12) Sütü olmayan bir koyunun çokça süt vermesi,<sup>86</sup>

(13) Yemeğin tesbihatta bulunması,<sup>87</sup>

(14) Dualarının kabul edilmesi: İbn Hazm, bu konuda Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesini ve hemen yağmurun yağmasını örnek göstermiştir.<sup>88</sup>

<sup>76</sup> İlgili rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/113; Kādî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, nşr. Ahmed b. Muhammed eş-Şemnî, 2 Cilt. (Beyrut, ts.), 1/303.

<sup>77</sup> İbn Hazm, hayvanların şikâyeti şeklindeki hârikulâde olayları farklı yerlerde zikretmiştir (Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/374 (md. 468), 3/564 (md. 837), 3/614 (md. 910), 1/1020 (md. 1737)).

<sup>78</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/622 (md. 918).

<sup>79</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/440 (md. 588).

<sup>80</sup> Bk. İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa Sekkâ vd. (Kahire 1955), 1/628; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut 1995), 9/269-273.

<sup>81</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>82</sup> Hakkında detaylı bilgi için bk. Yavuz Ünal, "Rükane b. Abdiyezîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/284-285.

<sup>83</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/544 (md. 777).

<sup>84</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1020 (md. 1737).

<sup>85</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1020 (md. 1737).

<sup>86</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1020 (md. 1737).

<sup>87</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1020 (md. 1737).

<sup>88</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1020 (md. 1737).

## 5.2. Hz. Peygamber'in Haberî Mûcizeleri

Haberî mûcizeler, Allah Elçisinin vahye dayanarak verdiği haberlerden oluşur. Bu bağlamda o (a.s.) İslâm dininin doğuda ve batıda yayılacağını, Bizanslıların İranlıları savaşta mağlûp edeceklerini,<sup>89</sup> Kisrâ'nın saltanatının yıkılacağını<sup>90</sup> önceden haber vermiş ve bu hadiseler vakti geldiğinde aynen gerçekleşmiştir.<sup>91</sup> Bu nevi haberler, geleceğe yönelik haberî mûcizeler şeklinde değerlendirilmiştir. İbn Hazm da aşağıda açıklanan hadiseleri haberî mûcizeler bağlamında zikretmiştir:

- (1) Rumların Kisra'ya galip geleceğini haber vermesi,<sup>92</sup>
- (2) Yalancı Esved-i Ansî'nin öldürüleceğini bildirilmesi,<sup>93</sup>
- (3) Zû-Kâr gününü<sup>94</sup> ve bugünde kazanılan savaşı haber vermesi,<sup>95</sup>
- (4) Kisra'nın tahtından indirileceğini haber vermesi,<sup>96</sup>
- (5) Bedir Savaşı'nda sahabenin huzurunda kâfirlerin düşecekleri yerleri mevki mevki göstermesi,<sup>97</sup>
- (6) Kureyşliler, Müslümanlara yardım etmeyi yasaklayan boykot metnini (ahitname) Kâbe'nin duvarına asmışlardı. Hz. Peygamber, ahitnamenin bir kurtçuk tarafından yenildiğini haber vermiştir.<sup>98</sup>

## 5.3. Hz. Peygamber'in Aklî Mûcizeleri

Aklî mûcizeler, insanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünmeye ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve bu şekilde peygamberliğin doğruluğunu kanıtlamaya çalışan güçlü delillerdir. Aslında peygamberlerin doğruluklarını gösteren delillerin tamamı aklî mûcize kapsamına girer. Akıl ve basiret sahibi kimselerin rahatlıkla kavrayabileceği bu nevi deliller, sadece ilk muhataplara hitap etmekle kalmazlar, her asırdaki insanların akıl ve gönüllerine hitap ederler. "Peygamberlerin doğru sözlü, güvenilir, samimi, cesur, güzel ahlak sahibi, merhametli ve kararlı olmaları, temiz bir aileden, asil bir nesilden gelmeleri, fizyolojik açıdan insanların nefretine sebep olacak noksanlıklardan uzak olmaları, mesajlarının akla ve mantığa uygunluğu, peygamberlik öncesi dönemde nübüvvetle ilgili bir alıştırma yapmamış olmaları ve benzeri özellikler onların davalarında doğru olduklarını gösteren aklî delillerden bazılarıdır. Bütün bu

<sup>89</sup> er-Rûm 30/1-4.

<sup>90</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut 1405/1985), 6/325; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, nşr. Taha Abdürraûf Sa'd vd. (Kâhire 1398/1978), 14/122.

<sup>91</sup> Buhârî, "Menâkıb", 25.

<sup>92</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/452 (md. 607).

<sup>93</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/452 (md. 607). Bu rivayetin geçtiği hadis kaynakları için bk. Buhârî, "Menâkıb", 25, "Megâzi", 70, 71, "Ta'bir", 38; Müslim, "Rüya", 21; Tirmizî, "Rüya", 10.

<sup>94</sup> Bu savaş, Bekir b. Vail kabilesi önderliğinde Arap kabilelerinin Sasaniler'i mağlup ettiği savaştır. (Hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Kelpetin, "Zûkâr Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/506-507)

<sup>95</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/452 (md. 607).

<sup>96</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/452 (md. 607). Bu hadisenin hadis kaynakları için bk. Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/325; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 14/122.

<sup>97</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1018 (md. 1736).

<sup>98</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/452 (md. 607), 1/1018 (md. 1736).

mükemmel vasıfların peygamberlik iddia eden bir kimsede bulunması onun doğruluğunu kanıtlayan aklî mûcizelerden kabul edilir.”<sup>99</sup> İbn Hazm, hissî ve haberî mûcize rivayetlerinin yanı sıra sosyolojik ve tarihî delilleri de Hz. Peygamber'in doğruluğunu gösteren aklî deliller (mûcizeler) olarak zikretmektedir. Bunları maddeler haline şöyle sıralayabiliriz:

(1) Hz. Peygamber'in yeterince destekçisi olmamasına rağmen başarılı olması:<sup>100</sup> Burada İbn Hazm'ın, Hz. Muhammed'in sosyal konumu, maddi imkânları ve taraftarları açısından bir değerlendirme yaptığını görmekteyiz. Ona göre Resûl-i Ekrem'in ümmî ve kimsesiz olmasına rağmen başarılı olması bir mûcizedir. “O, malı mülkü olmayan fakir; babası, kardeşi, yeğeni, oğlu olmayan yetim; okuma yazma bilmeyen ümmî ve karın tokluğuna kavminin koyunlarını güden biriydi.”<sup>101</sup> Böylesi bir konuma sahip olan bir kimsenin Allah adına bir davaya girişmesi ve nihayetinde başarılı olması, onun Allah tarafından desteklendiğinin çok önemli bir aklî delilidir.

(2) Hz. Peygamber'in düşmanlarından korunmuş olması ya da düşmanlarının çokluğuna rağmen ona zarar verememeleri: İbn Hazm, Arapların onu öldürmeye çok hevesli olmalarına rağmen bunu başaramamış olmalarının da bir mûcize olduğunu belirtir. Nitekim yüce Allah Hz. Peygamber'i muhafız ya da nöbetçisi olmadan, sığınacağı bir kale ya da saray bulunmadan herkese karşı korumuştur.<sup>102</sup> Hem Mekke hem de Medine döneminde hep açıkta ve ulaşılabilir olmasına rağmen düşmanları –çok istemelerine rağmen- ona bir zarar verememiştir. Bu da O'nun peygamber olduğunun en güçlü delillerinden birisidir.

(3) Hz. Peygamber'in sîreti: İbn Hazm, Hz. Peygamber'in yaşam tarzının nübüvvetini tek başına ispat edebilecek özellikte olduğunu söyleyerek dikkatleri Allah Elçisi'nin sîretine çekmiştir. Bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in ümmî olup cehaletin hâkim olduğu bir bölgede yetişmiş olmasına rağmen ahlakî erdemlere, doğruluk ve dürüstlüğe sahip olması, en güzel örneklikleri ortaya koyması, dahası ölünceye kadar sîretini aynen devam ettirmesi gibi hususlara vurgu yapmıştır.<sup>103</sup>

(4) Mübâhele hadisesi: İbn Hazm mübâhele hadisesini Yahudiler bağlamında ele almış ve şöyle anlatmıştır:

“Hz. Peygamber'in en parlak ve en büyük mûcizelerinden biri de kendi döneminde yaşayan Yahudilere meydan okumasıdır. Onlar o vakitlerde Benî Kurayza, Benî Nadir, Benî İhdel ve Benî Kaynuka Yahudilerinden meydana gelen ve sayıları binlere varan büyük bir topluluk idiler. Şayet onlar Hz. Peygamber'in nübüvvetinin tezkibi konusunda sadık olsalardı bu durumda ölümü temenni ederlerdi. Yüce Allah, Yahudilerin asla ölümü temenni edemeyeceklerini bildirmiştir. Nitekim onlar, bunu yapmaktan yani ölümü temenni etmekten aciz kaldılar ve bunu temenni etmekle onların arasına engeller girdi. Bu kıssa, Kur'an'da<sup>104</sup> nakledilmektedir...”<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize*, 38-40.

<sup>100</sup> Bk. İbn Hazm, *ed-Dürre*, 282-283.

<sup>101</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1016 (md. 1734).

<sup>102</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1016 (md. 1734).

<sup>103</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1030 (md. 1749).

<sup>104</sup> el-Cum'a 62/6-7.

<sup>105</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/442 (md. 590). Ayrıca bk. a.mlf., *el-Fasl*, 1/1006 (md. 1717), 1/1018 (md. 1736). Ayrıca bk. a.mlf., *ed-Dürre*, 281.

Burada Hz. Peygamber'in aklî mûcizeleri bağlamında Kur'an mûcizesine ayrı bir başlık açmak gerekir. Ancak İbn Hazm Kur'an'ın i'câzı konusuna o denli ehemmiyet vermiştir ki bu konu ayrı bir makalede ele alınmayı fazlasıyla hak etmektedir. Bununla birlikte konu hakkında kısaca şunları açıklayabiliriz.

#### 5.4. Kur'an Mûcizesi

Eserlerinde Kur'an'ın i'câzı konusuna genişçe yer veren<sup>106</sup> İbn Hazm, beş başlık altında Kur'an'ın mûcize oluşunu izah etmiştir:

- (1) Öncelikle tilavet edilen Kur'an'ın insanları aciz bırakan bir mûcize olduğunu belirtmiştir.
- (2) İkinci olarak Kur'an'ın i'câzının zaman ve zeminle sınırlı olmadığını belirtmiş ve i'câzın kıyamet gününe kadar bâkî kalacağını açıklamıştır.<sup>107</sup>
- (3) Üçüncü olarak i'câzın mahiyetine yer vermiş ve buradaki i'câzın sadece nazma ya da gaybî haberlere tahsis edilemeyeceğini, yüce Allah'ın her bir âyet ile tehdîde bulunduğunu belirtmiştir.<sup>108</sup> Ona göre Kur'an her yönüyle mûcizedir, bu durum sınırlandırılmaz.
- (4) Dördüncü olarak Kur'an'ın i'câzının nasıllığını ele almıştır. Bu konuda "Kur'an, belagat tabakalarının en üst mertebesinde olmasından dolayı mu'cizdir" şeklindeki görüşü eleştirmiştir.<sup>109</sup> Ona göre Kur'an'ın i'câzı, belagatin en üst derecesinde olmasından değil, Allah'ın muarazadan alıkoymasından kaynaklanmaktadır.<sup>110</sup> O, bu durumu şöyle açıklamıştır:

"Bir topluluk, Arapların ve onların ardından gelen diğer belâgat sahibi kimselerin Kur'an'a muaraza etmekten aciz kalmalarını, Kur'an'ın belâgat tabakalarının en üst mertebesinde olmasından kaynaklandığını sanmıştır. Bu çok tehlikeli bir hatadır. Yüce Allah bunun olmasına karşı çıktığı halde şayet bu (yani Kur'an'a muaraza edilmesi mümkün) olsa idi, elbette o zaman Kur'an mûcize olmazdı. Çünkü bu, kendi tabakası içinde öne geçen her bir şeyin özelliğidir. Bu şekilde olan (yani kendi tabakası içinde en önde olan) bir şeyin, -her ne kadar belli bir vakitte öne geçmiş ise de- yarın ona yakın bilakis onun fevkinde- bir şeyin gelmesinden emin olunamaz. Fakat buradaki aciz bırakma, yüce Allah'ın kulları ile Kur'an'ın bir benzerini getirme [eyleminin/filinin] arasına girmesi; böyle bir şeyi yapabilme gücünü tümüyle onlardan kaldırmasıdır. Bunu tıpkı bir kimsenin, diğer insanlardan daha güçlü olmadığı halde, "Ben, bugün bu yolda yürüyeceğim. Benden sonra hiç kimse orada yürümeye güç yetiremeyecektir." demesi gibidir. Şayet söz konusu yolda yürümekten aciz kalmak, yolun güçlüğünden ya da yürüyenin kuvvetinden dolayı olmuş olsa idi, elbette bu acizlik ne bir âyet ne de bir mûcize olurdu."<sup>111</sup>

Burada İbn Hazm'ın, Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'ın (öl. 231/845) ileri sürdüğü sarfe teorisini<sup>112</sup> kabul ettiğini ve -herhangi bir atıfta bulunmadan- açıktan savunduğunu

<sup>106</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/276-293.

<sup>107</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278 (md. 533-537).

<sup>108</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/280-282 (md. 538). İbn Hazm, peygamberden zuhur eden her bir olayı mûcize diye isimlendirirken "tehdîd" özelliğini bir şart olarak ileri sürmediğini giriş kısmında açıklamıştı. Ona göre bazı mûcizelerin tehdîd özelliği olmakla birlikte tehdîd mûcize olmanın şartı olarak ileri sürülemez.

<sup>109</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/282 (md. 539).

<sup>110</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/286 (md. 547).

<sup>111</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/446 (md. 596-597).

<sup>112</sup> Sarfe, bir Kur'an teorisidir. Buna göre insanlar Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücüne sahiptir, ancak Allah bu gücü kullanmalarına müsaade etmez ve bu niyetle hareket edenleri engeller. Bu sebeple Kur'an'ın mûcize oluşu, Allah'ın aslında yapma gücüne sahip oldukları bu işten inkârcıları geri çevirmesi (sarf) fiiliyle irtibatlıdır ve teori

görmekteyiz. Bununla birlikte İbn Hazm, -sarfe görüşünü savunan âlimlerden ayrı olarak- Kur'an'ın başkaca i'câz yönlerinin bulunduğunu söylemiştir.

(5) Son olarak da i'câzın miktarını ele alıp tartışmış, lehte ve aleyhteki görüşleri verdikten sonra "... Okunduğunda Kur'an'dan olduğunu bildiğimiz bir mana ifade eden her bir kelime mûcizedir ve hiçbir kimse bunun bir benzerini getirmeye ebediyen güç yetiremez..."<sup>113</sup> demiştir. Ona göre aciz bırakmanın şekli, yüce Allah'ın kulları ile Kur'an'ın bir benzerini getirme fiili arasına girmesidir. Bir diğer ifade ile böyle bir şeyi yapabilme gücünü tümüyle insandan kaldırmasıdır. Netice olarak Yüce Allah, Kur'an'ın benzerini getirmekten insanları ve cinleri alıkoymuş, bir bakıma mahlûkatın sözlerinin tamamını ondan uzaklaştırmıştır.<sup>114</sup>

## Değerlendirme ve Sonuç

Zâhiriyye ekolünün en güçlü temsilcisi olan İbn Hazm (öl. 456/1064), pek çok konuda mensubu olduğu ekolün hassasiyetini paylaşmış olmakla birlikte bazı konularda özgün davranmış, bazı hususlarda cumhurun görüşüne muhalefet ederken bazı konularda da Mu'tezile'nin anlayışıyla uyumlu görüşler ortaya koymuştur. O, yüce Allah'ın elçiler göndermesinin aklen mümkün ve fiilen vaki olduğunu belirtmiş, bunun herhangi bir illet ya da sebebe dayandırılmasının doğru olmadığını ve ilahî bir lütuf olarak gerçekleştiğini açıklamıştır. Genel olarak nübüvvetin imkân ve ispatı, hususi anlamda Hz. Muhammed'in (a.s.) nübüvvetinin ispatı konusuna ağırlık vermiş, peygamberin tanınıp bilinmesinde mûcize faktörünü öne çıkarmış, bir bakıma sistemini bu esas üzerine inşa etmiştir.

Mûcize kavramını kelimcülerin kullandığı anlamda kullanmaya pek dikkat etmeyen İbn Hazm, peygamberlerin elinde ortaya çıkan her bir hârikulâde olayı mûcize şeklinde isimlendirmiştir. O, Kur'an'da ve bazı hadislerde ifade edilen âyet, beyyine, hüccet gibi terimlerin bir kısım farklılıklarını dikkate almadan bunları mûcize terimiyle eş anlamlı kullanmakta bir beis görmemiştir. Dahası o, imamlardan, velî ve sihirbaz kimselerden zuhur ettiği iddia edilen hârikulâde hadiselerin imkânı ve vukuunu mûcize kelimesini kullanarak eleştirmiş; hârikulâde hadiseleri mûcizelerle sınırlandırmış, mûcizenin dışında başkaca bir hârikulâde olayın olmadığını anlatmıştır. Ona göre olağanüstü hadiseler mûcizelerdir ve mûcizeler de sadece peygamberler için ve onların elinde zuhur ederler.

İbn Hazm'ın kelim kitaplarında gördüğümüz şekilde mûcizenin özelliklerini ya da vasıflarını açıklamak ve sıralamak gibi bir hedefi yoktur. O, yeri geldiğinde mûcizenin bazı özelliklerine dikkat çekmekle yetinmiştir. Aslında peygamberlik iddiası ile delil gösterilen hadise arasında çok sağlam irtibatların olması lazım gelir. Bu sebeple kelimcüler, delil gösterilen hadisenin özellikleri üzerinde durmuşlar, mûcizenin mahiyeti ve şartları diyebileceğimiz esaslar belirlemişlerdir.

---

adını bu fiilden almıştır. Sarfe teorisi başta Vâsıl b. Atâ ve Nazzâm olmak üzere Câhiz ve Rummânî gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelimcüler tarafından benimsenmekle birlikte Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi Sünnî ve İbn Sinân el-Hafâcî, Şerîf el-Murtazâ, Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şîfî âlimlerince de kabul görmüştür. (Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141) Hiç şüphesiz bu isimlere İbn Hazm'ı da dâhil etmek gerekir.

<sup>113</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/446 (md. 596-597).

<sup>114</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/286 (md. 548); krş. a.mlf., *el-Fasl*, 1/446 (md. 598). Ayrıca bk. İbrahim Toprak, "İbn Hazm'a Göre Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2020), 490.

Bunlar delil gösterilen hadisenin karışıklığa sebebiyet vermemesi için; “bizzat iddia sahibinin doğruluğuna işaret edecek tarzda meydana gelmesi, doğrudan yahut dolaylı biçimde ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir şekilde zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehadî ile birlikte vuku bulması, peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüphe taşımaması ve nübüvvet iddiasının ardından gerçekleşmesi” gibi hususlardır. İşte bu özelliklere sahip olan bir delilin, başkaca delillere ihtiyaç duymadan iddia sahibinin doğruluğunu ispat edeceği kabul edilir. Hâlbuki İbn Hazm, uzun bir zaman diliminde kavramlaşan mûcize terimini –söz konusu hassasiyetleri dikkate almadan- peygamberlere ait her bir hârikulâde olay için kullandığı görülmektedir.

İbn Hazm’ın mûcize anlayışıyla alakalı olarak en fazla dikkat çeken husus, mûcizenin bir şartı olarak tanımlanan tehadî vasfını zorunlu görmemesidir. O, tehadî şartını mûcizenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edenleri eleştirmiş ve bu yaklaşımın Hz. Peygamber’in mûcizelerini sınırlandıracağını ileri sürmüştür. Şayet tehadî bir şart olarak kabul edilirse, bu durumda yiyecek ve içeceklerin bereketlenmesi, mescitteki kütüğün inlemesi, bazı hayvanların gelip şikâyetlerini açıklamaları gibi olağanüstü olaylar mûcize kapsamı dışında kalacaktır. İbn Hazm’ın anlayışına göre bir peygamberin elinde gerçekleşen hârikulâde olaylar, mûcize olarak kabul edilmelidir; söz konusu olayda tahaddî özelliğinin bulunup bulunmaması önemli değildir. Bu sebeple olacak ki peygamberlerden zuhur eden her bir hadiseyi bağlamına ve mahiyetine bakmaksızın mûcize diye isimlendirmiştir. O, mûcizelerin sadece peygamberlerin elinde zuhur edeceğini söyleyerek velî, sihirbaz vb. kimselerin elinde meydana gelen hadiselerin hârikulâde olaylar olmadıklarını iddia etmiştir.



## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2004.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*. nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1391/1971.
- Aydın, Mehmet. "Faraklit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/165-166. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Bâkîllânî, 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.
- Bebek, Adil. "Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Belhî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi, Abdülhamid Kürdi. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth, 2018/1439.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-îmâm*. nşr. Yûsuf Abdürrezzâk. Kahire 1368/1949.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. nşr. Abdülmü'tî Kal'acî. 7. Cilt. Beyrut 1405/1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Halil İbrahim. "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 329-350.
- Halil İbrahim Bulut. "İbn Hazm'a Göre Kerâmet ve Mahiyeti". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 160-189.
- 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. *Nübüvvetin İspatında Mûcize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Hucecû'n-nübüvve*. nşr. A. Hârûn (Resâilü'l-Câhiz içinde). 3/221-281. Mısır: 1399/1979.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi* (metin-çeviri). çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik. *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. nşr. M. Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr b. Muhammed. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbeddin Ahmet b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Taha Abdürraûf Sa'd. 28 Cilt. Kâhire 1398/1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *ed-Dürre fi mâ yecibu i'tikâduhu*. nşr. Abdülhak et-Türkmânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- 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, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *İlmu'l-keîm alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: el-Mektebü's-sekâfi, 1989.
- Kādî Abdülcebbâr, İmâdüddin Ebû'l-Hüseyin b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtaşar fi usûli'd-dîn*. nşr. Muhammed İmâre. *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde. Kahire 1971.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Tâhâ Hüseyin - İbrahim Medkûr vd. 20 cilt. (15. cilt: *en-nübüvvât ve'l-mu'cizât*) Kahire: y.y., 1962-1965.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kādî 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.
- Kādî İyâz, İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. nşr. Ahmed b. Muhammed eş-Şemnî. 2 Cilt. Beyrut, ts.
- Karadaş, Çağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 89-102.
- Kastalânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*. nşr. Salih Ahmed eş-Şâmî. 4 Cilt. Beyrut 1412/1991.
- Kelpetin, Mahmut. "Zûkâr Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Kılavuz, Ulvi Murat. "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/1), 1-31.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut 1406/1986.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye ve resâilu uhrâ*. thk. Rıza Muhtârî (*Silsiletü müellefâtî's-Şeyh el-Müfîd* içinde, cilt 10), Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1993/1414.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-Makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtarât*. nşr. İbrahim el-Ensârî (*Silsiletü müellefâtî's-Şeyh el-Müfîd* içinde, cilt 4). Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1993/1414.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebziratü'l-edille fi usulî'd-dîn*. nşr. Muhammed Enver Hamid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011/1432.
- Önal, Recep. "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 (2013), 151-178.
- Önkâl, Ahmet. "Müseylimetülkezzâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi usulî'd-dîn*. nşr. Ahmed Hicazi es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *en-Nübüvvât ve mâ yete'alleku biha*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: y.y., 1406/1986.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal: Kelam'a Giriş*. trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- Serdar, Murat. "İbn Hazm Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygan. 2/89-120. İstanbul: Beyan yayınları, 2015.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*. nşr. Alfred Guillaume. Oxford 1934.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut 1415/1995.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. nşr. Abdurrahmân Umeyra. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1409/1989.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Toprak, İbrahim. "İbn Hazm'a Göre Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2020), 485-498.
- Uludağ, Süleyman. "Kerâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ünal, Yavuz. "Rükâne b. Abdiyezîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/ 284-285. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i sünnet Ve Mu'tezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Kerâmet". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 91-116.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.



## Fahreddin er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlal

The Method of Reasoning as the Way of Attaining to Metaphysical Knowledge  
According to Fakhr al-Dīn al-Rāzī

**Mustafa YILDIZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Türkiye  
[mustafayildiz@karabuk.edu.tr](mailto:mustafayildiz@karabuk.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-7019-3088](https://orcid.org/0000-0001-7019-3088) | [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
15 Nisan 2023	15 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
21 Haziran 2023	21 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 Yıldız).

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 Yıldız).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Yıldız, Mustafa. “Fahreddin er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlal”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 141-164. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283757> ”

## Öz

Nazar ve istidlal yöntemi ile metafizik bilgiye ulaşmanın imkânı konusundaki tartışmanın Antik Yunan filozoflarıyla başladığı ve halen de devam ettiği söylenebilir. Bu makale, Râzî'nin Nazar ve istidlal yöntemi ile metafizik bilgiye ulaşmanın imkânını nasıl ortaya koyduğunu ele almayı hedeflemektedir. O, öncelikle nazar ve istidlal yöntemi ile metafizik bilginin elde edilebileceğini ortaya koymak için varlığın duyumsanan ve düşünülen olmak üzere iki kısım olduğunu ileri sürer. Sonra varlığın maddi olan ile sınırlı olmadığını ispatlamaya çalışır. O mevcudatta duyumsanandan başka ayrıca akıl ile idrak edilebilecek şeylerin varlığına dair deliller ortaya koyduktan sonra bu varlık alanı ile irtibat kuracak araçlarımızı mukayeseli olarak ele almaya çalışır. Bu mukayesede metafizik bilgiye ulaşmanın nazarı akıl ve tezkiye edilmiş nefis olmak üzere muhtemel iki aracı ortaya çıkar. O bu mukayesede her ikisinin artı ve eksiklerini ortaya koyduktan sonra en güvenilir aracın nazarı akıl olduğunu ve yöntemin de nazar ve istidlal olduğunu savunur. Râzî nazar ve istidlal yöntemi ile metafizik bilgi elde etmenin imkânına itiraz edenlere çeşitli cevaplar vermektedir. O nazar ve istidlal yöntemine itirazda bulunan grupların dayandığı gerekçeleri ortaya koymaya çalışır. Daha sonra onların bu gerekçelerini doğruluk ve tutarlılık bakımından değerlendirmeye tabi tutar. Böylece her grubun itirazının hem konuya mutabakatını hem de grubun kendi diğer inançları ile tutarlılığını sınamış olur. Daha sonra ise nazar ve istidlal yöntemine dair kendi görüşünün dayandığı gerekçeleri ve bu yöntemin diğer inançlarıyla tutarlılığını ortaya koyar. Râzî bu yöntemi takip ederek öncelikle nazar ve istidlal yöntemine itirazda bulunanları metafizik bir varlık alanı kabul edip etmemeye göre iki kısma ayırır. Bu taksime göre metafizik varlık alanını kabul etmedikleri için yöntemine itirazda bulunanlar Sofistler, Sümeniyye, Mücessime, Dehriyye ve Haşviyye'dir. Bu grup metafizik bir varlık alanı kabul etmediği halde kendi arasında bir Tanrı inancı olanlar ve olmayanlar şeklinde iki sınıfa ayrılır. Râzî'ye göre metafizik varlık alanını kabul etmekle birlikte nazar ve istidlale itirazda bulunan grup ise Ta'lîmiyye'dir. Onlar metafizik bilgiye nazar ve istidlal yöntemi ile değil ancak masum bir öğreticinin öğretimi ile ulaşabileceklerini iddia eder. Râzî'nin nazar ve istidlal yöntemine itirazda bulunanlara verdiği cevaplarda bazen doğruluğu bazen tutarlılığı bazen de metafizik varlık alanını ispat etmeyi ön plana çıkarmasının sebebi bu grupların farklı yaklaşımlarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Fahreddin Râzî, Metafizik bilgi, Nazar ve istidlâl, Sofistler, Bâtîniyye.

## Abstract

The debate on the possibility of attaining metaphysical knowledge by the method of reasoning began with the ancient Greek philosophers and continues to this day. This article aims to examine how Râzî argues for the possibility of attaining metaphysical knowledge through the method of reasoning. He first argues that existence has two parts, the sensed and the thought, in order to demonstrate that metaphysical knowledge can be obtained through the method of reasoning. Then he tries to prove that existence is not limited to the material. After presenting evidence for the existence of things other than the sensible in existence that can be perceived with the intellect, he tries to discuss our devices to relate to this sphere of existence in a comparative manner. In this comparison, two possible devices for attaining metaphysical knowledge emerge: the theoretical intellect and the purified soul. After revealing the positive and negative aspects of both in this comparison, he argues that the most reliable device is the theoretical intellect and the technique is the method of reasoning. Râzî gives various answers to those who object to the possibility of obtaining metaphysical knowledge through the method of reasoning. Râzî tries to put forward the grounds on which the groups who object to the method of reasoning are based. He then evaluates their justifications in terms of accuracy and consistency. Thus, he tests both the relevance of each group's objection to the subject and its consistency with the group's other beliefs. He then presents the justifications for his own opinion on the method of reasoning and the consistency of this method with his other beliefs. Following this method, Râzî first divides those who object to the method of reasoning into two categories according to whether or not they accept a metaphysical sphere of existence. According to this division, those who object to the method because they do not accept a metaphysical sphere of existence are the Sophists, Sumeniyya, Mujasimah, Dhahriyya, and Hashawiyya. Although this group does not accept a metaphysical sphere of existence, they are divided into two classes: those who believe in God and those who do not. According to Râzî, the group that accepts the metaphysical sphere of existence but objects to the method of reasoning is the Talimiyya. They claim that metaphysical knowledge can only be attained through the teaching of an innocent instructor, not by the method of reasoning. The different approaches of these groups are the reason why Râzî sometimes emphasizes accuracy, sometimes consistency, and sometimes proving the metaphysical domain of existence in his answers to those who object to the method of reasoning.

**Keywords:** Kalâm, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Metaphysical knowledge, The method of reasoning, Sophists, Batiniyya.

## Giriş

Kelime anlamı göz ile bakmak olan nazar<sup>1</sup>, düşünmek veya bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazarî araştırmalarda bulunmak, bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak, anlamlarında kullanılır.<sup>2</sup> İstidlâl ise kanıtlanmak istenen şey hakkında düşünüp delil ortaya koymak, akıl yürüterek hüküm vermek anlamında bir kişinin tek başına yapacağı nazar ve tefekkür manasında kullanıldığı gibi "delil istemek" anlamında iki kişinin yaptığı bir eylem olarak, birinin yapılan akıl yürütmeye ilgili delil talep etmesi, diğerinin de verdiği hükmün delilini ortaya koyması anlamında da kullanılır.<sup>3</sup> Bazen kelâmcılar istidlâli, evvelî ve duyusal bilgilerimizin dışındaki inanç ve düşünceler hakkında yapılan zihnî bir eylem olarak tanımlar.<sup>4</sup> Ancak İslam düşünce tarihinde düşünme anlamında tefekkür, tedebbür, tezekkür, teemmül, taakkul ve i'tibar gibi birçok farklı kelime de kullanılmıştır.<sup>5</sup> Bu kavramlar ilk bakışta müteradif anlamlarda kullanılıyor gibi görünse de aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin tefekkür ve tedebbür kelimelerinin ikisi de düşünme anlamında kullanılmıştır. Ancak tefekkür nazari konularda yapılan faaliyet için kullanılırken tedebbür amelî konuların nazarî bir şekilde ele alınmasında kullanılır.<sup>6</sup> Tezekkür kelimesi de düşünme anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu düşünme tarzında düşünce geçmişe yönelerek faaliyetini gerçekleştirir. Teemmül kelimesi de düşündüğümüz şey hakkında zihni yoğunlaştırma şeklindeki düşünme anlamında kullanılır.<sup>7</sup> Teakkul kelimesi de nazarî ve amelî meseleler üzerinde düşünmek anlamında kullanılır. Nazarî düşünme zihnindeki doğru ve yanlışın farkına varılmasına, amelî konular hakkındaki düşünce ise davranışların iyi ve kötüsünün farkına varılmasına sebep olur. Akıl mastarından ism-i mefûl olarak türetilen ma'kûl kelimesi ise duyumsananın (mahsus, duyulur, sensible)<sup>8</sup> karşıtı olarak akılla kavranan şey, düşünüdür demektir.<sup>9</sup> Bir şeyden ibretli sonuçlar çıkarma anlamında kullanılan itibar kavramında ise şeyin kendisinden daha çok onun benzerinin bilinen özelliklerinden yola çıkarak onu kavramaya çalışma vardır. Bu anlamda ibret alma, düşünme konusu olan şeyin kendisi bilinen olmadığı için onun yerine bilinen benzerinden yola çıkarak alınır. Nazarî aklın itibarı onun bilinenden bilinmeyi çıkarması, amelî akıl söz konusu olduğunda ise meydana gelen olaylardan ders alıp doğru sonuçlar çıkarması ve ona göre davranması anlamına gelir.<sup>10</sup>

Nazar ve istidlalin zihinde bulunan düşünceler arasında çeşitli bağıntılar kurma ve bu bağıntılar vasıtasıyla bilinenler kümesini genişletme olduğu söylenebilir. Akıl düşünme faaliyetinde bilinenler ile bilinmeyenler arasında bağıntı kurarken, kendisinden bir şey alıp gideceği ve aldığı

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhab (Beyrut: Daru Turasi İhyai'l Arap, 2000), "nżr", 15/191.

<sup>2</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 242.

<sup>3</sup> Cürçânî, *Tarifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 17.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/325.

<sup>5</sup> İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/53.

<sup>6</sup> Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Razî'nin Yöntemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.

<sup>7</sup> Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 76; Kutluer, "Düşünme", 10/53.

<sup>8</sup> Mahsûs, duyularla idrak edilen cismanî suret. bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çeviri ve İnceleme (İstanbul, Klasik yayınları, 1994; 180.

<sup>9</sup> İlhan Kutluer, "Ma'kûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/459.

<sup>10</sup> Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 79-85; Kutluer, "Düşünme", 10/53.

şey doğru olduğu için onunla doğruya da ulaşabileceği bir şeye ihtiyaç duyar işte bu şey zorunlu bedihi bilgilerdir. Başka bir ifade ile akıl nazar fiilini gerçekleştirirken bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bir harekette bulunur. Bu harekette yapmış olduğu şey bilinenlerden bir vasfı bilinmeyenlere taşımaktır. Bu taşıma işlemi gerekli şartların sağlanıp sağlanmadığı ile ilgili kısım bir kenarda tutulursa taşıma işlemi en önemli şeylerden biri kendisinden bir şeyler taşıyacağımız bilinenlerdir. Râzî'ye göre kendisinden taşıma yapacağımız ilk bilinenler bedihilerdir. O bedihi bilgilerle donatılmış akli bir tüccarın sermayesine benzetir. Ona göre tüccar sermayesi olan bedihileri uygun bir sıraya koyarsa yani onlara uygun form veya sureti verirse bilinenler arasındaki ilişkilere dayanarak bilinmeyene bir şeyler taşıyabilir.<sup>11</sup>

İslam düşünce tarihinde dinî nasları akli metotlarla yorumlamanın dinî bilgiye naslarda bulunmayan insani unsurlar katacağı endişesi ile nazar ve istidlale karşı çıkan ehli hadis ile dinî nasların muhatabı olarak aklın naslar hakkında düşünerek anlamını idrak edebileceğini savunan Ehl-i rey arasında bir mücadele var olmuştur.<sup>12</sup> Dinin temel ilkelerine dair hususlarda akıl yürütmenin gerekliliğine vurgu yapan kelâm ilmi ise yöntem olarak nazar ve istidlale dayanmaktadır. Nazar ve istidlal yöntemi kelâm ilminde daima önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü kelâmda dinin ana ilkelerinin temellendirilmesi nazar ve istidlal yöntemi ile yapılmıştır.<sup>13</sup> Ayrıca bu temellendirmeye itirazda bulunarak karşı çıkan farklı gruplara da yine nazar ve istidlal yönteminin imkânları kullanılarak cevap verilmiştir. Dinin temel ilkelerinin akli yöntem olan nazar ve istidlal ile temellendirilmesini kabul etmeyenler Müslümanlar arasında çıkan Haşviyye, Bâtıniyye gibi fırkalar olduğu gibi bazen de Sofistler ve Dehriyye gibi Müslüman toplumunun dışında olan gruplar da olmuştur. Nazar ve istidlale dayalı bir sistemin ve dolayısıyla kelâmın ilk kurucu düşünürleri Mu'tezilî âlimler olmuştur.<sup>14</sup> Onlar bir düşüncenin bilgi olmasının şartları arasında inanılan (itikad, inanç, beliefs) olmasını, düşüncenin, hakkında olduğu nesneye mutabık olmasını (doğru, true) ve nefsin bunda itminana ulaşması (gerekçelendirilmiş, justified)<sup>15</sup> gerektiği şeklinde üç şey sayarlar.<sup>16</sup> Düşünülen şeyin, bilgi olmasının şartlarından birinin inanç olmasının anlamı, bilinip te inanılmayan hiçbir şeyin olmaması demektir. Dolayısıyla bildiğimiz her şeye inanç zorunlu olarak eşlik eder ve her bildiğimize aynı zamanda zorunlu olarak inanırız. Düşünce ile düşünülen nesne arasında aranan mutabakat ise doğruluğu tespit etme teorilerine dayanır. Orta çağ boyunca âlimlerin büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilen doğruluk teorisi mutabakat olmuştur. Düşüncenin bilgi düzeyine ulaşabilmesi için inanç ve mutabakat şartlarının tesadüfen denk gelmesi ihtimaline binaen nefsin ikna olacağı yeterli kanıtların da olması gerekir. Bir düşüncenin bilgi vasfını kazanması için ileri sürülen bu son şart yani nefsin ikna olması doğru taklidin bilgi olmaması için eklenmiştir. Bir düşünceyi taklit düzeyinden bilgi düzeyine çıkaracak kanıtlar ise ancak nazar ve istidlal yöntemi ile elde edilir.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2012), 3/513.

<sup>12</sup> Kutluer, "Düşünme", 10/56.

<sup>13</sup> İbrahim Coşkun, "Nazarî Akıl ile Allah'ın Bilinmesi", *Dicle Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2004), 5.

<sup>14</sup> Metin Yurdağür, "Ehl-i Nazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/519.

<sup>15</sup> Burada Eflâtun'un üç parçalı bilgi tanımı ile Mu'tezilî alim olan Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı tanım arasında bir irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Eflâtun'un bilgi tanımı için. <https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php>

<sup>16</sup> Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *El-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim Medkur - Tâha Hüseyin (Kahire, 1962), 12/23.



Mu'tezileden ayrılp Hanbeli olduğunu belirten Eş'arî ise *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde nazar ve istidlali kabul etmeyenlere karşı bu kelâmi metodu savunmaya çalışır.<sup>17</sup> Eş zamanlı olarak Mâtürîdî nazar ve istidlal yoluyla bilginin imkânını ortaya koymaya çalışır. Mâtürîdî, hakkında bilgi sahibi olacağımız şeylerin farklılığına dayanarak mevcudatın üç farklı alanına denk gelen üç farklı bilgi elde etme yöntemi ortaya koyar. Ona göre varlığın duyumsanan yönü (şahid) ancak duyular aracılığıyla idrak edilir ve bu alan "hissiyat", mevcudun ma'kul yönü ise akıl tarafından idrak edilir ve buna "akliyyat", Allah'ın mevcutlar hakkında vahiy vasıtasıyla bize ulaştırdığı bilgiler kümesine de Sem'iyât denilir.<sup>18</sup> Mâtürîdî varlığın şahid ve gaib olmak üzere iki yönünün olduğunu, şahid âlemini duyular ile gaib âleminin bilgilerine sem'iyât ile her ikinin bilgilerine ise akıl yoluyla ulaşabileceğimizi söyler. Böylece nazar ve istidlal yöntemi ile hem şahid hem de gaib âlem mevcutlarının bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu ortaya koyar.<sup>19</sup> Böylece nazar ve istidlal yöntemi, Ehl-i sünnet kelâm ekollerinin de benimsediği bir metot haline gelir. Gazzâlî ise mantığa dair birçok eseriyle nazar ve istidlal yöntemini farklı bir aşamaya taşımış oldu. Örneğin *el-Kıstâsü'l-müstakim* adlı eserinde kıyasın dört şeklinin de Kur'an'da bulunduğunu göstermeye çalışması mantığı ve ilkelerini yabancı bir kültürden alınan bir şey olmaktan çıkarıp farklı bir boyuta taşımıştır.<sup>20</sup> Gazzâlî'nin kendi dönemine kadar kullanılan kelâmın akıl yürütme yöntemlerine eleştirileri ve yeni yöntem teklifini adeta Râzî gerçekleştirmiş oldu. Müteahhirîn dönemi kelâmının sistemleştiricisi olan Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin bu çabasını daha ileri bir aşamaya taşıdı. O çeşitli eserlerinde akıl yürütme, düşünme anlamlarına gelecek farklı kelimeler kullandı. Örneğin *el-Muhassal* adlı eserinde nazar kavramını, öncüllerin düzenlenmesi anlamında (tasdiklerin tertibi), fikir kavramını<sup>21</sup> ise kendisinden sonucun çıkarılması için öncüllerin zihinde hazır bulunmaları anlamında kullanmıştır. *el-Muhassal*'ın konu tertibine bakıldığında akıl yürütme anlamında nazar ve istidlalin gerçekleşmesi için önce kendisine bir suret yani düzen verilecek tasdiklerin olması gerektiği ve ondan önce de birini diğerine yükleyecek en az iki tasavvurun olması gerektiği anlaşılır. *Me'âlimü usulü'd-dîn* adlı eserinde de nazar ve fikir kavramlarını kullanmakla beraber aralarında ayırım gözetmeden ikisini beraber "Kesin (ilmi) veya zannî bilgi elde etmek için kesin veya zannî öncüllerin düzenlenmesidir" şeklinde

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, "Kelâm İlminin Meşrûiyeti", çev. Ahmet Mekin Kandemir, *Marife* 16/1 (Yaz 2016), 158.

<sup>18</sup> Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 4/112.

<sup>19</sup> Prof. Dr. Sönmez Kutlu, [sonmezkutlu.net](http://sonmezkutlu.net) (Erişim 7 Nisan 2023)

<sup>20</sup> Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim*, çev. İbrâhim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016), 41-43.

<sup>21</sup> Râzî fikir kelimesinin yukarıda bahsi geçen sonuç elde etmek için düzenlenmiş iki öncülün zihinde hazır tutulması anlamının dışında ademî ve vucudî olmak üzere başkaları tarafından kullanılan iki anlamının daha olduğunu aktarır. Fikrin ademî anlamında kullanılması aklın kendisini meşgul edecek şeylerden uzaklaşması, vucudî anlamı ise aklın düşünme konusuna odaklanmasıdır. Bu yaklaşıma göre fikre ademî bir anlam yükleyenler fikrin gerçekleşmesinin ancak aklın kendisini meşgul edecek ve dolayısıyla düşünmesini engelleyecek şeylerden uzaklaşması neticesinde gerçekleşebileceğini söyler. Fikre vucudî bir anlam yükleyenler ise akli göze benzetmek suretiyle bir açıklamada bulunurlar. Bu açıklamaya göre nasıl ki gözüün bir şeyi görmesi istendiğinde göz görülmesi gerekene doğru yöneltiliyorsa aklında düşünülecek şeylere yöneltilmesi gerekir. bk. Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhasşalü efkârü'l-müte'addimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müte'ekellimîn*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 36.

tanımlamaktadır.<sup>22</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl* adlı eserinde ise nazarı dört şeyin bilgisine sahip olmaktr şeklinde tanımladı. Bu bilgiler a) nazarda kullanmak için zihinde düzenlenmiş öncüllerin kesin bilgisi (maddesi bakımından tam) b) öncüllere verilen düzenin doğru olduğu kesin bilgisi (sûret veya formu bakımından tam) c) ulaşılmak istenen sonucun bu öncüllerden ve verilen suretten zorunlu olarak çıkacağı bilgisi d) öncüllerden çıkan sonucun kesin doğru olduğu bilgisidir. Yani aklın öncelikle bilinmeyene ulaşmak için kullanacağı öncüllerin kesin bilgisine sonra bu öncüllerin doğru bir şekilde düzenlendiği kesin bilgisine sonra yukarıdaki iki şart yerine geldiğinde ulaşılmak istenen şeyin bunlardan çıkacağı kesin bilgisine ve nihayet elde edilen sonucun doğru olduğu kesin bilgisine sahip olması gerekir.<sup>23</sup>

### 1. Râzî'nin Nazar ve İstidlal Yöntemini Temellendirmesi

Metafizik bilginin varlığı ve buna ulaşmanın bir yolunun olup olmadığı şeklindeki sorular Antik Yunan felsefesinden bu yana tartışılmaktadır. Filozoflar en başından beri varlığın sadece duyularla idrak edildenden mi yoksa varlığın duyu ile idrak edilemeyen bir yönün de var olup olmadığı hakkında tartışmışlar. Nihayetinde ortaya çıkan düşünceleri üç grupta sınıflamak mümkündür. Birincisi varlığın duyumsanandan ibaret olduğunu savunanlardır, bunlar metafizik diye bir bilginin varlığını kabul etmez. İkincisi varlığın duyumsanandan başka akılla idrak edilen, ma'kul bir yönünün de var olduğunu kabul eder. Bu gruba göre metafizik bilgi akıl vasıtasıyla elde edilen bir bilgidir. Üçüncü gruba göre varlığın duyumsanan akledilen yönlerinden başka ayrıca tecrübe ile hissedilen bir başka yönü daha vardır. Varlığın bu yönü ile ruhun riyazet ve mücahede ile arındırılarak irtibat kurduğu kabul edilir<sup>24</sup>

Nazar ve istidlal yöntemi ile metafizik bilginin imkânına itirazları, ontolojik ve epistemolojik itiraz olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Ontolojik itirazdan, metafizik diye bir varlık alanını kabul etmeyen ve bu sebeple nazar ve istidale yapılan itiraz kastedilmektedir. Epistemolojik itirazdan ise metafizik varlık alanını kabul ettiği halde bu varlık alanına nazar ve istidlal ile ulaşmanın mümkün olmadığı itirazı kastedilir. Ontolojik itirazda bulunanalar, metafizik varlık alanını inkâr ederek varlığın sadece fiziksel olmaktan ibaret olduğunu savunur. Bunlar metafiziksel varlık alanı kabul etmedikleri için ona dair bir bilginin herhangi bir yöntemle elde edilmesine de karşı çıkarlar. Epistemolojik itirazda bulunanlar metafizik varlık alanını kabul ettiği halde ona dair bilgiye nazar ve istidlal ile ulaşılabileceğine itiraz ederler. Râzî her iki grubun da itirazlarını ayrı ayrı değerlendirerek onlara cevap vermeye çalışır.

Metafizik varlık alanını kabul etmeyenleri de kendi aralarında iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlar metafizik varlık alanını kabul etmediği halde Tanrı'nın varlığını kabul edenler ve hem metafizik varlık alanını hem de Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenlerdir. İslam mezhepler tarihine bakıldığında Mücessime, Müşebbihe, ve Kerrâmiyye gibi Tanrı'nın varlığını kabul etmekle beraber metafiziksel varlığı olan şeyleri kabul etmeyenler görülür. Çünkü onlara göre bir yerde ve yönde

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âlimü'ş-Şâhîdî'n-dîn*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 44.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi Dirâyeti'l-Uşûl* (Beirut: Darü'z-Zehâir, 2015), 1/179.

<sup>24</sup> Eşref Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı", *Nazariyat Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 112.

bulunmayan bir şeyin varlığını kabul etmek mümkün değildir. Yukarıda bahsi geçen İslam mezhepleri dışında varlığın sadece duyuşal idrake konu olan yönünü kabul ederek onun ma'kul (akledilir) yönünü kabul etmeyen Sümeniyye de metafizik varlık alanını kabul etmez. Varlığın akılla idrak edilen metafizik bir yönünün olduğunu kabul etmediği gibi onun bilgisine ulaşma yolu olarak nazar ve istidlali de bir bilgi elde etme yöntemi olarak kabul etmez. Metafizik varlık alanının kabul edilip edilmemesi hem varlığın farklı yönlerinin olduğunu hem de insanda varlığın bu farklı yönlerini idrak edecek bir idrak aracının varlığını kabulüne bağlıdır. Eğer varlıkta ma'kul bir yönün varlığı ve insanda da bu ma'kulü idrak edecek aklın varlığı kabul edilirse bu ma'kule ulaşmanın yolu olarak nazar ve istidlal de bir bilgi kaynağı olarak ortaya çıkar. Ancak buna mukabil varlığın sadece duyumsanır bir yönünün olduğunu ve bunun da sadece duyu ile idrak edildiğini kabul edenler nazar ve istidlal yolunu bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak kabul etmezler. Nazar ve istidlali bir bilgi elde etme yolu olarak kabul etmeyenler öncelikle metafizik bir varlık alanının olmadığını sonra bu alanı idrak edecek bir idrak aracımızın olmadığını iddia ederler. Buna karşılık nazar ve istidlali bir bilgi elde etme yolu olarak kabul edenler ise öncelikle bir metafizik varlık alanının olduğunu ve bu alanı idrak edecek bir aklımızın olduğunu ileri sürer.

Tanrı hakkında bilgiye ulaşmanın imkân ve yöntemi söz konusu olduğunda imkânı ve yöntemi belirleyen en önemli şeylerin başında âlem ve insan anlayışı gelir. İstidlal ve mücahede ayırımının hem varlık hem de insan anlayışı ile yakın ilgisi olduğunu ifade etmek gerekir. Örneğin varlığı maddi ve manevi kısımlara ayırıp Allah'ın manevi, soyut bir varlık olduğunu kabul ettikten sonra bu manevi varlığın mahiyeti ile ilgili ön kabullerimiz kullanacağımız yöntem ve imkân konusunda da bizi yönlendirir. Eğer âlem zorunlu nedensellik ile birbirine bağlı akli bir yapı taşıyor ise ve bu yapıyı idrak edecek insan yetisinin de akıl olduğu kabul edilirse ister bu âlemin taşıdığı niteliklerden Tanrı'ya kanıt bulmaya çalışalım ister sırf akli kavramların zorunluluğundan yola çıkarak istidlalde bulunalım, varacağımız yer zorunlu bir varlığın kesin bilgisi ile sonuçlanacaktır. Ancak bunun yanında âlemin zorunlu bir nedensellikten ziyade, adete dayalı bir olumsuzluk taşıdığını ve Tanrı'nın mahiyetinin zorunlu bir bilgidен daha ziyade her şeye gücü yeten fail-i muhtâr olduğunu kabul ettiğimizde kullanacağımız hiçbir yöntem bizi zorunluluğa ulaştırmayacaktır.

Nazar ve istidlal yöntemine epistemolojik itirazda bulunanlar varlığın duyumsanandan başka bir yönünün olduğunu kabul eder. Onlara göre varlığın beş duyumuzla idrak edilen vechesinden başka ayrıca metafiziksel diyebileceğimiz anlamsal bir yönü vardır. Ancak varlığın bu anlamaya bağlı mana yönü akıl ile idrak edilmeye uygun değildir. Çünkü onlar aklın bu âlem ile ilgili anlamları idrak etme yeteneğine sahip olduğunu ancak ilahi âlem ile ilgili anlamları idrak etmeye yetkili olmadığını iddia ederler. Râzî'ye göre nazar ve istidlale epistemolojik itirazda bulunan grup Ta'lîmiyye (Mülhit) dir. Onlar metafizik bir varlık alanını kabul etmekle beraber onun aklın yetki alanının dışında olduğunu ileri sürer.<sup>25</sup>

Genel olarak kelâmcı ve filozofların büyük çoğunluğu varlığın fizik ve metafizik olmak üzere iki yönünün olduğunu fizik varlıklarla duyularımız üzerinden irtibat kurduğumuzu metafizik varlık alanı ile de aklımız üzerinden irtibat kurduğumuzu kabul eder. Aklımızla irtibat kurduğumuz

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 30; Râzî, *Muhassal*, 38.

metafizik varlık alanı da kendi içinde genel metafizik alanı ile özel metafizik alanı olmak üzere iki kısma ayrılır. Genel metafizik alan ile kastedilen fizik varlıktan başka akılla idrak edilecek herhangi bir anlam kastedilir. Özel metafizik alan ile kastedilen ise Tanrının varlığı ve sıfatlarıdır.<sup>26</sup>

Râzî mevcudun duyu, hayal ve akıl olmak üzere üç farklı düzeyde idrak edildiğini savunur. Ona göre metafiziğin hem genel hem de özel varlık bilgisinin imkânsızlığına hüküm verenler varlığın akli düzeydeki idrakine ulaşmamış olmaları dolayısıyla itirazda bulunurlar. Râzî metafizik varlık alanını kabul etmeyerek nazar ve istidlale itirazda bulunan ve bu itirazını da varlığın sadece duyumsanan ve hayal edilenden ibaret olduğu iddiasına dayandıranlara karşı varlığın duyumsanan ve hayal edilenden fazlası olduğu ile cevap verir. Ona göre mevcudun duyumsanan ve hayal edilenle sınırlı olduğu iddiası bedihi ve zorunlu bir bilgi değildir. Eğer böyle olsaydı bu konuda ihtilaf olmazdı. Bedihi ve zorunlu olmayan şey konusunda ise red, kabul veya tevakkuf delile bağlıdır. Râzî mevcudun duyumsanan ve hayal edilenden ibaret olmadığına dair on tane delil sayar:

Birincisi: Mevcudun duyumsanandan ibaret olduğu iddiası bedihi ve zorunlu bir bilgi değildir. Çünkü insanların büyük bir kısmı üç boyutlu olmayan ve altı yönde bulunmayan manevi soyut şeylerin varlığını kabul etmektedir. Örneğin insanın ben diye işaret ettiği şeyin ne cisim ne de cisme yerleşen bir şey olmadığını kabul etmeyenler hakkında hiç kimse bunların zarurî bedihî bilgileri inkâr ettiği suçlamasını yöneltmemiştir. Aksine Müslümanlardan büyük bir topluluk ki bunların içinde Mu'tezileden Muammer Abbad b. Sülemi (ö. 215/830), Rafizilerden Ebu Sehl b. Nevbaht (ö. 300/912) ve Muhammed b. Numan (ö. 342/953, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaatten Ragıp el İsfahanî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Ebu Hamit el Gazzalî (ö. 505/1111) bulunmaktadır, ben diye işaret edilen şeyin soyut manevi bir şey olduğunu kabul ettiler. Benzer bir şekilde farklı birçok din ve mezheplerde Tanrı'nın soyut manevi bir varlık olduğu kabul edilir.<sup>27</sup>

İkincisi: Taksimi<sup>28</sup> bir şey ya mekânlıdır ya da mekânlı olanda bulunur şeklinde iki seçenek ile sınırlandırmak doğru değildir. Akli taksimin tam olabilmesi için ona ne mekânlı ne de mekânlıda bulunan olmayan diye üçüncü bir seçeneğin eklenmesi gerekir. Eklenen bu üçüncü seçeneğin "bir ikinin iki katıdır" şeklinde yanlışlığı bedihi olarak bilinen gibi bedihi bir bilgi olmadığı açıktır. Bu örnek ile varlığın sadece mekânlı ve mekânlıda bulunan seçeneklerinden ibaret olduğu kabulünün bedihi zorunlu bir bilgi olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>29</sup>

Üçüncüsü: İnsan fertleri insan olma anlamında ortak olmakla beraber dışarda belirli bir şahıs olarak sahip olduğu nitelikleriyle de diğer ferlerden ayrılmaktadır. Bu durumda insanın kendisiyle diğer ferlerden ayrıldığı ve onunla ortak olduğu şeylerin de farklı olması gerekir. İnsanın dışarıda kendisiyle belirli bir şahıs olduğu ve diğer fertlerden ayrıldığı niteliklerinin onun belirli bir şekilde

<sup>26</sup> Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı", 112.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/9.

<sup>28</sup> Taksiminde hasr akli ve istikraî olmak üzere iki türdür. Hasr-ı akli, "bir şey ya vardır ya da yoktur" gibi sadece çelişik iki ihtimali olan taksimdir. Hasr-ı istakraî ise seçeneklerin sınırının ancak yapılacak bir araştırma ile belirlendiği taksimdir. Daha fazla bilgi için bk. Emine Ögük vd., "Mizanü'l-Ukul Fi'l-Mantık ve'l-Usul", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 341-365.

<sup>29</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 2/10.

belirli bir yerde müşahhas olmasıyla ilgili olduğunun ve onun insan diye ortaklık yönünün ise bunların dışında ayrıca soyut bir anlam olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum tüm fertlerinde bulunan insan anlamının duyumsanan ve diğer ferlerden ayrılmasına sebep olan bireysel niteliklerinden farklı bir şey olduğunu ortaya koyar. Yani Râzî istidlal ile “insan” anlamının duyumsanan değil akledilen bir anlam olduğunu ve dolayısıyla metafizik bir varlık alanının olduğunu ortaya koymaya çalışır.<sup>30</sup>

Râzî insan için ortaya koyduğu metafiziksel anlamın fiziği aştığı ve dolayısıyla varlığın fizik olanla sınırlı olmadığı tezini Tanrı tasavvuruna taşıyarak Tanrı'nın da fiziği aşan bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışır. Râzî aynı zamanda aklın idrak ettiği metafiziksel varlığın sadece zihni olabileceği ve dışta bir subutunun olmayacağı itirazına karşı da dış âlemde tümellerin var olduğunu ve bunların akılla idrak edildiğini ve varlığın duyumsanan yönünden başka akledilen bir yönünün de bulunduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre varlığın duyumsanan yönünden başka ayrıca akledilir bir yönü olduğunun tespiti için idrak araçlarının da dikkatle tasnif edilmesi gerekir. Râzî idrak araçlarımızın duyusalları idrak edenlerle sınırlı olmadığı konusunda İbn Sina'nın yaptığı tespite katılır. Bu tespite göre vehmin “mevcut duyumsanan olanlarla sınırlıdır” hükmü duyumsanan sınırlarını aşmaktadır. Çünkü ne mevcut kümesi ne de duyumsananlar kümesi tümel olmaları dolayısıyla duyu veya vehim ile idrak edilmeye uygun değildir. Böylece Râzî varlığın akıl ile idrak edilen makul bir yönünün olduğunu ve bu yönü idrak edecek bir aklımızın var olduğunu ortaya koyduktan sonra bunlara dayanarak nazar ve istidlalin bilgi elde etme yöntemi olduğunu ortaya koyar.<sup>31</sup>

Dördüncüsü: Râzî insan bilincinin de üç boyutlu fiziksel bir varlık olmadığını ama bununla beraber dış dünyada bulunan makul bir varlık olduğunu söyler. Râzî insanın karşılaştığı zor bir problem karşısında problemi çözdüm diye işaret ettiği ben idrakinin dış dünyada idrak edilen ma'kul bir varlık olduğunu söyler. O ben diye işaret dilen bu soyut bilincin şekil ve miktardan bağımsız dış dünyada makul bir varlık olarak bulunmasını metafizik bir varlık alanının olduğuna kanıt olarak kullanmak ister.<sup>32</sup>

Beşincisi: mevcudun sadece duyumsanan fiziksel varlıktan ibaret olduğunu ileri süren Kerrâmiyye ve Hanbeliler Allah'ın da böyle bir varlık olduğu iddiasında bulundular. Onlara göre dış dünyada soyut ma'kul bir varlık kabul etmek bedihî bilgilere aykırıdır. Onlara göre mevcutların tamamının dış dünyada bir yönde uzamlı olarak bulunması zaruri bedihi bir bilgidir. Râzî bu iki gruba itirazlarda bulunur. Onun itirazına göre eğer Allah bir yönde duyumsanan bir şey olsaydı ya parçalardan terkip olmuş ya da bölünemeyecek kadar küçük bir parça olurdu. Hâlbuki Kerrâmiyye Allah'ın mürekkep olmasını veya bölünemeyecek kadar küçük parça olmasını kabul etmez. Şu durumda hem Allah'ı mürekkep olmaktan hem bölünemeyecek kadar küçük parça olmaktan münezzeh olduğuna dair hükmü ne his ne hayal ne de akıl ile verebilmek mümkün değildir. Çünkü eğer Allah uzamlı ve boyutlu ise bir yönü diğer yönünden ayrı olacak, bu ise bölünmeyi eğer

<sup>30</sup> Râzî, *el-Meṭâlib*, 2/11.

<sup>31</sup> Râzî, *el-Meṭâlib*, 2/9-11.

<sup>32</sup> Râzî, *el-Meṭâlib*, 2/13.

yönlerden herhangi birisine doğru uzamı yok ise o zaman bölünmeyecek kadar küçük parça olmayı gerektirir.<sup>33</sup>

Hanbeliler ise Allah'ın zatını diğer duyumsanan zatlardan farklı görmekle beraber uzamlı ve parçalı olmayı gerekli görür. Bununla beraber onlar Allah'ın zatının diğer zatlardan farklı olduğunu söylerler. Mademki Hanbeliler, Allah'ın zatının diğer zatlardan farklı olduğunu kabul ediyor, o halde 'vehmin ve hayalin diğer varlıklar hakkında vermiş olduğu her mevcut uzamlı olmak ve uzamlıda bulunmak zorundadır' hükmünü nasıl verebilir?!<sup>34</sup>

Burada konu her ne kadar doğrudan nazar ve istidlal olmazsa da Râzî hem Kerrâmiyyenin hem de Hanbelilerin mevcut, sadece duyumsanandan ibaret olduğu iddiasının doğru olmadığını ortaya koyarak duyumsanandan başka ayrı ma'kul bir varlık alanının olduğunu ortaya koyar. Ma'kul bir varlık alanı olunca da duyular tek bilgi elde etme aracı olmaktan çıkar ve duyulardan başka ayrıca bilgi elde etme aracı olarak akıl devreye girer.

Altıncısı: Allah'ın fiilleri olarak bu âlemde gördüklerimiz değişim ve dönüşümlerdir. Kendi hali ve sıfatları değişmeden bu değişim ve dönüşümlerin failini vehim ve hayalin anlayabilmesi mümkün değildir. Hâlbuki tüm din mensupları Allah'ın hali ve sıfatları değişmeden bu değişim ve dönüşümün faili olduğunu kabul eder. Vehim ve hayal ile Allah'ın fiillerinin bir faydayı celbeltmek ve bir zararı defetmek amacı gütmekten ve herhangi bir değişime de uğramadan nasıl gerçekleştirdiğini anlamamız mümkün değildir. Allah'ın sonsuz şeyleri tek ve değişmez bir bilgi ile en ince detayına kadar bilmesini, yaptıklarında herhangi bir alete ihtiyaç duymadan bir meşakkat ve yorgunluğa düşmeden, büyük küçük her şeyi görmesi ve duyması vehim ve hayalin anlam sınırlarını aşar. Şu hâlde Allah'ın fiil ve sıfatları duyumsanan âlemi idrak araçlarımız olan vehim ve hayal ile idrak edilemez. Durum böyle ise Allah'ın sıfat ve fiilleri makul bir alan olup onlar ancak nazar ve istidlal ile anlaşılabilir.<sup>35</sup>

Yedincisi: Vehim ve hayal gücünün, insanın kendi nefsi hakkındaki bilgisinin yetersizliğini kullanarak Allah hakkında bilgi sahibi olamayacağımıza hüküm vermesi doğru değildir. Her ne kadar Allah'ın hakikat ve mahiyet bilgisine sahip olamazsak da onun diğer bütün mahlûklardan farklı olduğunda ittifak vardır. Vehim ve hayalin öngörülleri bazen tam tersine olabilir. Örneğin gayb âlemi hakkındaki bilgiye uyanık halde iken ulaşmadığımız halde uykuda bu tür bir bilgiye ulaşabiliriz. Hâlbuki insanın bir bilgiye ulaşması bakımından uyanık hali uykudaki halinden daha iyidir. Hayal ve vehim, şartların daha iyi olduğu halde elde edilemeyen şeyin şartları daha kötü olduğunda daha çok elde edilemeyeceğine karar verir. Bu durum vehim ve hayalin yargılarının bazen reddedilmesi gerektiğini ortaya koyar.<sup>36</sup>

Sekizincisi: Gözler kendisi dışındaki şeyleri görür ama kendisini göremez, hayal başka şeylerin hayalini kurar ama kendisinin hayalini kuramaz. Görme duyusunun ve hayal gücünün bu durumları göstermektedir ki mevcut kümesi duyumsanandan ibaret değildir. Çünkü duyuların kendileri kendi idraklerinin dışında kalmaktadır.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Râzî, *el-Meţâlib*, 2/13.

<sup>34</sup> Râzî, *el-Meţâlib*, 2/13.

<sup>35</sup> Râzî, *el-Meţâlib*, 2/15.

<sup>36</sup> Râzî, *el-Meţâlib*, 2/16.

<sup>37</sup> Râzî, *el-Meţâlib*, 2/17.

Ona göre mevcudun sadece duyumsanandan ibaret olduğu yargısının kendisi duyusal idraki aşan bir hükümdür. Maddi olanı idrak ile sınırlı olan duyular hüküm vermek için vehme ihtiyaç duyar. Vehim duyu idrakini aşan duyumsadıklarının bütünü hakkında yargıda bulunur. Bütün hakkındaki yargının duyulara indirgenmesi kendi içinde çelişki barındırır. Çünkü duyumsananlar varlıkların tek fertleridir hâlbuki bu teklerin birlikteliğinde ortaya çıkan yeni birlik ancak parçalar arasındaki ilişkinin idrak edilmesi ve duyumsanın yeniden bir bütün olarak anlamlandırılmasıyla mümkündür. Bu durum ise duyunun idrak ettiği parçaların arasında kurulan ilişkisel ağın ve bu ağın meydana getirdiği yeni anlamın idrakinin duyuyu aşan bir tarafının olduğunu gösterir. Yani, duyunun algıladığı parçalarda olmayıp parçaların bir araya gelerek oluşturduğu yeni anlamın ve bu anlamın benzer tüm fertlerde ortak olduğu hükmünün duyu tarafından verilmiş olması mümkün değildir. Başka bir ifade ile duyuların tümeli idrak etmesi ve onun hakkında yargıda bulunması mümkün değildir. Râzî İbn Sina'nın vehmin yargılarının duyu idrakleri ile ilgili olanlarında kesinlik taşıyabileceği ancak duyu idraklerinin dışında vehmin yargılarının güvenilmez olduğunu söylediğini aktarır.<sup>38</sup>

Dokuzuncusu: Zaman ve mekân bazılarının iddia ettiği gibi izafi şeyler olmayıp gerçek varlıkları olan şeylerdir. Zaman ve mekân gerçek varlığı olan şeyler olmakla beraber zaman, zaman tarafından mekân, mekân tarafından kuşatılmış değildir. Dolayısıyla birçok şey zamanın içinde olmakla beraber zamanın kendisi zamanın için de olmamakta ve birçok şey mekânın içinde olmasına rağmen mekânın kendisi mekânın içinde olmamaktadır. Bu durum en az iki şeyin zaman ve mekân dışı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mevcudun zaman ve mekânla sınırlı mahsus varlıklardan ibaret görülmesi doğru değildir.<sup>39</sup>

Onuncusu: Mücessimeye göre mevcutlar ya biri diğerinde bulunan, arazın cisimde bulunması gibi ya da birinin diğerinden yönlerden bir yönle ayrıldığı iki var oluş tarzı olarak vardır. Yani araz olma ve yönlerden bir yön ile diğerlerinden ayrılan varlık olma dışında herhangi bir var oluş tarzı makul değildir.<sup>40</sup>

Dehriyye ise iki varlığın ya beraber ya da birinin diğerinden önce olma gibi iki ihtimali olduğunu iddia eder. Birinin diğerinden önce olması durumu ise ya aralarında sonsuz bir aranın olduğu ya da sonsuz bir aranın olmadığı iki ihtimali barındırır. Bu taksim Tanrı ve âlem varlıklarına taşındığı zaman ya Tanrı ile âlem beraber vardılar bu durum ya ikisinin beraber ya kadim olmalarını ya da hadis olmalarını gerektirir. Bu ihtimale göre Tanrı kadim âlem hadis olma durumu yoktur. Tanrı'nın âlemi sonlu bir zaman veya sonsuz bir zamanla öncelemiş olmasına gelince eğer sonlu bir zamanda öncelemişse Tanrı da hadis olmuş olur. Eğer sonsuz bir zamanda Tanrı âlemi öncelemiş ise bu zamanın kadim olmasını gerektirir.

Sonuç olarak Mücessime Allah'ın mekân ve yön olmaksızın âlemden ayrışamayacağını, Dehriye ise Allah ile âlemin var olma konusunda ye her ikisinin hâdis ya da her ikisinin kadim olması gerektiğini ileri sürer. Her iki iddia da vehim ve hayalin verdiği doğru olmayan yargılardır. Çünkü belli bir yön diğer yönlerden uzamlı ve bir yön sebebiyle olmaksızın, belirli bir zaman diğer zamanlardan bir zaman sebebi olmaksızın ayrışmaktadır. Çünkü zaman bir zamanda mekânda da

<sup>38</sup> Râzî, *el-Meṭâlib*, 2/22.

<sup>39</sup> Râzî, *el-Meṭâlib*, 2/17.

<sup>40</sup> Râzî, *el-Meṭâlib*, 2/18.

bir mekânda meydana gelerek ayrışmamaktadır. Yani, zamanın parçalarının birbirini öncelemesi dikkate alındığında bir anın diğer anı öncelemesi zaman bakımından değildir aksi takdirde her anın diğer anı zamansal olarak öncelediği sonsuz bir anlar zinciri ortaya çıkardı.<sup>41</sup> Zaman ve mekânın durumu böyle olunca zaman ve mekânın yaratıcısı olan Allah'ın bunlarla vasıflanmaması daha evladır. Râzî bu duruma işaret eden Hz. Ali'den şöyle bir söz nakletmektedir: "Nerede neredir, nasıl nasıldır diye sorulmaz". Râzî, Aristo Tales'in de ilahiyat isimli kitabının başında şöyle bir söz geçtiğini aktarır. İnsan tabiatı vehim ve hayal ile hüküm vermeye yatkındır ancak ilahiyat ile ilgili bilgiler edinmek isteyen kişi tabiatını duyumsanan âlemden yola çıkarak vehim ve hayal ile yargı vermekten vazgeçirip akıl ile ma'kul âlemi idrak edene dönüştürmelidir.<sup>42</sup>

Râzî'nin ortaya koyduğu bu on delile bakıldığında ilk ikisinin varlığın sadece duyumsanan olduğu iddiasının bedihî bir bilgi olmadığına yönelik olduğu görülür. Bu delillerden birincisine göre insan ruhunun somut bir varlık olduğu konusu bedihî bir bilgi değildir. Çünkü ruhun soyut bir varlık olduğunu kabul eden birçok farklı fırkadan âlimler vardır. Bu delil kendi başına metafizik bir varlık alanının var olduğunu ispatlama gücüne sahip olmazsa da varlığın sadece fiziksel olduğu bilgisinin bedaheti iddiasının temelsiz olduğunu ortaya koyar. Varlığın genel durumu hakkında yapılan aklî taksimin üçlü olması gerektiği deliline bakıldığında bu delilin de yine varlık sadece somut olan ile sınırlıdır iddiasının bedihî bir bilgi olmadığına yönelik olduğu görülür. Bu iki delil ile varlığın sadece somut olanla sınırlı olduğu iddiasının kesin olmadığını ortaya koyduktan sonra varlığın soyut metafiziksel olduğuna yönelik de iki delil ileri sürer. Bunlardan birincisi tümel insan kavramının fiziksel bir varlık olmadığıdır. Râzî'ye göre dışta teşahhus eden insan bireylerinin iki farklı yönü vardır. Bunlar fertlerin dışardaki teşahhusu ve mutlak insan mahiyetidir. Ona göre dışarda çeşitli organların ve niteliklerin bir araya gelerek oluşturduğu fert hem kendi hüviyetini hem de mutlak insan mahiyetini kendisinde bulundurur. Râzî'ye göre dıştaki insan varlığı sadece madde ve maddenin taşıdığı niteliklerin toplamından ibaret olamaz. Çünkü Ona göre dıştaki insan varlığından başka ayrıca onun kendisinde taşıdığı bir tümel insan mahiyeti de bulunmaktadır. Ona göre mutlak insan mahiyeti madde ve madde ile ilgili olan şeylerle birleşince ancak duyumsanır. İkincisi ise insan bilincinin soyut olmasıdır. Ona göre insanın sadece beden olması mümkün değildir, çünkü beden birçok organın bir araya gelerek oluşturduğu bir şeydir. Hâlbuki insanın ben diye işaret ettiği tek bir şeydir.<sup>43</sup> Râzî bu son iki delil ile soyut şeylerin varlığını ispat etmeye çalıştıktan sonra varlığı sadece somut olandan ibaret gören bununla beraber bir Allah inancına sahip olan Kerrâmiyye ve Hanbelilerin ilahiyat alanındaki fikirlerinde ortaya çıkan çelişiklere dikkat çeker. Ona göre varlığın sadece mekânlı ve parçalı olandan ibaret olduğu iddiası doğru bir Allah anlayışı düşüncesine imkân vermez. Bu sebeple Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri ancak nazar ile anlaşılabilir.

Râzî sekizinci ve dokuzuncu delillerde varlığın sadece duyuşal olduğuna dair iddianın dayandığı "idrak sadece duyu ile gerçekleşir", "var olan da sadece bir zaman ve mekân içinde ancak var olur" iddialarının çelişiklerini ortaya koymaya çalışır. Bu açıklamalara göre tüm idraklerimiz duyu idraklerine indirgenemez. Ona göre zaman zamanın içine mekân da mekânın içine sığdırılmaz.

<sup>41</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 106.

<sup>42</sup> Râzî, *el-Meṭâlib*, 2/19-20.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve Şerhu Kıvâhumâ*, thk. Muhammed Sağır Hasan Ma'sûmî (İslamabâd: The Islamic Research Institute, 1968), 77-78.



Çünkü duyular kendilerini idrak edemez zaman zamanın dışında mekân da mekânın dışında olmak zorundadır.

Râzî son delilde ise varlığın fiziksel olandan ibaret olduğu ve metafizik varlığın olmadığı iddiasında bulunanların kendi aralarında bir ittifaka sahip olmadıklarını dile getirir. Nazarın niçin gerekli olduğu ve gerekliliğini hangi temelden aldığına dair Râzî'nin görüşlerine baktığımızda o kendisinden önce kelâmcıların vaciplerin ilki konusunda lafzi bir tartışmaya girdiğini söyler. Ona göre ilk vacip ister marifetullah olsun ister marifetullahı elde etme yolu olan nazar olsun fark etmez. Râzî insanın yaratılış gayesinin Allah'a kulluk olduğunu ve bunu yapabilmesi için de onun zat ve sıfatları bilgisine sahip olması gerektiğini söyler. Râzî'ye göre bu bilgiye sahip olmanın tek yolu nazar ve istidlaldir. Dolayısıyla nazar ve istidlal ilk vacip olan şeydir. Nazarın vacipliğinin dayandığı temel açısından da akli ve nakli olmak üzere iki farklı görüş bulunmaktadır. Mu'tezile ve Mâtürîdî alimlerine göre nazarın vacipliği akli delile dayanıyor iken Eş'arîlere göre ise nakli delile dayanmaktadır. Râzî de Eş'arî görüşüne katılarak nazarın vacipliğinin nakli olmasını delillendirmeye çalışır.<sup>44</sup>

## 2. Nazar ve İstidlale Yapılan Eleştiriler

Râzî'ye göre bilginin kaynağı duyular, akıl ve haber olmak üzere üç tanedir. Nazar ve istidlale eleştiride bulunanlar ya bu üç bilgi kaynağının hepsini kabul etmezler ya akli ve haberi ya da sadece akli, bilgi kaynağı olarak kabul etmezler. Bilgi kaynaklarımızın tamamına itirazı olan sofistlerdir, onlar bilginin imkânına itirazda buldukları için dolayısıyla nazar ve istidlal yöntemi ile de bilginin elde edilmesini kabul etmez. Akli ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen sadece duyulardan elde edilen deney ve tecrübe bilgisini kabul eden grup Sümeniyyedir (duyuncular). Onlar bilgi kaynağı olarak duyuları esas alır, aklın ve haberin birer bilgi kaynağı olduğuna itirazda bulunur. Râzî'nin yaptığı tasnife göre, Mühendisun (geometriciler) diye adlandırılan grup, aklın sadece matematik ve geometri alanında kesin bilginin kaynağı olduğunu kabul eder ancak metafizik veya ilahiyat alanında ise kesin bilgiye değil sadece ihtimaller arasında daha uygun olanı (elyak ehlak) tespit edebilme imkânını tanır. Dolayısıyla ilahiyat alanında nazar ve istidlalin kesin bilgi yöntemi olarak kullanılmasına itirazda bulunurlar. Râzî'ye göre Ta'limiyye ise aklın bir bilgi kaynağı olduğunu, nazar ve istidlalin de bilgi elde etme yöntemi olduğunu kabul etmez. Onlar hakikat bilgisine ulaşmanın ancak tayin edilmiş seçkin bir imam sayesinde mümkün olabileceği iddiasındadır. Râzî, Haşviyenin de nazar ve istidlale karşı çıktığını ve onların gerçek bilgiye ancak haber ve nassın zahiri ile ulaşabileceğini ileri sürdüklerini söyler.<sup>45</sup>

Râzî, bilgiyi inkâr eden Sofistleri İnâdiyye, İndiyye (izâfiyye-rölativist) ve Lâedriyye (Agnostikler) şeklinde üç grupta ele almaktadır. Râzî İnâdiyye grubunu eşyanın hakikatini hiçbir şekilde kabul etmeyip, varlığa dair sahip olduğumuz idraklerin birer hayal ve kuruntudan ibaret olduğunu savunan grup olarak tanımlar. Râzî İnâdiyye grubunun itirazlarını üç başlık altında özetlemektedir. Buna göre onların birinci itirazı: Eğer herhangi bir hakiki mevcudun varlığı söz

<sup>44</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/195; Hüsnü Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 79-81.

<sup>45</sup> Kutluer, "Düşünme", 10/55.

konusu olsaydı bu ya diğer tüm mevcutlar ile var olma konusunda ortak olurdu ya da ortak olmazdı. Her iki durumda da hakiki bir mevcudun varlığından bahsetmek mümkün değildir.<sup>46</sup>

İkinci itirazı: Herhangi bir hakiki varlık kabul edildiğinde o varlık kategorilerinden ya zorunlu ya da mümkün olmakla nitelenecekti. Hâlbuki varlığın bu iki kategorisi hakkında çokça ihtilaf bulunmaktadır. Dolayısıyla varlık kategorisi hakkında bile ittifak edilemeyen şeyin varlığından bahsetmek mümkün değildir.<sup>47</sup>

Üçüncü itirazı: Cismin sonsuza kadar bölünüp bölünemeyeceği ile ilgili iki zıt düşünce bulunmaktadır. Bu iki zıt düşüncenin dayandığı delillere bakıldığından birinin diğerine tercih edecek bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Dolayısıyla cisim diye bir şeyin varlığını kabul etmek çelişkili görünmektedir.<sup>48</sup>

Râzî İndiyye (İzâfiyye-Rölativistler) grubunu objektif bilgiyi kabul etmeyenler olarak tanımlar. Bu gruba göre adına bilgi denilen şey kişinin inancıdır. Herkes için geçerli standart bir doğrunun varlığını kabul etmezler. Bu gruba göre eşyanın herkes için geçerli sabit bir hakikati olmadığı için onun standart herkes için geçerli bir bilgisi de olmaz. Dolayısıyla insanların eşya hakkında sahip oldukları şey subjektif yargılardan başka bir şey değildir. Örneğin âlemin hâdis veya kadîm olması kişinin hangisine inandığına bağlıdır.<sup>49</sup>

Râzî, Lâedriyyi (Bilinemezci, Agnostik) herhangi bir şey hakkında hüküm vermekten kaçınanlar olarak tanımlar. Örneğin âlemin hâdis veya kadîm olduğu hükümlerinin ikisinin de verilmesinden kaçınırlar.<sup>50</sup> Râzî, Lâedri grubunun itirazlarını dört başlık altında ele almaktadır. Agnostikler tarih boyunca farklı düşünce gruplarının ortaya çıktığını ve bunlardan bazılarının zorunlu bilgi dediklerine diğer başka grupların zorunlu bilgi olmadıkları şeklinde itirazları olduğunu söylemiş. Zorunlu bilgi hakkındaki bu ihtilaf zorunlu bilginin olmadığını gösterir.<sup>51</sup>

İnsanın ilk bilgileri ya doğuştan ya da sonradandır. Doğuştan olması onun daha cenin halindeyken bu bilgilere sahip olduğu anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Eğer bilgilerimizin hepsi sonradan kazanım yoluyla elde edilmişse bu durumda teselsül gerekir. Her iki durumda da kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı ortaya çıkmış olur. Bedihi bilgilerin duyusal (hissi) bilgilerden daha kesin olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla beraber duyusal bilgilerin bazen hatalı olması söz konusu oluyorken bedihi bilgilerin yanılmaz bir kesinliğe sahip olduğunu söylemek nasıl mümkün olabilir?<sup>52</sup>

Râzî sofist grupların bu itirazlarını değerlendirdiği yazılarında onlarla tartışıp ikna etmenin mümkün olmadığını söyler. Çünkü tartışma, ancak nazar ve istidlal yöntemi ile düşünceyi delillendirmek suretiyle yapılır ancak bu grupların varlığın hakikatini inkâr etmeleri onlara herhangi bir şekilde istidlalde bulunmaya imkân vermemektedir. Dolayısıyla Ona göre Sofist gruplarla tartışmanın tek yolu vardır o da onların duyu bilgilerini kabul etmeye mecbur

<sup>46</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/170.

<sup>47</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/171.

<sup>48</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/171.

<sup>49</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/172.

<sup>50</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/171.

<sup>51</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/171.

<sup>52</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/172.

birakılmaları için acı çekmelerini sağlamaktır. Çektikleri bu acı sebebiyle duyuşsal bilgileri kabul etmeye mecbur kalırlar. Onların bu kabullerine dayanarak ancak zorunlu bedihî bilgiler hakkında tartışmaya girilebilir.<sup>53</sup>

### 2.1. Sümeniyyenin İtirazları ve Râzî'nin Verdiği Cevaplar

Sümeniyye, nazar ve istidlale yönelik itirazlarını yöntemin doğruluğu konusunda ne insanın kendisinde ne de insanlar arasında kesin bir yargının bulunmayışına dayandırır. Onlara göre aynı yöntemi kullanıyor olmasına rağmen insanın kendisi çeşitli zamanlarda farklı fikirlere varabildiği gibi yine aynı yöntemi kullanmalarına rağmen farklı insanlar da aynı fikre varamamaktadır. Örneğin nazar ve istidlal ile herhangi bir düşünceye ulaşan biri bu düşüncesinin kesin doğruluğuna ikna olduğu halde daha sonra bu düşüncesinden vazgeçip başka bir düşüncenin doğruluğuna ikna olabilir. Bu ise nazar ve istidlal sonucunda ulaşan bilginin kesinlik barındırmadığı anlamına gelir.<sup>54</sup>

Sümeniyye nazar ve istidlal konusunda insanlar arasındaki ittifakın olmayışına dayanarak yönleme nazarî olmasının teselsülü gerektireceği itirazını yöneltir. Örneğin nazar ve istidlal yöntemi kullanan insanlar arasında âlemin hadis veya kadim olduğu konusunda birbiriyle çelişen iki görüş ortaya çıkmakta ve ittifak bulunmamaktadır. Bu itiraz nazar ve istidlal ile ulaşılabilenin zorunlu değil nazarî olduğunu da gösterir. Nazarî olması ise onun dayandığı başka nazari bir bilgiye ihtiyacı doğurur bu ise teselsüle yol açar.<sup>55</sup>

Râzî, Sümeniyyenin “mutlak bilinmeyen farkında olunmaz, bilinen ise zaten bilinmektedir” şeklindeki bilinemezci itiraz ile de nazar ve istidlale eleştiride bulduklarını ifade eder. Bu eleştiriyeye göre nazar ve istidlal ile kendisine ulaşmak istediğimiz şey biliniyor ise “bilinen şeyin öğrenilmesi (hâsılın tahsili) mümkün değildir” kuralınca bilinen şeyin bilinme isteği anlamsız olacağı için gereksiz olur. Eğer bilinmiyorsa nazar ve istidlali kullanan onu bulduğunda aradığının (matlub) o olduğunu nerden bilecektir.<sup>56</sup> Dolayısıyla ne bildiğimiz şeyler hususunda ne de bilmediğimiz şeyler hakkında nazar ve istidlalde bulunmak mümkün değildir.

Râzî, nazar ve istidlal ile bir düşünceye ulaştıktan sonra fikir değiştirenlerin bulunmasını gerekçe göstererek nazar ve istidlalle bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı itirazını tutarlı bulmaz. Çünkü itirazda bulunan kişi iki durum arasındaki farklılığı kıyaslamak suretiyle nazar ve istidlalin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu ise nazar ve istidlali nazar ve istidlalle iptal etme anlamına gelir ki bu çelişki barındırmaktadır.<sup>57</sup> Râzî nazar ve istidlal bilgisinin nazarî olduğu ve bu sebeple teselsülü gerektireceği itirazına şöyle cevap vermektedir. Râzî'ye göre bilgi izafettir. Sahip olduğumuz zorunlu bilgiler arasında kuracağımız izafetlerle nazarî bilgi elde edilir. Bu süreçte teselsül iki sebepten dolayı ortadan kalkar. Birincisi sahip olduğumuz zorunlu bilgiler ikincisi, iki şey arasında kurulacak bağıntının (nispet, izafet) genel bilgisine sahip olmak. Râzî yapılan itiraza aklın temel ilkelerinden biri olan “üçüncü halin imkânsızlığı ile cevap verir. Bu cevaba göre

<sup>53</sup> Râzî, *el-Muhaşşal*, 35; Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*, 34.

<sup>54</sup> Râzî, *el-Muhaşşal*, 37.

<sup>55</sup> Râzî, *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, 32-34.; Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 42.

<sup>56</sup> Râzî, *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, 32, 33; *el-Muhaşşal*, 41.

<sup>57</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/190.

insanların âlemin kîdemi ve hudûsu hakkındaki görüş ayrılıklarına dayalı olarak nazar ve istidlale yapılan itiraz aklın ilkesine aykırı olmaktan dolayı hatalıdır. Çünkü her ne kadar insanlar âlemin kîdemi ve hudûsu hakkında ihtilafa düşmüşseler de doğruluğundan şüphe duymadıkları ve dolayısıyla kesin olarak bildikleri bir şey vardır ki; o da birbirine zıt olan iki şeyden birinin mutlaka doğru olduğudur. Durum böyle olunca iki seçenekten birinin doğruluğunu tespit etme zorunluluğu ortaya çıkar. Birbirine zıt iki düşüncenin ikisinin de doğru olma ihtimali olmayınca ve birini diğerine tercih etmenin kıyastan başka yolu da bulunamayınca onun doğru yol olduğundan başka seçenek kalmaz.<sup>58</sup>

Râzî, bilinemezci itiraza ise şöyle cevap vermektedir. Ona göre hakkında nazarda bulunan şeyin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki yönü vardır. Bu yönlerden tasavvur edilen kısım bilinmekte olup tasdik kısmı bilinmemektedir. Dolayısıyla nazarın sonunda ulaştığı şeyin aradığı şey olduğunu en başta sahip olduğu zorunlu tasavvur sayesinde bilecektir. Şeylerin tasavvurları onlar hakkında icmali detay bilgiyi vermezse bile onun başka şeyden ayırt edilmesine imkân tanır. Râzî apaçık olduğundan dolayı bilginin tanımına imkânsızdır demişse de bilginin neliği konusunda yaptığı açıklamalarında onun şeyler arasındaki nispet olduğunu ifade etmiştir. Onun bu tanımından ve az önce kullandığı mantığın iki kavramı olan tasavvur ve tasdik dışında dini bilimlerde daha sık kullanılan sıfat ve mevsuf kavramları ile de bu itiraza cevap vermektedir. Bu cevaba göre nazarda bulunan, sıfat ve mevsuf ve bu ikisi arasında kurulacak ilişki hakkında genel bir bilgiye sahiptir. Nazar ile aradığı şey sıfat ve mevsuf arasındaki bu ilişkinin hangi şekil ve türde olduğudur. Nazar sayesinde bu ilişki ağını fark ettiğinde aradığı şeyin bu şey olduğu konusunda herhangi bir şüpheye düşmez.<sup>59</sup>

## 2.2. Mühendisûn Grubunun İtirazları ve Râzî'nin Cevapları

Râzî mühendisün grubunun nazar ve istidlale mutlak anlamda karşı çıkmadığını ancak onların itirazlarının daha çok nazar ve istidlalin kullanılma alanına yönelik olduğunu söyler. Bu itiraza göre aklın nazar ve istidlalde bulunması için öncelikle zihinde tasdik (önerme, yargı bildiren ibare) olması gerekir. Önermenin de elde edilmesi için önermeyi oluşturan konu ve yüklem tasavvuruna (kavramlarına) ihtiyaç vardır. Tasavvurlar (kavramlar) ise duyu veya akıl vasıtasıyla elde edilir. Hâlbuki ilahiyata dair tasavvurlar ise ne duyu ne de akıl yoluyla elde edilemezler. Dolayısıyla ilahiyat alanında tasdiki elde etmenin ön şartı olan tasavvur gerçekleşmez. Tasdiki elde etmenin ön şartı olan tasavvur gerçekleşmeyince önerme de elde edilemez. Böylece ilahiyat alanında nazar ve istidlalin ön şartı olan en az iki mukaddime (öncül) temin edilemeyeceği için bu alanda nazar ve istidlalde bulunmak da mümkün olmaz.<sup>60</sup>

Râzî ilahiyat alanındaki hakikatlerin tasavvuruna ulaşmanın mümkün olamayacağı gerekçesiyle tasavvurlardan oluşan tasdiklerin ve tasdiklerden oluşan nazar ve istidlalin mümkün olmayacağı itirazını doğru bulmaz. Râzî'ye göre ilahiyat alanındaki metafizik mahiyetler hakikatleri itibarıyla tasavvur edilemeyebilirler. Ancak bununla beraber muhdes varlıklar ile metafizik hakikatler arasında ortak arazlar (nitelikler) vardır. İşte bu ortak nitelikler sayesinde ilahiyat alanındaki

<sup>58</sup> Râzî, *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, 32-34.

<sup>59</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 43, 36, 37.

<sup>60</sup> Râzî, *el-Metâlib*, 1/44; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr Kelâm Metafiziği*, 42.

metafizik hakikatlerin mahiyetleri tam olarak bilinemezse bile onlar hakkında yargıda bulunmak (tasdik) mümkün olur.<sup>61</sup>

İnsanın ben diye işaret ettiği hüviyetinin ne olduğu konusunda nazar ve istidlal kullanılmak suretiyle insanların ulaştığı kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İnsanlar kendisinin manevi soyut bir cevher mi yoksa maddi bir öz mü yoksa hem maddi hem de manevi bir cevher mi olduğu konusunda ihtilaf etmiş. Hâlbuki insanın en çok bilmesi gereken kendi varlığıdır. Nazar ve istidlal yöntemi ile kendisi hakkında bile kesin bir bilgiye ulaşamayan insanın kendisinden son derece uzak olan ilahiyat konularında nazar ve istidlal ile kesin bir bilgiye ulaşabileceğini ileri sürmesi makul bir düşünce değildir.<sup>62</sup>

Râzî'ye göre metafizik bir problem olarak insanın neliği konusunda farklı görüşlerin bulunmasının ve insanların bu konuda kesin bir yargıya varamamış olmasının anlamı, bu alanda bilginin imkânsız olması değil onun ne kadar zor olduğudur.<sup>63</sup> Dolayısıyla metafizik bilginin zor olduğunu gösteren bir delilin onun imkânsız olduğuna yönelik kullanılması doğru değildir.

### 2.3. Ta'lîmiyenin İtirazları ve Râzî'nin Cevapları

Râzî Ta'lîmiyenin nazar ve istidale birinci itirazını insanlar arasındaki ihtilafa dayandırdığını söyler. Onlara göre eğer nazar ve istidlal metafizik alanda kesin bilgi verseydi bu yöntemi kullanan insanlar arasında ihtilaf ortaya çıkmazdı.<sup>64</sup> Metafizik konularda kesin bilgiye ulaşmak için nazar ve istidlal yeterli olmadığına göre şu hâlde başka bir şeye ihtiyaç vardır. O şey de ilahiyat alanındaki hakikatlerin mahiyetlerini bilen ve insanlara öğretren böylece insanlar arasındaki ihtilafı ortadan kaldıracak olan öğreticidir.<sup>65</sup>

Râzî'nin ifade ettiğine göre Ta'lîmiyenin diğer bir itirazı insanların basit şeylerde bile bir öğreticiye ihtiyaç duymalarıdır. Şu hâlde metafizik hakikatlerin mahiyetleri gibi zor konularda öğreticiye ihtiyaç duyulmaması mümkün değildir.<sup>66</sup>

Râzî, kendisinden önceki alimlerin Ta'lîmiyenin nazar ve istidlal yöntemine itirazlarına kısır döngü (devr) ve teselsül ile cevap verdiklerini söyler. Ta'lîmiye grubu metafizik hakikatlerin bilgisine nazar ve istidlal ile değil ancak masum bir öğretici vasıtasıyla ulaşabileceğini iddia eder. Râzî den önceki alimler ise masum öğreticinin haber verdiklerinde doğruluğunu bir delile dayanması gerektiğinden yola çıkarak onlara cevap vermeye çalışır. Buna göre öğreticinin verdiği bilginin doğruluğunu kanıtlayacak bir delile ihtiyaç olur. Öğreticinin verdiği bilginin doğruluğu akılla tespit edilemeyeceğine göre bu delil ya öğreticinin yine kendisi olur veya başka bir öğretici olur. Eğer öğreticinin verdiği bilginin doğruluğunu gösteren kanıt yine öğreticinin kendisi olursa kısır döngü (devr) gerçekleşmiş olur. Ya da onu doğrulayan bir başka öğreticiye ihtiyaç duyar. O

<sup>61</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 38.

<sup>62</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 37.

<sup>63</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 38.

<sup>64</sup> Razî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 30-32.

<sup>65</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr Kelâm Metafizîjî*, 44-46.

<sup>66</sup> Razî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/205-206; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr Kelâm Metafizîjî*, 44.

öğretici de kendisini doğrulayacak başka bir öğreticiye ihtiyaç duyar böylece kabulü mümkün olmayan bir teselsül meydana gelmiş olur.<sup>67</sup>

Râzî kendisinden önceki âlimlerin Ta'lîmiyyeye kısır döngü ve teselsül ile itirazlarını güçlü bir itiraz olarak kabul etmez. Ona göre kısır döngü ve teselsül itirazı ancak Ta'lîmiyyenin akli mutlak olarak reddetmesi durumunda geçerli olur. Ancak onlar aklın mutlak anlamda bir bilgi kaynağı oluşunu reddetmemektedir. Onların itirazı, aklın ilahiyat alanında yetersiz olduğu ve bir öğreticinin desteğine ihtiyaç duyduğu şeklindedir. Dolayısıyla kısır döngü ve teselsül ile onlara cevap vermek doğru olmaz.<sup>68</sup>

Râzî Ta'lîmiyyenin bu eleştirilere aynı yöntemle cevap verdiğini söyler. Yani Ta'lîmiyye kısır döngü ve teselsülün nazar ve istidlal için de geçerli olduğunu ileri sürer. Nazar ve istidlalde bilinmeyene ulaşmak için kullanılan bilinenlerin de kısır döngü veya teselsül olma durumu vardır. Nasıl ki nazar ve istidlaldeki kısır döngü ve teselsülden kurtulmak için tüm nazari bilgilerin kendisine dayandığı zorunlu bir bilgi kabul ediliyorsa tüm öğreticilerin kendisine dayanacağı şüphe duyulmaz güvenilir bir öğretici kabul edilebilir. Râzî Ta'lîmiyyenin yaptığı bu savunmanın tutarlı olmadığını söyler. Çünkü nazari bilgilerin zorunlu bir bilgiye dayanıp dayanmadığı herkesin tecrübesine açık bir şekilde tespiti mümkün olan bir şeydir. Halbuki Ta'lîmiyyenin tüm öğreticilerinin kendisine dayanacağı masum bir öğreticinin doğruluğunu tespit etmek mümkün değildir.<sup>69</sup>

Râzî Ta'lîmiyyenin “nazar ve istidlalle elde edilen bilgide ihtilaf vardır” itirazına şöyle cevap verir. Nazar ve istidlal yöntemi ile elde edilen bilgide ihtilafın olması nazar ve istidlalin sıhhat şartlarına uyulmaması sebebiyledir. Yani sahih bir nazarla elde edilen bilgide ihtilaf olmaz. Ona göre nazarın sahih olması durumunda ihtilaf ortaya çıkmaz. İhtilafın ortaya çıkması nazar ve istidlalde yapılan kusur sebebiyledir. Ona göre geçerli bir şekilde yapılan nazar ve istidlal doğru bilgiye ulaştırır. Doğru bilgiye ulaştıktan sonra ise bu doğru bilginin ayrıca bir öğretici tarafından dile getirilmesinin veya bu öğreticiye bir ihtiyacın olduğu ifadesinin bir anlamı kalmaz.

Râzî sufilerin riyâzet ve mücahede ile elde ettikleri sezgisel bilgilerin de kesinliğinin nazar ve istidlale dayanması gerektiğini ifade eder. Râzî bilgi elde etme yollarının zorunlu olarak duyu, nazar ve haber olduğu hususunda akıllıların ittifakı olduğunu söyler. Bilgi kaynağı olduğu konusunda hakkında zorunlu olarak ittifak bulunmayan şeyin bilgi kaynağı olduğu ancak nazar ve istidlal ile ortaya konulabilir. Dolayısıyla riyâzet ve mücahede ile elde edilen bilginin doğruluğu da nazar ve istidlale dayanmak zorundadır. Ona göre riyâzet ve mücahede ile kalp tasfiye edilerek elde edilen bilgi ya zorunlu olur ya da zorunlu olmaz. Eğer sufilerin elde ettiği bu bilgi zorunlu olsaydı hakkında herhangi bir şüphe veya tartışma olmazdı. Eğer bu bilgi zorunlu değil ise bu bilginin ortadan kalkmasıyla ya zorunlu bilgiler de ortadan kalkar veya bu bilgilerin ortadan kalkmasıyla zorunlu bilgiler herhangi bir zarar görmezdi. Eğer riyâzet ve mücahede ile elde edilen bilgilerin ortadan kalkmasıyla zorunlu bilgiler de ortadan kalkıyor ise demek ki bu bilgiler zorunlu bilgiler mertebesindedir. Bu durum riyâzet ve mücahede ile elde edilen bilginin de nazari olduğunu gösterir. Eğer riyâzet ve mücahede ile elde edilen bilgi ortadan kalktığında zorunlu

<sup>67</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 38; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/205-206; a.mlf., *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, 32.

<sup>68</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 38; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/205-206.

<sup>69</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/127.

bilgilere herhangi bir zarar vermiyor ise demek ki riyazet ile elde edilen şey sadece taklidi bir inanç mertebesindedir. Bu tür inançlar ise riyazet yapan diğer batıl din mensuplarında da ortaya çıkan ve bilgi değeri taşımayan taklidi inançlar mesabesindedir.<sup>70</sup>

#### 2.4. Haşviyenin İtirazları ve Râzî'nin Cevapları

Râzî Haşviyenin<sup>71</sup> de ilahiyat konularında nazar ve istidlalde bulunmaya karşı çıktığını ve hatta bu yöntemi kullanan kelâm ilmi ile ilgilenmenin haram olduğunu iddia ettiklerini söyler. Râzî ilahiyat alanında nazar ve istidlale duyulan ihtiyacı ortaya koyduktan sonra kelâm ile iştigal etmenin sadece helal olması bir kenarda dursun onun bazı kimselere vacip olduğunu söyler.<sup>72</sup> Râzî'ye göre düşünürler arasında tarih boyunca bilginin kaynağının duyu, haber ve akıl olmak üzere üç olduğu konusunda ittifak vardır. İlahiyat alanında bilgi elde etme hususunda bu üç bilgi kaynağı dikkate alındığında ulûhiyet bahisleri hakkındaki bilgilere duyular aracılığıyla ulaşılamayacağı açıktır. Diğer bilgi kaynağımız olan haber ile de müstakillen ulûhiyet bahisleri hakkında bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Çünkü haberin ulaştırdığı bilginin doğruluğunun tespit edilmesi gerekir. Bu tespiti yine aynı cinsten olması hasebiyle aynı şeyi gerektiren haberle yapıldığında o haberin de doğruluğunun tespitine ihtiyaç olur. Yani doğruluğu tespit edilmek istenen haber yine doğruluğu tespit edilmeye muhtaç başka bir habere dayanmak durumunda kalmaktadır. Bu durumda aklen mümkün olmayan ya kısır döngü ya da teselsül gerekmiş olur. Râzî ilahiyat alanında yukarıda geçen iki kaynaktan bilgi almanın mümkün olmadığını ortaya koyduktan sonra geriye kalan tek kaynağın akıl yönteminin ise nazar ve istidlal olduğunu ifade eder. Râzî'ye göre insanın dünya ve ahireti için çok önemli konuları barındırıyor olması bakımından ilahiyat konuları hakkında araştırma yapması vaciptir. Bu vacibi yerine getirmenin yolu olması bakımından nazar ve istidlalin kullanılması da vaciptir.<sup>73</sup>

Râzî Haşviyenin itirazlarının nazar ve istidlale çeşitli gerekçelerle karşı çıktığını ifade eder ona göre haşviyenin öne sürdüğü birinci gerekçesi Hz. Peygamber zamanında yeni İslama geçenlerin çoğu ve özellikle bedevilerin Allah hakkında herhangi bir nazari istidlalde bulunmadan sadece kelime-i şehadet getirerek Müslüman oluyordu. Bu durum marifetullahın vacip olmadığını ve dolayısıyla ona ulaşmada kullanılacak olan nazar ve istidlalin de vacip olmadığını gösterir. Râzî Haşviyenin bu itirazının doğru olmadığını ifade eder. Râzî'ye göre yeni İslama girenlerden Hz. Peygamberin nazar ve istidlal ile elde edilecek marifatullah bilgisini talep etmemesinin iki sebebi vardır. Ona göre yeni Müslüman olan birisi ya daha öncesinden iman etmek için yeterli olan marifetullah bilgisine sahipti ve bu sebeple Hz. Peygamber ondan bu bilgileri elde etmesinde kullanacağı nazar ve istidlal yöntemini kullanma talebinde bulunmamıştır. Ya da marifetullahı elde etmek için nazar ve istidlali kullanmaya hazır olmadığı için ondan böyle bir talepte bulunmamıştır.

<sup>70</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/216.

<sup>71</sup> Şehristânî el-Mîlel ve Nihal adlı eserinde Haşviyye'yi Müşebbihe fırkası adı altında ele alır. O Müşebbihe fırkasından teşbih konusunda aşırı gidenleri "Müşebbihe Haşviyesi" olarak isimlendirmektedir. bk. Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Mîlel ve Nihal*, çev. Musatafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 101.

<sup>72</sup> Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 32-34.

<sup>73</sup> Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 32-34.

Hız. Peygamber döneminde sahabe ve ondan sonraki asırda yaşayan tabinin imanı daha sonra gelen insanlardan daha güçlü ve sağlam olduğu halde onların ehli nazar ve istidlalin tartıştığı konuların hiçbirisiyle ilgilendiklerine şahit olunmamıştır. Dolayısıyla bu tür konularda konuşmak bidattir. Bidat olan bir şeyin de vacip olması şöyle dursun haram olduğu kesindir. Dolayısıyla bu tür konuları tartışma ve araştırmada kullanılan nazar ve istidlal yöntemi de bidattir. Râzî kelâm ilminin ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularında istidlalde bulunurken kullandıkları delillerin çoğunluğunun zaten Kur'an ve hadisten aldıklarını söyler. Bununla beraber sahabenin bu tür konulara ilgisinin azlığı dönemin ve onların ihtiyacı ile alakalı olduğunu ifade eder. Sahabe zamanında Hız. Peygamber hayatta olduğu için gelen sorulara cevap veriyor ve itikadi konularda şüphelerin oluşmasına mahal vermiyordu. Fakat daha sonraki süreçlerde hem İslam toplumunun genişlemesi hem de farklı birçok kültürle karşılaşma ve beraber yaşama tecrübesinde ortaya cevaplandırılması gereken birçok soru ve şüphenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple nazar ve istidlale duyulan ihtiyaç daha çok ön plana çıkmıştır.<sup>74</sup>

Hız. Peygamberden itikadi konuları tartışmaya açanlar hakkında sert uyarılar rivayet edilmektedir. "Kader hakkında tartışmayın" "yaşlı kadınların dinine dönün" gibi hadisler de kelâmı tartışılan meselelerin sakınılması gerektiğini gösterir. Ayrıca sahabe tabiin ve müçtehit imamlardan kelâm ilminden sakınılması gerektiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>75</sup> Tüm bunlar, kelâm ilminin ele aldığı konuları tartışma ve araştırmanın sakınılması gereken bir şey olduğunu gösterdiği gibi onun bu konuları araştırmada kullandığı yöntemi olan nazar ve istidlalin de sakınılması gereken bir yöntem olduğunu gösterir. Râzî kelâm ilminin ulûhiyet, nübüvvet ve mead ile ilgili konuları ele almasının bir sakıncasının olmadığını çünkü Kur'an'da da bu Allah'ın varlığı sıfatları nübüvvet ve ahiret ile ilgili konuların ele alındığını ve bu konularla alakalı öne sürülen şüpheleri dile getirdiği ve yöneltilen itirazlara da cevap verdiği görülmektedir. Dolayısıyla kelâmın hem ele aldığı konuların hem de bu konuları işlerken kullandığı yöntemin tamamen Kur'an'a uygun olduğu söylenebilir. Râzî sahabenin büyük çoğunluğunun Allah'ın varlığını ispat, nübüvvet ve ahiret konularında kelâmcıların kullandıkları delilleri bildiklerini ve bu delillerin de zaten Kur'an ve hadiste de bulunduğunu ifade eder. Hasımdan gelen şüpheye delil getirerek cevap vermeye kurandan şu ayetleri gösterir. "Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve "Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmış?" diyor. De ki: "Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir." (Yasin 36/78,79).<sup>76</sup>

## Sonuç

Fahreddin er-Râzî döneminde, kelâm ilmi kendine daha çok İslamî ilimlerin tümel bir disiplini olma rolünü yüklemiştir. Bu rol onun hem epistemolojik hem ontolojik hem de metodolojik araştırmalar yapmasını gerektirmiştir. Kelâm ilmi bilginin neliği, imkânı, kaynakları ve bilgi elde etme yöntemleri gibi konuları genellikle kitaplarının ilk bölümü olan "ilim ve nazar" kısmında ele almakla epistemoloji yani bilgi felsefesi, tüm mevcut veya malumu bir yaratıcıya işaret etmesi yönüyle "malumun hükümleri veya umur-u amme" kısmında ele almakla ontoloji yani varlık araştırması yapar. Bilgi ve varlık hakkında yaptığı araştırmalara paralel olarak tüm ilmî faaliyetler

<sup>74</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/212-213.

<sup>75</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/201-203; a.mlf., *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 24.

<sup>76</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/213.



için bilgiye ulaşmanın yöntemi de ortaya çıkmış olur. Ortaya koyduğu bu yöntem sayesinde naslardan hüküm çıkarmanın tutarlı bir metodunu elde ederek onunla ulûhiyet, semiyat konularında tutarlı görüşler ortaya koymaya çalışır.

Kelamcılar İslam'ın temel esaslarını kendilerine mesail kabul edip bunların temellendirmesini ve savunmasını kendilerine dayandıkları adına vesail dedikleri şeyler ile yaparlar. Kelamcıların temellendirme ve savunmasını üstlendikleri mesaili zorunlu bilgilerden oluşmamaktadır. Yani kelâmın mesailine baktığımız zaman bunların ne duyularla ne de aklın apaçık tasavvur ve tasdikleriyle idrak edildiğini söylemek mümkün değildir. Durum böyle olunca kelamcıların temellendirme ve savunmasını yaptıkları dinin temel esaslarını hataya ve zanna yer bırakmayacak bir şekilde sağlam olarak ortaya koymaları için bir yöntem geliştirmeleri gerekirdi. Böylece kelamcılar zaruri ve zorunlu bilgilerimizin dışında kalan mesaileri için kesin bilgi elde etmede nazar ve istidlal yöntemini kullanmaya ihtiyaç duydular.

Râzî'ye göre metafizik bir bilgiden bahsedebilmek için öncelikle fizik olandan başka metafizik bir varlık alanının olması ve insanın da fizik alanı idrak eden duyu algılarından başka metafizik olanı idrak edecek bir idrak aracının bulunması gerekir. Dolayısıyla metafizik bilgiden bahsedebilmek hem ontolojik hem de epistemolojik bir temellendirmeyi gerektirir. Râzî duyumsanan fizik varlıkta bile duyumsanmayan bir şeylerin var olduğunu söyler. Râzî'ye göre bu fizik varlıkta bulunup duyumsamadığımız ancak bununla beraber idrak ettiğimiz şeylerin varlığı hem varlık kümesinin duyumsanan kümesinden daha geniş kapsamlı olduğunu hem de idraklerimizin duyumsama ile sınırlı olmadığını gösterir. Râzî'ye göre metafizik bir bilginin imkânından bahsederken bu bilginin kendisine ait olduğu metafizik bir varlık alanının olması ve bu alanla ile irtibatı sağlayan bir aracın olması şarttır. Dolayısıyla hem metafizik varlık alanının varlığını hem de onunla irtibatı sağlayan aracımızın ispatı önem arz etmektedir. Bu bağlamda o dışta var olan bir şeyin özelliklerini duyumsanan ve akledilen olmak üzere iki sınıfa ayırmaktadır. Bu ayırma göre dışta varlık kazanmış bir şeyin kendisini diğer benzerlerinden ayırt eden özellikleri onun duyumsanan özellikleri olur. Akıl yoluyla idrak ettiklerimiz de onun ma'kul yönü olur.

Râzî, nazar ve istidlal yöntemi ile metafizik bilginin elde edilebileceğini ortaya koymak için varlığı duyumsanan ve düşünülen olmak üzere iki kısma ayırır ve varlığın maddi olan ile sınırlı olmadığını ispatlamaya çalışır. O mevcudatta duyumsanandan başka ayrıca akıl ile idrak edilebilecek şeylerin varlığına dair deliller ortaya koyduktan sonra bu varlık alanı ile irtibat kurmanın en güvenilir yolunun nazar ve istidlal olduğunu savunur. Razi bir yandan nazar ve istidlal yöntemine itirazda bulunanlara itiraz gerekçelerine uygun cevaplar vermeye çalışırken diğer taraftan bu yöntemi kullanıp kabul edenler için de yöntemin en iyi formunu göstermeye çalışır. Razi'nin yönteme yapılan itirazlara verdiği cevaplar incelendiğinde onun öncelikle itirazları ontolojik itirazlar ve epistemolojik itirazlar olmak üzere iki gruba değerlendirdiği söylenebilir. Nazar ve istidlal yöntemi ile bilgi elde etmeye ontolojik itirazda bulunanlar, düşünülür (ma'kul, akledilir) bir varlık alanının olmadığını gerekçe gösterirler. Râzî, bu gruba akıl yoluyla idrak edilecek düşünülür bir varlık alanının olduğunu ortaya koymaya çalışır. Razi düşünülür soyut bir varlık alanını kabul etmeyenlerden Allah inancına sahip olanlara ise düştükleri çelişkili durumları göstermeye çalışır ve onları öncelikle bir metafizik varlık alanını kabul etmeye sonra da onun bilgisine ancak nazar ve istidlal ile ulaşılabilirliğini göstermeye

çalışır. Razi bu grubun itirazlarına Tanrı'nın zamanlı ve mekânlı olmasının kendi içinde ne kadar çelişki barındırdığı ile cevap vermeye çalışır. Râzî, akledilir bir varlık alanını kabul ettiği halde ona dair bilgiye ulaşmanın yöntemi olarak nazar ve istidlale itirazda bulunanlara muhtemel diğer yöntemleri nazar ve istidlal ile kıyaslamak suretiyle onun üstünlüğünü ve diğer yöntemlerin çıkmazlarını ortaya koymaya çalışır.

Râzî itirazlara cevap vermenin yanında nazar ve istidlalin en iyi formunu ortaya koyma çalışır. Ona göre tanımlanmaya ihtiyaç duymayan ve bütün nazarî akıl yürütmelerin kendisine dayandığı duyumsama yoluyla gerçekleşen idrakler ile nefis tarafından doğrudan elde edilen idrakler bedihidir. Tüm akıl yürütmelerin kısır döngü ve teselsülden kurtulması için bu bedihi idraklere dayanması gerekir. Râzî'ye göre nazar ve istidlalin hakikate ulaştırmasının dört şartı vardır ve bunların en başında nazar ve istidlalin kendisine dayandığı bilgilerin kesbi olmayan bedihî idrakler olması gelir. Ona göre nazar ve istidlalin doğru bilgiye ulaştırabilmesi için kullanılacak öncüllerin kesin bilgisine (maddesi tam), öncülleri nasıl bir şekilde sıraya koyacağı ve düzen vereceği bilgisine (sureti tam), öğrenmeyi hedeflediği şeyin (matlup) kullandığı öncül ve verdiği düzenden kesin olarak çıkacağı bilgisine ve nihayet öğrenmeyi hedeflediği şeyin doğru olduğu bilgisine sahip olmak gerekir.

## Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı". *Nazariyât Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 112.
- Altaş, Eşref. "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelamı Arasında Fahreddin er-Razî'nin Yöntemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'ü'l-envâr Kelâm Metafiziği*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Coşkun, İbrahim. "Nazarî Akıl ile Allah'ın Bilinmesi". *Dicle Üniveristesesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2004), 1-19.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tarifât: Araçça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. "Kelâm İlminin Meşrûiyeti". çev. Ahmet Mekin Kandemir. *Marife* 16/1 (Yaz 2016), 157-166.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Ğıstâsü'l-Müstakîm*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrer el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdulvehhab. 15. Cilt. Beyrut: Daru Turasi İhyai'l Arap, 2000.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *El-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*. Kahire: 1962.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Ma'kûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Ğur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- [Prof. Dr. Sönmez Kutlu, sonmezcutlu.net \(Erişim 7 Nisan 2023\)](http://sonmezcutlu.net)
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Me'âlibü'l-âliye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *en-Nefs ve'r-rûh ve Şerhu Kıvâhumâ*. İslamabâd: The Islamic Research Institute, 1968.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2012.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Me'âlimü Uşûli'd-Dîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhaşşalü Efkâri'l-Mütekdimmîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-Hükemâ' ve'l-Mütekellimîn*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi Dirâyeti'l-Uşûl*. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve Nihal*. çev. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Turgut, Hüsnü. *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*. Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Öğük Emine vd. "Mizanü'l-'Ukul Fi'l-Mantık ve'l-Usul". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 341-365.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yurdağür, Metin. "Ehl-i Nazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.



## İlk Dönem Eş'arî Kelâmcılarını Âdet Teorisini Kabule Sevk Eden Âmiller

Factors Leading Early Period Ash'ari Theologians to Accept the Theory of  
Custom

Sümeyra ŞERMET Lütfü CENGİZ

Kelâm Uzmanı, Milli Eğitim Bakanlığı, Şanlıurfa/Türkiye

Master of Kalâm, Ministry of National Education,  
Şanlıurfa/Türkiye

[sumeyyrasermet@gmail.com](mailto:sumeyyrasermet@gmail.com) | [orcid.org/0000-0003-0739-9168](https://orcid.org/0000-0003-0739-9168) | [ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

Katkı Oranı: %50

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Balıkesir/Türkiye

Assistant Professor Dr., Balıkesir University, Faculty of  
Theology, Balıkesir/Türkiye

[lutfu.cengiz@balikesir.edu.tr](mailto:lutfu.cengiz@balikesir.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-1306-3276](https://orcid.org/0000-0002-1306-3276) | [ror.org/02tv7db43](https://ror.org/02tv7db43)

Katkı Oranı: %50

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma Makalesi

#### Geliş Tarihi

14 Nisan 2023

#### Kabul Tarihi

19 Haziran 2023

#### Yayın Tarihi

30 Haziran 2023

#### 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 (Sümeyra Şermet – Lütfü Cengiz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

14 April 2023

#### Date Accepted

19 June 2023

#### Date Published

30 June 2023

#### 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 (Sümeyra Şermet – Lütfü Cengiz).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Şermet, Sümeyra – Cengiz, Lütfü. “İlk Dönem Eş'arî Kelâmcılarını Âdet Teorisini Kabule Sevk Eden Âmiller”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 165-198. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283532> ”

## Öz

Kelâm ilmi Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç etrafında kelâmçılar, duyulur âlemden gaybî alana yönelen bir yöntem benimsemişlerdir. Kıyâsü'l-ğâib alâ'ş-şâhid şeklinde isimlendirilen bu yöntem, muhaliflerle yapılan tartışmalarda ortak bir zemin oluşturmuştur. Çünkü duyulur âlem inkâra mahal vermeyecek şekilde insan algısına açıktır. Bundan hareketle Eş'arî kelâmında "Allah dışındaki her şey" şeklinde tanımlanan âlem hem yapı hem işleyiş itibarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Kelâmçıların belirledikleri ilkeler etrafında âlemin cevher, araz ve cisimlerden oluştuğu söylenmiştir. Bahsi geçen varlıklar en temelde birbirine, ayrıca daha üst bir iradeye bağımlı bir şekilde kurgulanmıştır. Eş'arî gelenek bu kurgudan hareketle âlemin işleyişini âdet teorisi ile açıklamayı tercih etmiştir. Hatta onların âleme ve Allah'a yönelik temel kabulleri bu tercihi zorunlu kılmıştır. Çünkü onlar Allah'ı mutlak irade ve kudret sahibi fâil-i muhtar bir ilah olarak tasavvur etmektedir. Âlemde akıl tarafından imkânsız görülen olay ya da durumlar haricindeki her şey, O'nun kudreti dâhilindedir. Bu yönüyle âlem mümkünler mecrası şeklinde nitelenmektedir. Özellikle arazın bâkî olmayan yapısından hareket eden Eş'arî gelenek, arazların her an yeniden yaratılması gerektiği görüşünü ısrarla savunmaktadır. Bu temel savunu da âlemin Allah'a olan bağımlılığını tümüyle gözler önüne sermektedir. Bu temel kabuller üzerine inşa edilen âdet teorisi, mutlak irade ve kudret sahibi Allah'a herhangi bir sınırlama getirmeden âlemin işleyişini özgün bir şekilde açıklamaktadır. Eş'arî geleneği birebir yansıtan bu teori, onların başta Allah-âlem ilişkisi olmak üzere tüm kelâmî meseleleri tutarlılık içinde açıklamalarına olanak sağlamaktadır. İşte bu çalışma ilk dönem Eş'arî geleneği âdet teorisini kabule sevk eden temel ilkeleri başlıklar halinde ele alarak irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç etrafında literatür taraması yapılarak tespit edilen ilk dönem Eş'arî kelâmçıların görüşleri incelenmiş, konu bağlamında yorumlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Âlem, Cevher, Araz, Fâil-i muhtar, Âdet teorisi.

## Abstract

The science of Kalâm aims to prove the existence and attributes of Allah. For this purpose, the theologians adopted a method that turns from the sensible universe to the unseen universe. This method, named as *qiyâs al-ğâib alâ al-shâhid*, created a common ground in the discussions with the dissenters. Because the sensible universe is open to human perception in a way that does not allow for denial. From this point of view, the universe, which is defined as "everything other than Allah" in Ash'arite Kalâm, has been discussed in terms of both structure and functioning. Based on the principles determined by the theologians, the universe is said to be composed of substance, accidents and bodies. The said entities are basically constructed in a way that is dependent on each other and on a higher will. Based on this construct, the Ash'arite tradition preferred to explain the functioning of the universe with the theory of custom. In fact, their basic assumptions about the universe and Allah necessitated this preference. This is because they envision Allah as a *fâil al-mukhtâr* deity with absolute will and power. Everything in the universe, except for the events or situations deemed impossible by the mind, is within His power. In this respect, the universe is described as an area of possibilities. The Ash'arite tradition, which is based on the nonpermanent nature of accidents, insists that accidents should be recreated at every moment. This basic defense completely reveals the dependence of the universe on Allah. Built on these basic assumptions, the theory of custom uniquely explains the functioning of the universe without imposing any limitations on Allah, who has absolute will and power. This theory, which reflects the Ash'arite tradition exactly, enables them to explain all theological issues, especially the relationship between Allah and the universe, in a consistent manner. This study aims to examine the basic principles that led the early Ash'arite tradition to accept the theory of custom by analyzing them under several headings. For this aim, the views of the early Ash'arite theologians have been identified through a literature review analyzed and interpreted in the context of the matter.

**Keywords:** Kalâm, Universe, Substance, Accident, Fâil al-mukhtâr, Theory of custom.

## Giriş\*

Kelâm ıstılahında âdet teorisi, fizikî âleme konu olan sürekliliğin bizzat Allah tarafından idame ettirildiği, bununla birlikte bu sürekliliğe aykırı kabul edilen mûcize ve kerâmet gibi durumların imkânının da O'nun yaratmasına bağlandığı, zorunlu nedensellik karşısı bir düşüncedir. Bu düşünce kelâm geleneğinde âdetullah şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) atfedilse de Gazzâlî öncesi kelâmcıların eserlerinde de bu düşünceye ulaşmak mümkündür.

Âlemde süreklilik arz eden bir işleyiş fikrini temele alan âdet teorisi, bu sistem ve sürekliliğin Allah'ın müdahalesine ihtiyaç duymaksızın tabiî varlıklar ve aralarında zorunluluk arz eden ilişkiler neticesinde olmadığı kabulüne dayanmaktadır. Bu teoriye göre insan algısına süreklilik şeklinde görünen işleyiş esasında Allah'ın her an yaratması iledir. Nitekim âlem en küçük cüz'ünden bütününe Allah'ın müdahalesine muhtaç bir acizyet halindedir. İnsan bizzat kendi bedeninde meydana gelen değişimlere müdahale edemeyerek bu durumu tecrübe etmektedir.

Kelâm düşüncesinde özellikle Eş'arî gelenek ile akla gelen âdet teorisi<sup>1</sup>, Eş'arî kelâmcıların âdet teorisini kullanmaları ise temel kabulleri sebebiyle zorunluluk arz etmektedir. Onların temel kabulleri; âlemin cevher, araz ve cisimleriyle fâil-i muhtar Allah tarafından yaratılmış olup her an Allah'ın yaratmasına bağımlı olmasıdır. Onların bu kabulleri sebebiyle Allah dışındaki bir varlığın işleyişte etkisinden söz etmek, sınırlı da olsa tabiî nedensellik temelinde bir görev atfetmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda çalışmamız onların âdet teorisini kabul ile sonuçlanan temel ilkelerinin tespitini ve incelenmesini amaçlamaktadır.

## 1. Âlem Tanımı

İslâm düşüncesinde âlem, bir şeyi hakikatiyle idrak etmek anlamına gelen “ilm” ya da bir şeyin kendisiyle bilindiği işaret anlamına gelen “alm” kökünden türediği kabul edilen “felek, onun kuşattığı cevher ve araz” şeklinde tanımlanan bir isimdir.<sup>2</sup> Bu tanımlamaya göre âlem İslâm

\* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Lütü CENGİZ danışmanlığında Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda Sümeyra Şermet tarafından hazırlanmış olan “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi” başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Âdet teorisini ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvan'ın, Aristo'nun illiyet fikrine karşı, maddeyi mütemâsil cevherlerden kabul ederek, tabiat görüşünü reddetmesine kadar götürmek mümkündür. Muhtemelen onun illiyet ve tabiatı reddederek ortaya koyduğu âlem tasavvuru; değişik ekolleri etkilemiş, zamanla âdet fikrine dayalı bir âlem tasavvurunun benimsenmesine yol açmıştır; Yusuf Şevki Yavuz, İlliyet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22, 121-122. Sonraki dönemde, tabiatın sonucunu zorunlu olarak meydana getirmesi, böylelikle de irade sahibi bir varlığa ihtiyacın ortadan kalkması düşüncesiyle, tabiatları reddeden Basra Mu'tezilesi; âlemin işleyişi ile ilâhi kudret arasında bir denge gözetmiş, âdet teorisini benimsemiştir; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, 276. Basra Mu'tezilesi gözettiği bu denge itibarıyla, âlemde meydana gelen olay örgülerini açıklamak üzere, tevliid ve i'timâd gibi teoriler geliştirmiş; bunları şiddetle eleştiren Eş'arî ekol ise, tecvîz ilkesi temelinde savunduğu âdet teorisi ile âlemde var olduğu söylenen tüm nedensel ilişkileri reddetmiştir. Her ne kadar başlangıç itibarıyla Basra Mu'tezilesi öne çıksa da siyasi-sosyal sebepler ve ekollerin temel prensiplerinin etkisiyle âdet teorisinin nedensel ilişkilerden arındırılmış yorumu dolayısıyla Eş'arî ekol, âdet teorisi ile özdeşleşmiş görünmektedir.

<sup>2</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Çarîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 721.

düşüncesinde ya kapsadığı tüm varlıklar itibariyle kişi/duruma işaret ya da kişi/durum üzerine öğretici anlamda yönlendirici olarak iki şekilde ele alınabilir.

Tevhid geleneği çerçevesinde “Tanrı vardır, eşsiz niteliklerle donatılmıştır” ön kabulünden hareket eden kelâmcılar bu kabulü aklî bir zeminde ispatlamayı amaçlamışlardır. Onlara göre bunun yolu Kur'an âyetlerinin<sup>3</sup> yönlendirmesi aynı zamanda idrake güç yetirilen şeyden hareketle insanın idrak yeteneğini aşan varlık ya da durumlar hakkında konuşabilme metodu olan “kıyasü'l-ğâib alâ's-şâhid”tir.<sup>4</sup> Dolayısıyla kelâmcılar için âlemi tam anlamıyla sorgulamak, Tanrı'nın varlığını ve eşsiz niteliklerini ispat için zorunluluk arz etmektedir.

Âlem daha genel bir ifadeyle “bütün mümkün ve yaratılmış varlıklar” şeklinde açıklanmaktadır. İslâm âlimlerini tek bir çatı altında toplayan bu tanım detaylarda farklılık arz etmekle birlikte özellikle kelâm ilminde “Allah dışındaki her şey” şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Kelâmcılar arasındaki bu ifade birliğine rağmen âlemin yapısı (unsurları) ve işleyişi konusunda bir ittifak sağlandığını söylemek oldukça güçtür. Bu konuda ortaya atılan farklı yaklaşım tarzlarının kelâmcıların genel yorumlarını etkilediği görülmektedir. Örneğin kelâm ekollerinden Eş'arîyye söz konusu olduğunda âlem, içerisinde sadece kevn ve fesadın yaşandığı Tanrı karşısında pasif, bununla birlikte içerisindeki nizam ve ahengi ile Tanrı'ya işaret eden oluşlar kümesinden ibarettir. Şüphesiz bu yaklaşım tarzı âlemi tanrısal müdahaleye muhtaç bir zeminde telakki etmektedir. Dolayısıyla Eş'arî ekolün kelâmî tartışmalara verdiği cevaplar da bu âlem algısıyla ilişkilidir.

Eş'arî kelâm sisteminde âlem, tanrısal müdahaleye pasif bir alan görülmekle birlikte bizzat Tanrı'ya yönlendirmesi bakımından tüm kelâmî tartışmaların öncesinde ele alınması zorunlu bir mesele olarak görülmektedir. Bu sebeple Eş'arî kelâmcılar âlemi inceleme ve araştırma uğraşına büyük bir önem vermektedir. Onların eserlerinde bu duruma tanık olmak mümkündür. Şöyle ki onların sisteminde âleme bir varlık statüsü tanınır, bu varlık en küçüğe indirgenir ve Tanrısal müdahaleye açık bir alan oluşturulmuş olur. Yani asıl olan Tanrı ve O'nun fiilleridir. Ancak insanı Tanrı ve fiillerine götürecek olan da en nihayetinde âlemdir.

İlk dönem Eş'arî geleneğinin âlem hakkındaki görüşleri mezhep kurucusu kabul edilen Eş'arî ile birlikte ortaya konmaya başlanmıştır. Varlık kategorilerini mevcûd-ma'dûm ayrımı üzerine temellendiren<sup>5</sup> Eş'arî'ye göre mevcûd/varlık, mevcûd-i mutlak ve mevcûd olarak iki kısımda açıklanmaktadır. Mevcûd-i mutlak, varlığı kendiliğinden olup asla başkasına muhtaç olmayandır. Mevcûd ise var olması mevcûd-i mutlakın varlığına bağlı olan bağımlı varlıktır.<sup>6</sup> Eş'arî, ma-dûmu

<sup>3</sup> Bk. ez-Zümer 39/21: “Görmedin mi Allah'ın gökten su indirip onu kaynaklara akıttığını? Sonra onunla değişik renklerde ürün bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu kırılıp ufalanmış hale getirir. Kuşkusuz bunda akıl sahipleri için ders vardır”. Ayrıca bk. el-Ğâşiye 88/17-20; eş-Şuarâ 42/28.

<sup>4</sup> “Bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi” demek olup en çok kullanılan istidlâl tarzıdır; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 21/326. Metafizik alan hakkında bilinen, algılanan duyulur âlem üzerinden konuşmaktır. Kelâm ilminde âlem bu bağlamda önem arz etmektedir.

<sup>5</sup> Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 215.

<sup>6</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 27.



dışlayıp mevcudu ikiye ayırdıktan sonra kadîmlik ve hâdislik vasıfları ile mevcûd ve mevcûd-i mutlak arasındaki farkı ortaya koymakta, mevcûdun kısımları olarak cevher ve arazlardan bahsetmektedir.<sup>7</sup> İşte Eş'arî'nin varlık tasnifinde mevcûd-i mutlak Tanrı'yı ifade ederken mevcûd, Tanrı'dan bağımsız olamayan âleme karşılık gelmektedir. Böylece âlem onun sisteminde “*cevher ve arazlarıyla tüm mahlûkât*”<sup>8</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Yani onun sisteminde söz konusu olan, ezeli yaratıcı ve sonradan vücuda gelen mahlûkâttır. O bu tanımıyla İslâm filozoflarının aksine<sup>9</sup> âlemde bir bütünlük öngörmekte, Tanrı ve sıfatları dışındaki tüm varlıkları (âlem) cevher ve arazlara indirgemektedir. Nitekim bu yaklaşım diğer Eş'arî kelâmcılarda da görülmektedir.

Eş'arî'den sonra mezhebin sistemleşmesine öncülük eden hatta Eş'arîyye'nin ikinci kurucusu kabul edilen Bâkîllânî (öl. 403/1013), kelâm ilmine özellikle de kelâmın kozmolojik deliline katkılarıyla gündeme gelmektedir. Bâkîllânî de âlem tanımında hocası Eş'arî'yi takip ederek “sonradan vücuda gelenler” nitelemesiyle Tanrı ve sıfatları dışındaki varlıkları (muhtesât) birleşik cisim, münferid cevher ve diğerlerine bağımlı arazlar olarak üçe ayırmaktadır.<sup>10</sup> Ayrıca bu üç grup varlığı, ulvisiyle süflisiyle şeklinde vurgulayarak âlemi bir bütün kabul ettiğini göstermektedir.<sup>11</sup>

Bâkîllânî'nin çağdaşı İbn Fûrek (öl. 406/1015) ilk dönem Eş'arî kelâmcılarından biridir. İbn Fûrek, öncelikle âlemin Tanrı'nın varlığına ulaştırma konusundaki önemine işaret etmektedir. Ona göre, Allah'ın varlığını bilmenin tek yolu; müşahedemiz altında bulunan duyular âlemini inceleyerek, bu âlemde meydana gelen olaylar üzerine tefekkür etmektir. Ancak bunu yapan insan âlemin yaratılmış olduğuna ve onun bir yaratıcısının bulunduğu akl-ı selim ile ulaşabilir.<sup>12</sup> Böylelikle âlemin itikat açısından önemini vurgulayan İbn Fûrek, özellikle teşbih-tecsim yanlısı muhaliflerinin de etkisiyle Tanrı ve muhtesât yani âlem arasındaki farkı büyük bir titizlikle ele almış, O'nun vâcibü'l-vücûd olduğunu ısrarla vurgulamıştır.<sup>13</sup>

Ebû İshak el-İsferâyînî (öl. 418/1027) de Eş'arîliğin sistemleşmesine katkıda bulunan ilk dönem Eş'arî kelâmcılarından biridir. İsferâyînî'nin, ehl-i sünnetin inanç esaslarını ve delillerini ele aldığı “akîde” isimli eserinde, bir kimsenin mümin olarak vasıflanması için inanması gereken inanç esasları sıralanmış olup, ilk sıra âlemin hudûsunun ve Allah dışındaki her şeyin âlem olduğunun kabulüne ayrılmıştır. O, âlemin hudûsundan hareketle Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmayı mümkün kılacak bir sistem inşa etmeyi hedeflemektedir.<sup>14</sup> Bu hedefine uygun olarak Tanrı ve

<sup>7</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 27-29.

<sup>8</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 37.

<sup>9</sup> Örneğin İbn Sinâ (öl. 438/1037), âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayırmış; ay-üstü âlemi zamansal açıdan başlangıcı olmayan/ezeli, ay-altı âlemi ise zamansal olarak hâdis kabul etmiştir; Fatma Aygün, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkinine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *Kader Dergisi*, 16/1 (2018), 163.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Temhîd'ül-evâil ve telhîs'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, 1987), 36-37

<sup>11</sup> Muhammed B. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *el-insâf fî mâ yecibü i'tikâduhü ve lâ yecâzu li cehli bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Dârü't-Tevfik en-Nemûzeciyye, 2000), 17.

<sup>12</sup> Ahmet Özmen, *İbn Fûrek'te Tanrı ve Âlem Anlayışı* (Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 31.

<sup>13</sup> Özmen, *İbn Fûrek'te Tanrı ve Âlem Anlayışı*, 31.

<sup>14</sup> Mehmet Gündoğdu, *Ebu İshak el-İsferâyînî ve Akâid Risalesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 42.

sıfatları dışındaki tüm varlıklar kabul edilen âlemin, cevher ve arazlardan oluştuğunu söylemekte, cisimlerin hudûsundan hareketle âlemin ezeli olduğu fikrini muhal kabul etmektedir.<sup>15</sup>

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarından Bağdâdî (öl. 429/1037-1038), ashabına da atfederek âlemi, “Allah dışındaki her şeydir” şeklinde tanımlamaktadır. Âlem tanımlarını da tasnif eden Bağdâdî, bazı dilcilere atfettiği “ilm” kökünden türetilmiş âlem tanımına kıyasla, diğerlerine atfettiği “alâmet” anlamıyla ilişkilendirilen âlem tanımını daha isabetli bulmaktadır. Çünkü ona göre âlem yaratıcısına işaret ve delildir.<sup>16</sup>

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ilk dönem Eş'arî kelâmını zirveye ulaştıran kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun da Eş'arî geleneği takip ettiği, kendinden önce ortaya atılan görüşleri benimseyip desteklemesinden anlaşılmaktadır. Örneğin o; Eş'arî gelenekte âleme verilen önemi bir üst seviyeye taşıyarak, ergenlik çağına ulaşır, aklî olgunluğunu sağlayan kişiyi, ilk olarak âlemin hudûsuna ulaştıracak sahil nazara yönelmekle sorumlu tutmaktadır.<sup>17</sup>

Cüveynî'ye göre hem gerçek hem de sözlük anlamıyla âlem, kelâmcıların amaçlarını gerçekleştirmek için üzerinde ittifak ettikleri bir lafızdır. Âlem, Allah ve zâtî sıfatları dışında var olan her şeyi kapsamaktadır. Allah ve O'nun zâtî sıfatları dışında kalan her şey de cevher ve arazlardan ibarettir.<sup>18</sup> Yine ona göre âlem, Allah tarafından meydana getirilmiş her varlık olup; sonlu, kesintili cisimler, renkler vd. sıfatlar gibi onlara bağlı olan arazlardır.<sup>19</sup>

İlk dönem Eş'arî kelâm sisteminde Tanrı'ya bağımlı bir âlem tasavvuru oluşturulmuştur. Sonraki döneme nazaran oldukça basit tasniflerle, âlem ve Tanrı farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bir tarafta varlığı kendinden, başkasına bağımlılığı olmayan zorunlu ve kadim bir varlık olan Tanrı'nın ispatı, diğer tarafta O'nun varlığına delalet eden ve her yönüyle O'na bağımlı bir âlem tasavvurunun temellendirilmesi, bu sistemin genel amacı olarak özetlenebilir. Bu genel amaç etrafında âlemin işleyişi noktasında âdet teorisinin kabulü Eş'arî ekol için bir zorunluluk arz etmektedir.

## 2. Âlemin Unsurları

İlk dönem Eş'arî kelâm sisteminde âlem sayıca sınırlı, nitelik itibarıyla özdeş kabul edilen cevherler, cevherlerde renk, şekil vb. niteliklerin varlığı anlamına gelen arazlar, en az iki cevherin ve arazın birleşmesinden müteşekkil cisimlerden oluşmaktadır. Bu noktada cevher, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan hudûs delilinin<sup>20</sup> temellendirilmesinde esas teşkil etmekte, âlemin yaratılmışlığı ve yaratıcıya olan ihtiyacın ispatı noktasında önem arz etmektedir.

<sup>15</sup> Fadıl Aygün, *Muhammed b. Câfer es-Sanhâcî'nin “Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyîni” Adlı Eserine Göre Ebu İshâk El-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 210-212.

<sup>16</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 53.

<sup>17</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. B. Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 25.

<sup>18</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

<sup>19</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 16.

<sup>20</sup> Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında masdar olan hudûs, kelâmcıların ıstılahında Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla başvuru delillerden biri için kullanılan kavramdır. Bir delil olarak kullanılan hudûs; varlık, olay hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetini yokluğun öncelemesini, bunların yok iken sonradan varlığa çıkışını

ilk dönem kelâmcılarında genellikle cevher kavramı yerine cüz' kavramı kullanılmıştır.<sup>21</sup> Sözlük anlamı itibariyle bu lafız, kendisinden ve başkasından bir şeyin oluştuğu şeydir. Onların bu lafız kullandıkları şekilde "cüz-i lâ yetecezzâ" ifadesi ne harice ne de vehme göre asla bölünme kabul etmeyecek cevherdir.<sup>22</sup> Cevher ise bir mâhiyet yani asıl, özür.<sup>23</sup> İsfehânî de benzer bir şekilde cevheri, yok olduğunda kendisine dayanan şeyin de yok olduğu şey olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamasını da duyularla algılanabilecek şekilde ortaya çıkmasına bağlamaktadır.<sup>24</sup>

"En küçük parça" fikri üzerine araştırmaları ile tanınan Sholomo Pines, ilk kelâmcıların "el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ, el-cüz'ül-vâhid, el-cevherü'l-vâhid ellezî lâ yenkasim" gibi terkipleri kullandıklarına rağmen sonraki kelâmcıların herhangi bir ilaveye gerek kalmaksızın *cevher* kavramını kullandıklarını belirtmektedir.<sup>25</sup> Onun bu tespiti, teorinin temellerini atan kelâmcıların bu konudaki titizliğine ve süreç boyunca teorinin kelâm çevrelerince ne ölçüde benimsendiğine (ilaveye gerek kalmaksızın meramın anlatılması) işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.

Eş'arî kelâm geleneğinde âlemin cüz'/cevher şeklinde kavramsallaşan en küçük parça fikrini kabul ettiği bununla birlikte kabul etmeyen kişilerin de inkârcılıkla suçlandığı görülmektedir.<sup>26</sup> Şüphesiz bu durum "en küçük parça" fikrinin Eş'arî gelenekte itikâdî bir boyut kazandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Onların cüz'/cevher kavramına yönelik yaklaşımları şu şekildedir:

Eş'arî, âlemin unsurlarından birini ifade eden *cevher* kavramı yerine daha çok *cüz'* kavramını tercih etmektedir. Ona göre âlemin cisimleri (âlemi meydana getiren nesnelere) bölünemeyen parçalardan (eczâ-i gayr-i mütecezze) oluşmaktadır. "*Bunun mânası, cisimleri oluşturan cüzlerden hiçbirinin; yarısı, üçte biri ya da dörtte birinden bahsedilemeyeceğidir. Bu cüzlerin daha küçük parçalar oluşturacak şekilde kısımlara ya da bölümlere ayrılması düşünülemez (lâ yütevehhem)*".<sup>27</sup> Eş'arî'den aktardığımız bu pasajda vurgulandığı gibi ilk dönem Eş'arî gelenekte haricen bölünmesi imkânsız görülen cüz'ün, vehmen de bölünmesi imkânsız kabul edilmektedir. Kanaatimizce bu vurgu cevher-i ferd teorisinin başlangıçta tecrübî dayanaklardan yoksun, zihnî bir çaba olmasından kaynaklanmaktadır.

Cevher-i ferd teorisinin ilk olarak Mu'tezilî gelenekle birlikte İslâm kelâmına dâhil edildiği bilinmektedir. Söz konusu Sünnî kelâm olduğunda Eş'arî gelenekte kelâma katkılarıyla ön plana çıkan Bâkîllânî'nin, cevher-i ferd teorisini ilk ve özgün bir şekilde ele alan kişi olduğu düşünülmektedir. Nitekim Mukaddime yazarı İbn Haldûn, Bâkîllânî hakkında "*Eş'arî geleneğin temel savunularına dayanak teşkil eden aklî mukaddimeler ve esaslar ortaya koydu*" dedikten sonra, cevher-i ferd ve ilgili kavramları örnek vermektedir. Hatta Bâkîllânî'nin bu mukaddimleri inanılması

ifade etmektedir; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-305.

<sup>21</sup> Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 66.

<sup>22</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Târifât*, çev. A. Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 75.

<sup>23</sup> Cürcânî, *et-Târifât*, 78.

<sup>24</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 249.

<sup>25</sup> Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13-14.

<sup>26</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 202.

<sup>27</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 202.

zorunlu inanç esasları gibi değerlendirerek (in'ikâs-ı edille),<sup>28</sup> “cevher-i ferd (atom) vardır” önermesini “Allah vardır” önermesi gibi gördüğünü aktarmaktadır.<sup>29</sup> Yine İzmirli, Bâkılânî'nin Aristo felsefesi karşılığıyla; âlemin hudûsunu ispat için Epikür felsefesinin temelini teşkil eden atoma yöneldiğini, böylelikle atomu (cevher-i ferd) Sünnî kelâma mukaddime şeklinde takviye ettiğini iddia etmektedir.<sup>30</sup> Karadağ ise bu aktarımları dikkate alarak Eş'arî ve İbn Fûrek'in görüşlerinin ihmal edildiği, eserleri incelendiğinde Bâkılânî öncesinde cevher-i ferd görüşünün bahsi geçen kelâmcılar tarafından kesinlikle biliniyor olması gerektiğini söylemektedir.<sup>31</sup> Karadağ'ın bu değerlendirmesi dikkate alındığında, Bâkılânî'nin diğerlerine kıyasla daha yetkin görülmesi olmayıp, siyasetin fikirler, şahıslar ve dönemler üzerindeki etkinliğidir.

Bâkılânî'ye göre cevher-i ferd; kendisinde en az bir araz bulunduran, ondan ayrıldığında da varlığını yitiren şeydir. Onun varlığının delili, fil ve mısır tanesinin miktarlarına dair mevcut olan bilgimizdir. Buna göre; daha büyük olan fil ile daha küçük olan mısır tanesi ancak cevher-i ferdin varlığıyla açıklanabilir, aksi halde (en küçük parçanın yokluğu) fil ile mısır tanesinin aynı büyüklükte kabul edilmesi gerekir.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere Bâkılânî, Eş'arî'nin ifadelerinde olduğu gibi cevher-i ferdin bölünemeyen parça (el-cüz' ellezî lâ yetecezze') şeklindeki ilave açıklamasına değinmemektedir. Kanaatimizce bu durum Bâkılânî dönemine kadar cevher-i ferd teorisinin belli oranda tanınması ve benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim onun cevher-i ferdin varlığına yönelik getirdiği delil de konu hakkında temel bilgilere sahip kişileri muhatap alıyor görünmektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların cevher tanımları incelendiğinde cevherin arazdan bağımsız tanımlanamadığı görülmektedir. Nitekim kelâmcıların kozmoloji anlayışlarına dâhil ettikleri araz kavramı, kelâmda kabul edilen en küçük parça fikrinin diğer benzer fikirlerden ayrışmasının en büyük sebebidir. Yani kelâmın en küçük parça fikrinin özgünlüğü konusunda büyük bir öneme sahiptir. Çünkü araz kavramı kelâmcıların esas amacı olan Tanrı'ya, O'nun sıfat ve fiillerini ispatta temel dayanak noktasıdır. Bunun bir örneğini *el-Hudûd fi'l-Usûl* adlı eserindeki cevher tanımıyla İbn Fûrek'te görmek mümkündür. O cevheri, “birbirine zıt olmayan araz cinslerini kabul eden şey” şeklinde tanımlamaktadır. Yine eserini tahkik eden Muhammed Süleymânî'nin dipnot kısmında belirttiğine göre o, *Risâletü't-tevhîd* isimli eserinde cevheri, “arazları taşıyan bölünemeyen parça (cüz)” şeklinde tarif etmektedir.<sup>33</sup> Görüleceği üzere İbn Fûrek, her iki tanımında da cevher-i ferdî, taşıyıcısı olma konusunda arazla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla ilk dönem Eş'arî geleneğe karşımıza çıkması muhtemel bu bağlantı, onların Tanrı'ya müdahale alanı açmak istemelerinin bir sonucudur, yorumunda bulunabiliriz. Özellikle antik Yunan atomculuğunun Tanrı'ya ihtiyaç

<sup>28</sup> Bâkılânî tarafından kelâm ilmine getirilmiş Gazzâlî tarafından mantık ilmine aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. In'ikâs-ı edille, bir şeyi ispat eden delilin yanlışlığının ortaya çıkması halinde, ispat edilen şeyin de yanlışlığına hükmedilmesini gerektiren bir ilkedir; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Yayıncılık, 2016), 63.

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 830.

<sup>30</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Bekr Bâkılânî”, *Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası* 5-6/2 (1927), 146.

<sup>31</sup> Çağfer Karadağ, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Emin Yayınları, 2003), 47-48.

<sup>32</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 37.

<sup>33</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 86.

duymayan mekanik yapısı düşünöldüğünde, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların araz kavramına belki de cevher-i ferd kavramından daha fazla yer vermeleri kaçınılmaz olmaktadır.

İsferâyîni *el-Akîde*'sinde âlemin hudûsuna ve yaratıcının varlığına yönelik delillerini cisimler üzerinden kurgulamaktadır.<sup>34</sup> Sanhâcî ise şerhinde onun ifadelerini detaylandırmayı tercih ederek meseleye cevherlerden başlamış öncelikle cismin varlığını mümkün kılmıştır. Ona göre cevherin varlığı zorunludur. Cevherin inkârı cismin inkârına götürür. Çünkü cüzlerin sonsuza kadar bölünmesi ihtimali, cismin varlığını imkânsız kılar.<sup>35</sup> Sanhâcî'nin bu iddiası cüzlerin sonsuza kadar bölünebilmesinin reddi konusunda Bâkîllânî'nin fil ve mısır tanesi örneğini aklımıza getirmektedir. Yani hem Bâkîllânî hem de Sanhâcî cüzlerin sonsuza kadar parçalanmasını cismin oluşmasına engel görmektedir.

Âlemin unsurları konusunda ilk dönem Eş'arî kelâmcıları arasında özgün bir tasnif benimseyen Bağdâdî, cevher-i ferdi; âlemin, zâtında müfred cüzlerinden kabul etmektedir. Yani cevher-i ferd parçalanamayan cüzdür. Ona göre âlemdeki her cisim bir cüze kadar bölünebilir.<sup>36</sup> Bağdâdî cevherlerin mütecânis, parçalanamayan en küçük parça oldukları konusunda Ehl-i Sünnetin ittifakının olduğunu da belirtmektedir.<sup>37</sup> Aynı şekilde Cüveynî de cisimlerin bir taraf ve sınırı olmayan bir parçaya kadar bölünebileceği konusunda kelâmcıların ittifak halinde olduğunu aktarmaktadır. Ona göre bu parçalar benzerliklerinden dolayı ayırt edilemezler.<sup>38</sup> Cüveynî bu aktarımıyla cevher araz birlikteliğine vurgu yapmaktadır.

Bağdâdî, cevher-i ferd konusunda Nazzâm'ın bölünemeyen en küçük parçayı reddettiğini, bu konuda filozofların yolundan gittiğini ifade etmektedir. Ona göre Nazzâm<sup>39</sup> ve filozofların iddia ettiği gibi cevher-i ferdin inkârı, âlem tecrübemize uygun değildir. Çünkü bu iddianın doğru olması; varlıkta sonu olmayanın, varlıkta sonu olmayan diğer şeyden cüzleri itibariyle daha fazla olması düşünülemez, dağın hardal tanesinden daha büyük olması açıklanamazdı. Cevher-i ferdin ispatı ve Nazzâm'ın tenkidi konusunda Bağdâdî'nin bir diğer delili "...Allah onların yaptıklarını (ilmiyle) kuşatır ve her şeyi bir bir sayar"<sup>40</sup> ayetidir. Ona göre, mahlûkâtın tüm cüzleri Allah tarafından kuşatılmış olmasaydı, onları tek sayamazdı.<sup>41</sup> Kur'an-ı Kerim ayetlerinde cevher kavramının yer almadığı, hatta Selefiyye'nin bu kavramları bid'at gerekçesiyle eleştirdiği bilinmektedir. Bu

<sup>34</sup> Gündoğdu, *Ebû İshak el-İsferâyîni ve Akâid Risalesi*, 48-50.

<sup>35</sup> Ayğın, *Ebû İshak el-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

<sup>36</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 55.

<sup>37</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 257.

<sup>38</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143.

<sup>39</sup> Kelâm düşünce tarihinde Allah'ın ilim ve kudretine yapılan vurguyla çoğunluğun kabul ettiği cevher-i ferd görüşü İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Her ne kadar Nazzâm da çoğunluğun göstermiş olduğu hassasiyet sonucu bu düşünceye ulaşsa da kâfirlik, mühlidlik, dehrîlik gibi ithamlardan kurtulamamıştır. Bununla birlikte Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri cevaplamayı amaçlayan Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]), Nazzâm'ın cevherin sonsuza dek bölünebileceği yönündeki görüşünü "zihni" ibaresiyle sınırlandırmaktadır. Ancak ilk dönem kelâmcılarında fiili yahut zihni şeklinde bir ayrıma gidilmediği, eleştirilerinde de fark gözetilmediği bilinmektedir; Selim Gülverdi, Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi, *İhya Uluslararası İslam Araştırmalar Dergisi* 9/1, (Ocak-Bahar 2023), 57-61.

<sup>40</sup> el-Cin 72/28.

<sup>41</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 55-56.

çerçeveden bakıldığında Bağdâdî'nin cevher-i ferdi vahiyle desteklemeye çalışması teolojik bir zemin arayışının sonucudur.

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde vurgulanan cevher araz birlikteliğinin yanında bu iki unsurdan herhangi birinin reddedilmesinin mümkün olmadığı da sistemleştirilmeye çalışılmış; aralarındaki farklar özellikleri itibarıyla dile getirilmiştir. Örneğin Eş'arî, Nazzâm tarafından savunulan cisimlerin iç içe geçmesi anlamına gelen müdâhaleyi, iki cevherin tek bir mahalde bulunamayacağı gerekçesiyle imkânsız görmektedir.<sup>42</sup> Şüphesiz Eş'arî'nin müdahale fikrine karşı çıkması her cevherin bir mekâna aidiyeti sebebiyledir. Her ne kadar cevherin zâtî bir niteliği olan ve en genel ifadeyle yer kaplamasını ifade eden mütehayyiz kavramı, Eş'arî tarafından kullanılmasa da bir cevherin bir mahalli diğer cevherin konumlanmasını engelleyecek şekilde doldurması, onun da cevher-i ferdi mütehayyiz kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Bâkılânî dönemine kadar cevher-i ferd teorilerinin kurucu önermelerinin oluşturulduğunu varsaydığımızda onun cevher-i ferde yönelik açıklamaları daha anlamlı hale gelmektedir. Bu bağlamda Bâkılânî'nin cevher-i ferde yönelik yaptığı bir diğer açıklama; onun şahitte mevcûd, araz cinsinden bir şeyi kabul eden, mütehayyiz makul bir şey olduğuna yöneliktir. Tanrı'nın cevher kabul edilmesi aleyhine getirdiği delilleri sıralarken yaptığı bu açıklamada, Eş'arî'de ima edilmekle birlikte kavram olarak kullanılmayan tehayyüz vasfı kullanılmış, ayrıca tartışmanın seyri sebebiyle “*şâhitte mevcut olan şey, ya cisim ya cevher ya da arazdır*”<sup>43</sup> ilkesinden hareketle görünür olma vasfı da eklenmiştir. Dolayısıyla ona göre cevher-i ferd, görünür olma, arazlara mahal olma ve tehayyüz (yer kaplama) vasıflarını taşımaktadır.<sup>44</sup> Bir başka eseri olan *el-İnsâf*'ta ise cevher-i ferdi “*hayyizi olan şey*” şeklinde tanımlamakta, hayyizi de “*mekân ya da mekân takdirinde olan*” şeklinde açıklamaktadır.<sup>45</sup> Bu tanımlı tercih etmesi, aynı zamanda yaptığı diğer açıklamalar, bize göre onun cevher-i ferd teorisini Tanrı hakkındaki batıl iddiaları çürütme ve O'nun varlığını delillendirme konusunda kullandığı yöntemin bir parçası olarak kurguladığının işaretidir. Nitekim bir mekânla nitelenme, başka varlıklara bağımlı olma ya da mevcut olmakla birlikte görünür olma, ancak hâdis varlığın nitelikleri olabilir, Tanrı'ya atfedilemez.

İbn Fûrek de cevher için tehayyüz vasfını vurgulayarak, cevherin en küçük hacimli madde olduğunu ifade etmektedir.<sup>46</sup> Onun bu ifadesindeki madde lafzından hareketle, cevheri görünür bir varlık kabul ettiği söylenebilir. Bununla birlikte cevhere yaptığı en küçük hacimli nitelemesi, tehayyüzü cevherin zâtî bir niteliği olarak gördüğüne yönelik bir ima kabul edilebilir.

Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî'nin<sup>47</sup> İsferyânî'nin *el-Akîde* isimli eserine yaptığı şerhe göre cevher, maddenin en küçük ve parçalanamayan parçasıdır. Mütehayyiz ve mütemâsil olma bir varlık olarak cevherin en önemli iki özelliğidir. Ayrıca tehayyüz, hacimli olma, sonlu olma, araz

<sup>42</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 207.

<sup>43</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 13.

Bâkılânî, *et-Temhîd*, 96.

<sup>45</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, 15.

<sup>46</sup> Ali Öge, *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 56.

<sup>47</sup> Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Muhammed b. Ca'fer b. Yahya b. Harûn es-Sanhâcî'nin, İsferyânî'nin eserine yazdığı şerhin başında; fakih ve mütekekkim olduğu, bu şerhi hicrî 586'da Mağrib bölgesinde telif ettiği bilgisi yer almaktadır; Ayğân, *Ebû İshak el-İsferyânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 13.

kabul etme ve bir mahalle ihtiyaç duymama cevherler için zorunlu kabul edilmektedir.<sup>48</sup> Sanhâcî tarafından zikredilen bu özelliklerden “bir mahalle ihtiyaç duymama” ifadesi ile muhtemelen arazın cevherde yaratılması ve ona bağımlı olması gibi bir durumun söz konusu olmadığı açıklanmaya çalışılmıştır. Aksi halde tehayyüz ve hacimli olmanın açıklanması güçleşecektir. Yine, iki cevherin bir yerde bulunamaması yani tedâhül kabul etmemeleri<sup>49</sup> prensibi de bahsi geçen ifadenin cevher-araz ayrımını açıklama girişimi olarak anlaşılması gerektiği iddiamızı desteklemektedir. Nitekim Sanhâcî de cevherin yer işgal etme özelliğini onun zâtî özelliği kabul ederek, cevher ve araz ayrımındaki rolüne değinmektedir.<sup>50</sup>

Cevher üzerine yapılan “arazları kabul eden şey, boşluğu işgal eden (mütehayyiz), her cüz” gibi çeşitli tanımları aktaran Cüveynî<sup>51</sup>, diğerlerine göre selefi Bâkılânî'nin şu tanımlarını daha isabetli bulmaktadır: “Cevher; mütehayyiz cirdir yani hacim sahibidir, bir cevherin bulunduğu yerde bulunmayandır ya da aralarında zıtlık olmamasına rağmen benzerinin bulunduğu yerde bulunmayandır”.<sup>52</sup> Cüveynî'nin bu tanımları isabetli bulmasından hareketle; onun cevherde yer kaplama vasfını kabul ettiği yorumu yapılabilir. Nitekim kendi ifadeleri ile de cevheri, “boşlukta/uzayda yer kaplayandır, yani mütehayyizdir” şeklinde açıklamaktadır.<sup>53</sup>

Cevher-i ferdin özelliklerine yönelik ağırlık konusu da Eş'arî kelâmcılar tarafından ele alınmıştır. Bu bağlamda Eş'arî, cevherin ağırlığını bir mânanın varlığına bağlayanları eleştirerek, ağırlığın cevherin zatından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bundan hareketle de ağır cisimlerin ağır olması; cüzlerinin fazlalığına, hafif cisimlerin hafifliği de cüzlerinin azlığına bağlanmaktadır.<sup>54</sup> Yani âlemde ağır olarak gözlemlediğimiz nesnelere; sayıca daha fazla cüzden, hafif olarak gözlemlediğimiz nesnelere ise sayıca daha az cüzden oluşmaktadır. Cüveynî ise bu konuda Eş'arî'nin görüşüne katılmayıp eleştirmektedir.<sup>55</sup> Bu durum ilk dönem Eş'arî gelenekte cevherlerin zâtî özellikleri konusunda farklı görüşlerin olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>56</sup>

Cevher-i ferdin özelliklerinden bir diğeri özdeşlik diğere bir deyişle mütecânisliktir. Bu bağlamda Eş'arî, farklılık ya da benzerliğin şeylerin zatlarından kaynaklanmadığını bildirmektedir. Onun kabul ettiğine göre cüzler; zatları itibariyle birbirinin aynısıdır, yani mütecânisttir, onlarda farklılık yoktur.<sup>57</sup> Çünkü tecrübî âlemde farklı niteliklerle tezahür eden varlıkların özdeş yapılarla açıklanması mümkün değildir. Bu düşünce itibariyle âlemin, yalnızca bölünemeyen cüzlerle açıklanmasının imkânsızlığı görülmektedir. Dolayısıyla âleme yönelik bir diğere unsur olan arazların gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

<sup>48</sup> Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

<sup>49</sup> Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

<sup>50</sup> Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

<sup>51</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 142.

<sup>52</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 156.

<sup>53</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

<sup>54</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 206.

<sup>55</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 490.

<sup>56</sup> Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 195.

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 209.

Sanhâcî'ye göre de cevherler tek bir cins olup birine vacip olan diğerine de vacip, birine muhal olan diğerine de muhaldir.<sup>58</sup> Şu durumda cevherlerin zorunlu bir özelliği kabul edilen hâdis olma, özellikle Hıristiyan teolojisiyle gündeme gelen Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktır. Çünkü bir kısmı hâdis, bir kısmı kadîm olan cevherlerden bahsetmek imkânsızdır. Ayrıca Sanhâcî, cevherlerin aynı cins olmalarından hareketle, arazlara olan bağımlılığını da dile getirmiş olmaktadır. Bu bağımlılık sebebiyle cevherlerin arazları taşıma rolünün onların zâtında herhangi bir farklılığa neden olmadığını belirtmektedir. Bunu da üzüm suyunun tadında tecrübe edilen ekşi tatlı değişkenliğinin üzüm suyunun ağırlığı ve hacmini etkilemediğini söyleyerek örneklendirmekte, ekşi-tatlı vasfını araz, üzüm suyunun değişmeyen varlığını da cevher kabul etmektedir.<sup>59</sup>

Cüveynî, cevherlerin mütecânis yapıda yani ayırt edilemeyecek şekilde benzer olmalarını onların zâtî sıfatlarda birbirlerine denk olmalarına bağlamaktadır. Bundan hareketle de tüm cevherlerin arazları kabul etme konusunda eşit olduklarını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Cüveynî, benzer olan cevherlerin diğer cevherlerde mümkün olan arazlardan bir kısmını taşımakla özellik (farklılık) arz edebileceğini söylemekle birlikte, bu durumun cevherlerin benzerliğine hâle getirmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre bir şey dengine, ancak özü itibarıyla benzer. Bu sebeple benzerlik hükmünün uygulanmasında, yalnızca zâtî sıfatlar dikkate alınır; mümkün arazlar zâtî sıfatları dönüştüremez.<sup>61</sup> Cüveynî arazların taşınmasıyla cevherlerde algı anlamında bir farklılaşmadan bahsediyor görünmektedir. Bu bir özden meydana geldiği kabul edilen âlemin çeşitliliğinin açıklanmasında büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca onun özün değişmezliğine yaptığı vurgu, daha önce üzüm suyu örneğinde dile getirildiği gibi selefleri tarafından ele alınmıştır.

İlk dönem Eş'arî geleneğinin cevher kabulü üzerinden ittifak edilen hususlardan daha küçüğe bölünememe, sayıca sınırlı ve mütehayyiz olmanın yanında amaçlarına hizmet eden en önemli vasfın mütecânislik olduğu görülmektedir. Çünkü cevher için kabul edilen bu vasf, âlemin bir diğer unsuru olan arazları, dolayısıyla üst bir iradeyi gerektirmektedir. Aksi bir kabul âlemin kendiliğinden işleyebilecek bir makine şeklinde kurgulanmasına sebep olacak, böylelikle Allah'ın varlığının ispatına yönelik bu çaba, varlığının inkârı ya da her an âleme müdahalesini ifade eden sıfatlarını âtil bir zemine sürükleyecektir. Şu halde Eş'arî kelâm geleneğinde arazların kabulü kaçınılmazdır.

Araz lafzı, sözlükte; ortaya çıkan, ortaya çıkıp beliren ya da varlığı sebat etmeyen şeyler için kullanılmaktadır. Örneğin; ortaya çıkıp beliren şeyleri kastetmek için “...bu bize yağmur getiren bir buluttur, dediler...”<sup>62</sup> âyetinde olduğu gibi bulut anlamında (ârizun) ya da günlük dilde kullanılan “ona bir hastalık bulaştı” gibi ifadelerle kastedilen hastalık karşılığında kullanılmaktadır. Yine “dünya hazır bir maldır” sözü ya da “...siz geçici dünya malını istiyorsunuz...”<sup>63</sup> âyetinde kullanıldığı şekliyle sebatı olmayan şeyleri ifade etmektedir. Lafzın bu anlamına paralel olarak kelâmcılar, renk ve tat gibi cevherle var olabilen ve kendi başına boşlukta yer tutamayan şeyleri ifade etmek

<sup>58</sup> Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 211.

<sup>59</sup> Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 211.

<sup>60</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 50-51.

<sup>61</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 51.

<sup>62</sup> el-Ahkâf 46/24.

<sup>63</sup> el-Enfâl 8/67.



için kullanmışlardır.<sup>64</sup> Ayrıca kelâmcıların ıstılahında araz; “renkler, lezzetler, tatma, dokunma ve cevherin varlığından sonra kalması imkânsız olan diğer şeyler gibi cevherde hâsıl olan şeydir”.<sup>65</sup> Sözlük ve ıstılah anlamları incelendiğinde “gelip geçicilik” vurgusu ile öne çıkan araz kavramı Eş’arî gelenekte üzerinde en çok durulan kavramlardan biridir. Onların bir varlık olarak araza yükledikleri anlam kelâmî tartışmalardaki yorumlarına açıklık getirebilecek mahiyettedir. Ayrıca araz kavramı âlemin işleyişine yönelik taraftarı oldukları âdet teorisinin temelini oluşturmaktadır.

Eş’arî’ye göre sonradan meydana gelmiş olan şeyler cevher, araz ya da cisim olmaktan hâli olamaz. Bu şeylerden bazısının araz kabul edilmesi de cevher ve cisimlere sonradan eklenmiş (âriz) olmasına bağlanmaktadır.<sup>66</sup> Eş’arî’nin bu düşüncesine göre asıl olan cevher ve cisimlerin, arazlara göre bir önceliğe sahip olduğu söylenebilir. Yine Eş’arî’ye göre onların bu şekilde isimlendirilmesi cisme sonradan eklenmeleri, tüm cins ve çeşitleriyle birlikte bâki olmamaları sebebiyledir.<sup>67</sup> Onun bu ifadelerinde arazın sözlük anlamında da zikredildiği gibi, ortaya çıkıp belirme ve geçici olma vasıfları ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bu iki vasfın bir arada değerlendirilmesi, arazların cisme ya da cevhere bağımlılığını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Nitekim Eş’arî arazları “cevher ile mevcûd olan şeyler” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla arazların var olmalarını cevherlerin varlığına bağlamaktadır. Ayrıca o arazın, “cevher ile kâim olan şey” şeklinde tanımlanmasını, hulûl anlamına gelebileceği gerekçesiyle uygun görmemektedir. Çünkü bir şeye dâhil olma anlamındaki *hulûl*, mekânları işgal eden cisimler için söz konusu olup, arazların cevherlerde/cisimlerde meskûn olmasından değil, onlarla mevcut olmasından bahsedilir.<sup>68</sup>

Bâkılânî muhdesâtın bir kısım kabul ettiği arazları, “cevher ve cisimlere âriz olup iki halde varlığı devam etmeyen yani bâki olmayan şeyler” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımını da araz lafzının ayetlerde<sup>69</sup> karşılık geldiği “sonu yakın ve sürüp gitmesi mümkün olmayan” anlamına ve yine bu çağrışımla dilciler tarafından kullanılan, “falana bir hastalık/baş ağrısı/delilik âriz oldu” şeklindeki ifadelerle dayandırmaktadır.<sup>70</sup> Bâkılânî’nin tanımını desteklediği bu örneklerin her biri, gelip geçici olma konusunda birleşmektedir. Yani onun arazlarla ilgili asıl vurgusu, devamlılık anlamına gelen bekâ üzerinedir. Onun bu ısrarının sebebi; şüphesiz “araz, araz taşıyamaz” ilkesi gereğidir.

İbn Fûrek’e göre araz, “cevherlerde âriz olup bekâsı bulunmayan ya da cevherde âriz olup onunla kâim olan ve halden hale değişen şeydir”.<sup>71</sup> Yani İbn Fûrek’te de arazlar kendi başına var olamama ve iki vakitte devamlılık sağlayamama vasıflarıyla ön plana çıkmaktadır. Onların bu şekilde isimlendirilmeleri de sürekli bir varlığa sahip olmamaları ile temellendirilmektedir. Ayrıca arazların cevherler üzerinden sürekli vuku bulan değişimleri, cevherin, dolayısıyla âlemin

<sup>64</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 690-692.

<sup>65</sup> Cürcânî, *et-Târifât*, 152.

<sup>66</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 211.

<sup>67</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 291.

<sup>68</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 265.

<sup>69</sup> el-Enfâl 8/67; el-Ahkâf 46/24.

<sup>70</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 38; a.mlf., *el-İnsâf*, 16.

<sup>71</sup> İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 88.

hudûsunu delillendirmesi açısından önem arz etmektedir.<sup>72</sup> Eş'arî ve Bâkılânî'de olduğu gibi İbn Fûrek için de "arazın araz taşıyamaması" ilkesi arazların bâkî olmasını, yani iki vakitte varlıklarının devamlılığını engellemektedir. İbn Fûrek'in araz üzerine yaptığı bir başka tanım "cevherin taşıdığı nitelikler" şeklindedir. Bu durumda; hareket eden varlığın kendisi cevher, hareketi ise araz kabul edilmektedir.<sup>73</sup>

İsferâyî'nin eserini şerh eden Sanhâcî'ye göre araz, "varlığı bir mahalle ihtiyaç duyan mâna" dır. Zâtının varlığı boyunca iki farklı vasıf taşıyan her varlık zâtına zâid bir manaya ihtiyaç duymakta, bu sebeple de arazların yokluğu imkânsız görülmektedir.<sup>74</sup> Onun bu ifadelerinden hareketle, bir mahal bulunmaksızın varlığı mümkün olmayan arazın cevhere bağımlılığının yanı sıra, araza mahal olan cevherlerin de varlıklarını sürdürmeleri konusunda, araza olan bağımlılıkları ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kendi başlarına varlıklarını idame ettiremeyecek olan bu unsurlar, Tanrı'nın zâtına bağımlı olup O'nun yaratma ve yönetmesine boyun eğmek zorundadır.

Bağdâdî'ye göre arazlar; hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk vb. gibi cevherlerde bulunan sıfatlardır.<sup>75</sup> En temelde bir mahalle ihtiyaçları sebebiyle cevherlerden ayrılan arazlar, onun âlem tasnifinde zâtında bölünme kabul etmeyen müfredlerin ikincisi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>76</sup> Bu tasnif, cevherler gibi arazların da daha küçüğe parçalanamayan bir yapıda kabul edildiğine işaret eder.

Arazlar ilk dönem Eş'arî gelenekte süreksizlik özellikleri ile öne çıkmaktadır. Selefleri gibi Cüveynî de arazlarla ilgili olarak gelip geçicilik vasfını vurgulamış, bu vasfı öne çıkaran Kur'an âyetlerini delil göstermiştir.<sup>77</sup> O kelâmcılar nezdinde yapılan araz tanımlarını aktarmış, âlemin hudûsunun ispatı konusunda da arazların başat rol üstlendiği bir yol izlemiştir. Onun aktardığı tanımlarda farklı ifadeler kullanılmakla birlikte, tanımların aynı anlamlara karşılık geldiği görülmekte, bu da arazların özellikleri konusunda kelâmcılar arasında belli bir ittifakın olduğuna işaret etmektedir.

Cüveynî'nin aktardığına göre arazlarla ilgili olarak, "cevher ile kâim olan/başkası ile kâim olan", "renkler tatlar, kokular, bilgiler, hâdis takdir ve irâdeler ile bunların zıtları, ölüm ve hayat gibi cevhere sonradan ârız olan", "bekâsı müstahîl ve muhal olan/varlığı bâkî olmayan" şeklindeki tanımlar, kelâmcılara atfedilmektedir.<sup>78</sup> Cüveynî'nin bunlara paralel olarak ifade ettiği araz tanımı da, "cevherle var olan sıfat" şeklinde olup; renk, tat, koku, hayat, ölüm, ilim, irâde ve kudret gibi mânalar arazlara örnek gösterilmiştir.<sup>79</sup> Tanımlar değerlendirildiğinde arazın tek başına bir varlığı olmadığı, mevcûdiyetinin de devamlılık arz etmediği konusunda ittifak edildiği görülmektedir.

<sup>72</sup> Öge, *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri*, 57.

<sup>73</sup> Öge, *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri*, 56.

<sup>74</sup> Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

<sup>75</sup> Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 62.

Baghdadi (2002), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 55.

<sup>77</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 166.

<sup>78</sup> İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 31; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 167.

<sup>79</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

Kelâm düşüncesinde arazların varlığı ve gerekliliği konusunda genel bir ittifaktan bahsedilmekle birlikte, arazların varlığını reddederek eşyadaki tüm değişim ve dönüşümü yine bizzat eşyaya atfeden kimselerin varlığı da bilinmektedir. Bu sebeple arazların ispatı konusu ilk dönem Eş'arî kelâmcıların eserlerinde yer almaktadır. Bu bağlamda Bâkılânî muhaliflerine, mütecânis cisimlerdeki değişimden hareketle cevap vermektedir. Ona göre bir cismin sükûnundan sonraki hareketi ve hareketinden sonraki sükûnu arazların varlığına delildir. Bu durumda cismin hareketi, ya bizzat zâtına ya da bir illete dayanmalıdır. Cismin hareketinin zâtına dayandırılması durumunda sükûnunun câiz görülmesi imkânsızdır. Böylelikle hareketin bir illete dayandırılması gerekir ki, bu illet de hareket arazıdır. Bâkılânî araz kabul ettiği renk, tat, koku, te'lif, hayat, ölüm, ilim, cehalet, kudret, acz gibi mânaların ve diğer araz türlerinin de ispatının aynı şekilde yapılabileceğini söylemektedir.<sup>80</sup> Onun arazları ispatlama metodu, ilk dönem Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi cevherlerin mütecânisliği üzerine kurulmuştur. Zira yapı olarak özdeş olan unsurların birbirlerinden farklılaşmaları mümkün olmadığı gibi, zamansal anlamda yapılarında herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi de düşünülemez. Dolayısıyla sükûndan harekete, cehaletten ilme, hayattan ölüme doğru değişimler ancak arazlar vasıtasıyla meydana gelebilir.

İsferâyînî de bu konuda Bâkılânî'yi takip ederek, âlemin kadîm olmasına götüren değişim alâmeti ictimâ ve iftirâkla ilgili alternatif görüşleri eledikten sonra, âlemin her iki halde de olabileceği görüşünün tenakuz içermesi sebebiyle, tecrübe edilemeyeceği kanaatine ulaşmaktadır. Çünkü bunlar birbirine zıt mânalar olarak görüldüğünden ictimânın nefyinde iftirâkın ispatı, iftirâkın nefyinde ise ictimânın ispatı bulunmakta, birinin varlığı diğerinin yokluğuna bağlanmaktadır.<sup>81</sup> Bununla birlikte âlemde her ikisinin tecrübe ediliyor olması, cevher ve cisimler haricinde ek bir unsur gerektirmektedir ki bu arazdır.

Bizler sâkin halde bulunan cismin hareket ettiğini, beyaz olan cismin ise siyah olduğunu görmekteyiz. Üstelik her iki örnekte de ilk durum ve sonraki durum kıyaslandığında, cismin zâtının mevcûd olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bu değişimler, cismin zâtında değişime neden olmayan bir mânâ sebebiyledir. Bağdâdî'ye göre bu mânalar arazlardır. Ayrıca Bağdâdî bu konuda muasırlarından farklı olarak, fiillerin sayılarla irtibatlandırılmasını da araz inkârcılarına karşı delil olarak kullanmaktadır. Ona göre “Zeyd'e yirmi kırbaç vurdum” ifadesinde döven, dövülen, kırbaç ve vurma fiili söz konusudur; ancak ifadede yer alan yirmi sayısı, bunların her birinden ayrı bir mânâdır. Dolayısıyla vurma fiilini niteleyen yirmi sayısı da araz olmak durumundadır.<sup>82</sup> Bağdâdî'nin arazların ispatına yönelik ortaya koyduğu örneklerde, âlemde mevcut cisimler haricinde arazların cisimlerde görünür değişikliklere sebep olmakla birlikte, özsel bir etkisi bulunmayan mânalar olduğu üzerinde durulmaktadır. Arazların varlığına yönelik delillerinde de, değişimin cismin zatından kaynaklanmadığı, özellikle dile getirilmektedir.

Cüveynî, cevherin tüm yönler hareketinin câiz olmasına rağmen bir yöne yaptığı harekete dikkat çekerek arazların varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre cevherin hareket yönünü belirleyen bir belirleyici gerekmektedir. Bu belirleyicinin cevherin bizzat kendisi olması durumunda cevher varlığı devam ettiği müddetçe o yönle nitelenmelidir ki, aksine cevher ya da

<sup>80</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 38.

<sup>81</sup> Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 212.

<sup>82</sup> Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 65.

cisimlerin farklı yönler hareketi gözlenmektedir. Ayrıca ona göre cevherlerin mütecânis olmaları, bir cevherde meydana gelen yönelmenin, diğerlerinde de meydana gelmesini gerekli kılmaktadır. Bu da mümkün olmadığına göre, cevherin câiz olan yönlerden birine hareketi, bir mâna sebebiyle olmalıdır, bu da arazdır.<sup>83</sup> Cüveynî kullanmış olduğu bu delilin yanında ilk dönem Eş'arî kelâmçıların sıkı sıkıya bağlı oldukları, hareket-sükûn temelli delili en güçlü delil<sup>84</sup> olarak görmektedir. Çünkü her akıl sahibi, sâkin bir cevher görüp sonra hareket ettiğini görse, bu iki durum arasındaki farkı algılamaktadır. Bu durumda meydana gelen değişiklik, ya cevher tarafından ya da cevhere zâid bir mâna tarafından sağlanmaktadır. Cevher müşahede edilen her iki durumda da aynı olduğundan, cevherin değişikliğe/farklılığa sebep olduğunu söylemek muhaldir. Dolayısıyla iki durum arasındaki farklılık, bir mâna sebebiyle ortaya çıkmaktadır.<sup>85</sup>

İlk dönem Eş'arî kelâmında âlemde Allah'ın müdahalesine yer açan araz kavramı büyük bir hassasiyetle kurgulanmış, özellikleri âlemi Allah'a muhtaç kılacak şekilde belirlenmiştir. Bu bağlamda arazları yer işgal etmemeleri ve mütecânis olmamaları sebebiyle cevherlerden farklı gören Eş'arî, bir mahalde birden fazla cevherin bulunabileceğini reddederken, arazlar için bunu mümkün görmektedir. Böylelikle renk arazının mahalli aynı zamanda tat, koku ve hareket arazlarının da mahalli olabilmektedir. Çünkü hareketli olan renkli şeyin kendisi, renkli olan şey de tatlı olan şeyin kendisidir. Yani bir şey hem hareketli, hem tatlı hem de renkli olmakla nitelenmektedir. Dolayısıyla bir mahalde birden fazla arazın bulunabileceği anlaşılmaktadır. Böylelikle cevherde fark edilir olan her bir nitelik, kendiliğindenliğe mahal vermeden Allah'ın yaratmasına bağlanmaktadır. Ayrıca cevherin aksine birden fazla arazın bir mahalde bulunabileceğini kabul eden Eş'arî, bir arazın aynı anda iki mahalde bulunması konusunda cevher-araz ayrımı gütmemektedir. Ona göre parçalanamayan yapısı nedeniyle, iki mahalde bulunması mümkün olmayan cevher gibi arazın da aynı anda iki mahalde bulunması imkânsız görülmektedir.<sup>86</sup> Yani araz da daha küçüğe parçalanamayan bir yapı arz etmektedir

Eş'arî'ye göre bir arazın iki mahalde bulunmasının câiz olmadığı gibi, iki vakitte varlığı da câiz değildir.<sup>87</sup> Çünkü arazın araz taşıyamaması ilkesinden hareketle, bir araz olarak kabul ettiği bekânın arazlarda bulunması, yani arazların iki veya daha fazla vakitte varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Cisim ise kendisinde mevcûd olan bekâ arazının sürekli yenilenmesi ile halden hale bâkî olmaktadır.<sup>88</sup> Dolayısıyla âlemde şahit olduğumuz süreklilik, ancak Allah'ın yaratması ile sağlanmaktadır.

Bâkîlânî, arazların bağımsız varlıklarını ve araz taşımalarını, dolayısıyla bâkî olmalarını kabul etmediği gibi, âriz oldukları cevher/cisimde zıtlarıyla birlikte bulunmalarını da kabul etmemektedir. Onun bu düşüncesini, filozofların âlemi oluşturan dört tabiat iddialarını eleştirisinde görmek mümkündür. Ona göre dört tabiat kabul edilen sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk; bekâsı mümkün olmayan arazlardır. Birbirine zıt mânalar olan bu dört tabiatın bir mahalde bulunması, soğukluğun yokluğundan sonra sıcaklığın yaratılması; yaşlığın

<sup>83</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 168-169; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 37-38.

<sup>84</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 173.

<sup>85</sup> Cüveynî, *el-Lüma'*, 31-33.

<sup>86</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 207.

<sup>87</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 30.

<sup>88</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 238.

yaratılmasından sonra kuruluşun yaratılması ile mümkündür.<sup>89</sup> Çünkü birbirine zıt arazların aynı anda aynı mahalde bulunması âlemdeki değişikliğin kendiliğinden olabileceği düşüncesine kapı aralamaktadır.

Arazların özellikleri konusunda İbn Fûrek'in zıtlar ve hulûl tanımlarından hareketle yorum yapabilmek mümkündür. Ona göre zıtlar, yaratılma yönünden bir zamanda ve bir mahalde birbirini engelleyen şeylerdir. Bunlar benzer ya da muhtelif olabilir. Bu tanım İbn Fûrek'in Eş'arî'ye atfettiği, birbirine zıt arazların bir arada bulunmasının imkânsızlığı görüşüyle anlaşılır olmaktadır.<sup>90</sup> Şöyle ki; birbirine renk olmak bakımından benzer olmakla birlikte, siyah ve beyaz birbirine zıttır, aynı anda bir mahalde bulunmaları imkânsızdır. Aynı şekilde arazın muhtelif çeşitlerinden kabul edilen ölüm ve ilim düşünüldüğünde bunların da birbirine zıt mânalar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ölüm arazının bulunduğu mahalde, hayat arazının varlığı şartına bağlı olan ilim arazının bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla İbn Fûrek'in de çağdaşı Bâkılânî gibi zıt arazların bir mahalde bulunamayacağı görüşünde olduğu söylenebilir.

Arazları var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan hâdis mânalar olarak gören Sanhâcî, ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde araz kavramının özeti sayılabilecek her biri diğerini gerektiren özelliklerini sıralamaktadır;

1. Kendi başlarına var olamazlar. Yani varlığa çıkmak için tehayyüz vasfı olan cevherlere muhtaçtırlar.
2. Birbirleriyle var olamazlar. Yani araz taşıyamazlar. Böylelikle araz kabul edilen bekâyı taşımaları da imkânsızdır. Bu sebeple,
3. Bir yerden bir yere intikal edemezler. Bu durumda bir arazın iki mahalle birden ârız olması düşünülemez.
4. Var olmak için özel bir yapıya ihtiyaç duymazlar. Varlığa çıkmaları için cevher ya da cismin yaratılması yeterlidir.<sup>91</sup>
5. Birbirine zıt kabul edilen arazların aynı anda bir mahalde bulunması imkânsızdır. Bu ilkedeki hareketle âlemdeki değişim, ancak Allah'ın müdahalesi ile açıklanabilmektedir.

Bağdâdî'ye göre Ehl-i Sünnet arazlarla ilgili olarak; cinslerinin ayrılığı (ekvân, elvân, hâtır vb.), cisimlerdeki hudûsları, bir mahalde yaratılmaları ve kendi başlarına kâim olamamaları hususunda ittifak etmiştir. Ayrıca o, cisimlerin/cevherlerin arazlardan hâli olamayacakları hususunda da ittifak olduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup> Arazlarla ilgili Bağdâdî'nin aktarımları değerlendirildiğinde, ihtilaf edilen meselelerin onların âlem tasavvurlarını etkileme düzeyinde olmadığı, asıl önemli ilkelerde ittifak edildiği görülmektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmında âlem, en az iki cevher ve arazın bir araya gelmesiyle oluşan cisimler kümesi olarak görülmektedir. Allah'ın varlığı ve sıfatlarına bir delil olarak parçalardan hareketle cisimlere dolayısıyla âleme yönelen bir yorumla her anlamda Allah'a bağımlı bir model kurgulanmaktadır. Bu bağlamda onların cisim hakkındaki görüşleri de sistemin bir parçasını

<sup>89</sup> Bâkılânî, *et-Temhid*, 56-57; Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 61.

<sup>90</sup> İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 93-94.

<sup>91</sup> Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 211.

<sup>92</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 258-259.

oluşturmakta önem arz etmektedir. Sözlükte “ceset, beden, gövde” anlamlarına gelen *cisim*<sup>93</sup>, Eş'arî kelâmında da parçadan ziyade birleşik bir yapı olarak telakki edilmektedir.

Eş'arî'ye göre bir şeyin cisim şeklinde anılması, en az iki cevherden oluşmasına bağlı olup, en az iki renk ve iki hareket arazının taşınması, o şeyin cisim kabul edilmesinin asgari şartıdır.<sup>94</sup> Bu asgari şartı dikkate alarak daha genel bir ifadeyle cismi “birleşik olandır” şeklinde tanımlayan Bâkılânî buna delil olarak dilde kullanılan “Zeyd Amr'dan ecsemdir” ifadesini göstermektedir. Nitekim bununla kastedilen, Zeyd'in cüzlerinin Amr'ın cüzlerinden daha fazla olduğudur.<sup>95</sup> Bâkılânî'nin cisimle ilgili “birleşik olan” şeklindeki tanımı tercih etmesi, aynı zamanda buna delil olarak dildeki kullanımdan hareketle verdiği örnek, onun bu konuda terkip ve te'lif sonucu çok olmak mânasını göz önünde bulundurduğu söylenebilir.<sup>96</sup> Dolayısıyla cisim, cüzlerin te'lifi ile bir araya gelmesiyle meydana gelen birleşiktir.

İbn Fûrek de seleflerini takip ederek cismi “birleşik olan” ya da “bir araya gelmiş, birleşmiş olan” şeklinde tanımlayarak, bir nesnenin cisim olarak isimlendirilmesini en az iki cevher ve iki birleşmenin bulunmasına dayandırmaktadır. Ona göre birleşme ise, araya üçüncü bir şeyin dâhil olamayacağı şekilde iki cevherin temasıdır.<sup>97</sup> İbn Fûrek'in bu ifadelerinden hareketle, cismi oluşturan cevherlerin, iç içe geçmesi şeklinde tanımlanan tedâhulu kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca o, temas (dokunma) şeklinde meydana gelen birleşmenin varlığından söz edilmesi için cevherler arasında boşluğun olmamasını gerekli görmektedir. Yine İbn Fûrek'in Eş'arî'den naklettiği ictimâ ve te'lif tanımları da, onun bu konudaki düşüncesini desteklemektedir. Eş'arî'ye göre, ictimâ (bir araya gelme) ve te'lif; üçüncü bir cevherin ortaya dahlini mümkün kılmayacak şekilde dokunma (temas), yan yana bulunma (mücâvere), yapışma (iltisâk) ya da bağlanma (ittisâl) anlamına gelmektedir.<sup>98</sup>

İsferâyînî'ye göre cisim, “iki veya daha fazla cevherden mürekkep olan maddedir”.<sup>99</sup> Böylelikle, onun da cismin birleşik olduğu ittifakına katıldığı söylenebilir.

Bağdâdî'ye göre âlem, müfred ve mürekkep cüzlerden oluşmaktadır. Müfred cüzler, cevher ve arazları; mürekkep cüzler ise cisimleri kapsamaktadır. Onun ifadelerine göre terkip yani birleşme cevherler ve cisimler için mümkündür. Arazlarda bir diğerine temas ve bir yerden bir yere intikal gibi cevher/cisim için söz konusu olan şeylerin bulunmaması onlarda terkibi imkânsız kılmaktadır.<sup>100</sup>

Cüveynî, kelâmçıların ıstılahında cismin “birleşik olan” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ona göre iki cevher bir araya geldiği zaman cisim oluşur. Çünkü onların her biri diğeri ile birleşmiştir.<sup>101</sup> Cüveynî; cismin, “birleşik olan şey” şeklindeki sözlük anlamına da yer vererek,

<sup>93</sup> H. Bekir Karlığa, “Cisim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/28.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 210-211.

<sup>95</sup> Bâkılânî, *et-Temhid*, 37, 220.

<sup>96</sup> Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 57.

<sup>97</sup> İbn Fûrek, *el-hudûd*, 87-88.

<sup>98</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 30; a. mlf. *el-Hudûd*, 88-89.

<sup>99</sup> Ayğın, *Ebû İshâk El-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

<sup>100</sup> Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 66.

<sup>101</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

dildeki kullanıma örnek verir. Mesela birinden kiloca fazla ve cüsse bakımından iri olan kişiden “ecsemü” yani daha cüsseli; diğerinden ise “cesîm” yani cisim sahibi şeklinde bahsedilir. Ona göre bu iki kişi arasındaki derecelendirme ve üstünlük, ancak birleşen parçaların sayısı ile ilgilidir. Dolayısıyla dildeki kullanımına göre, cisimden türetilmiş olan “ecsemü/cesîm” parçaların sayısı konusunda bir derecelendirme ifade ettiğinden, cisim kelimesinin de aynı şekilde birleşmeye delâlet etmesi gerekir.<sup>102</sup>

İlk dönem Eş‘arî kelâmcılarına göre âlemi oluşturan cevher, araz ve bunlardan müteşekkil cisim özellikleri itibarıyla ele alınarak âlemde herhangi bir kendiliğindenliğe ve kıdeme imkân tanınmayacak bir şekilde sistemleştirilmiştir. Meydana gelen değişim ve dönüşümün buna bağlı olarak sürekliliğin bahsi geçen varlıklarla ilgili olmayıp dış müdahaleyi gerektirdiği ortaya konulmuştur. Şüphesiz bu durum âlemi Allah’ın varlığına bir işaret ve delil gösterme çabasının bir sonucudur. Bu çıkarımlardan âlemde sürekli olarak şahit olduğumuz işleyiş ve uyum, iradelerin üstünde bir irade gerektirmektedir. Böylelikle âlem işleyiş itibarıyla en küçük parçadan bütüne arazların varlığı da tanınarak Allah’ın her an müdahalesi kapsamında yalnızca âdet teorisi ile açıklanabilmektedir.

### 3. Fâil-i Muhtar Allah Tasavvuru

Kelâm ilminin tartışma konuları arasında sayılan insan fiilleri, tabiatta meydana gelen olaylar daha genel bir ifadeyle âlemin işleyişi meselesi Allah-âlem ilişkisinin niteliği ile ilgilidir. Bu bağlamda ortaya atılan görüşlerin farklılaşması da zihinlerde yer eden farklı Allah tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Allah-âlem ilişkisinin niteliği noktasında âlemi pasifize ederek Allah’ın güç ve kudretini ön plana çıkaran fâil-i muhtar Allah tasavvuru âlemin işleyişini her anlamda Allah’a atfederek açıklama çabasıyla sonuçlanmaktadır. Cürcânî, kelâmcılar tarafından kullanılan fâil-i muhtar kavramını, “kendisinden fiilin kasıt ve irade ile beraber çıkması sahih olan fâil” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>103</sup> Bu tanıma paralel olarak İslâm ilahiyatçılarının tamamının Allah’ın dileyen (mürîd) ve dilediğini bir kasıtle gerçekleştiren (fa‘âl li-mâ yürîd) yüce bir varlık kabul edilmesi konusunda ittifak halinde olduğu, yalnızca detaylarda farklılık arz ettiği görülmektedir.<sup>104</sup> Ancak kelâm düşüncesi açısından değerlendirildiğinde bu ifadenin (fâil-i muhtar) Eş‘arî geleneği ön plana çıktığı göz ardı edilmemelidir. Zira tam anlamıyla fâil-i muhtar ilah tasavvurunun bir geleneğe isnad edilmesi, geleneğe ait görüşlerin Allah’ı gerek ontolojik gerek epistemolojik tüm kısıtlamalardan hâli görmesine bağlanmaktadır.

İlk dönem Eş‘arî geleneğinde fâil-i muhtar, mutlak otorite, fa‘âl-limâ yürîd ve vâcibü’l vücûd gibi ifadelerle her anlamda mutlak irade ve kudretine vurgu yapılan Allah’ın, her ne amaçla olursa olsun sınırlanamayacağı düşüncesi temel Eş‘arî savunusudur. Onların fâil-i muhtar ilah tasavvurları, Allah hakkında kadîm ve ezelî birer sıfat kabul ettikleri ilim, irade ve kudret ekseninde şekillenmektedir. Bu bağlamda onların sisteminde, âlemi Allah’ın mülkü kabul edip onun iradesi dışında herhangi bir şeyin meydana gelmediği, iradesinin mutlak olup herhangi bir

<sup>102</sup> Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 55.

<sup>103</sup> Cürcânî, *et-Târifât*, 170.

<sup>104</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

mücbir sebep bulunmadığı, iradesi dâhilinde meydana gelen herhangi bir şeyin de sorgulanamayacağı vurgulanmaktadır.

Eş'arî kelâm sisteminin kurucusu Eş'arî'nin hayatı hakkındaki rivayetler incelendiğinde, genellikle Mu'tezilî ve anti-Mu'tezilî olarak nitelendirilebileceğimiz iki dönem karşımıza çıkmaktadır. Hayatı hakkında ikinci bir dönemin başlaması yani Mu'tezile'den ayrılması çeşitli gerekçelere bağlanmakla birlikte özellikle kelâm geleneğinde “üç kardeş meselesi” diye meşhur olmuş “*kâfir, mü'min ve sabî olarak ölenler (kardeşler) hakkındaki görüşün nedir*” şeklinde hocasına sorduğu soru, ancak aslah çerçevesinde tatmin olmadığı cevap ön plana çıkmaktadır. Eş'arî'nin yalnızca bir cevaptan hareketle ekolden ayrılması konusunda şüpheler olsa da, hocası ile yaşadığı görüş ayrılıklarının olduğu muhakkaktır.<sup>105</sup> Ve yaygın olarak aktarılan rivayet incelendiği takdirde, bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar, Eş'arî'nin hocası ile ayrıştığı noktanın, Allah tasavvurundan kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla Eş'arî'nin hayatında ikinci bir dönemi başlatıp ayrı bir ekol kurucusu unvanını alması, ayrıca birçok âlim yetiştirmesi ve görüşleriyle onları etkilemesi, fâil-i muhtar Allah tasavvurunun yeni bir geleneğin oluşmasındaki etkisini gözler önüne sermektedir. Fâil-i muhtar Allah tasavvuru, Eş'arî geleneğini diğerlerinden ayıran en önemli kabuldür. Onların bu kabulü destekleyici ifadeleri şu şekildedir:

Eş'arî'ye göre Allah, “*başkası tarafından hükmedilmeyen, herhangi bir serbest bırakıcısı, emredicisi, zorlayıcısı, yasaklayıcısı yahut kendisi için kural ya da sınır tayin edici bulunmayan mutlak güç ve hükümranlık sahibi*” şeklinde tasavvur edilmektedir. O, özellikle âlemde var olduğu ifade edilen kötülük problemlerine karşı cevap niteliğinde, O'nun yaptığı hiçbir şeyin kötü ve çirkin olmakla nitelenemeyeceğini de vurgulamaktadır.<sup>106</sup> Muhtemelen onun bu düşüncesi Allah'ın mülk sahibi kabul edilmesi ve mülkünde dilediğince tasarruf hakkı bulunduğu inancına dayanmakta; böylelikle O, sorgulanamaz kabul edilmektedir. Eş'arî bununla bağlantılı olarak teklîf-i mâ lâ yutak yani insanların güç yetiremediği şeylerle emrolunmasını da câiz görmekte, böyle bir durumun Allah'ın emrinin kötülükle nitelenmesini gerektirmediğini dile getirmektedir. Ayrıca ona göre bazılarının iddia ettiği gibi Allah'ın yalnızca iyi olanı yapma şeklinde (salâh-aslah) bir zorunluluğu bulunmamaktadır.<sup>107</sup> Yani Allah hakiki anlamda her şeye güç yetirebilen, dilediğini dilediği şekliyle meydana getiren bununla birlikte, üzerinde herhangi bir zorlama ya da yaptıklarını sorgulama mercii bulunmayan fâil-i muhtar, mutlak otorite sahibi ilah kabul edilmektedir.

Eş'arî'nin sıkı bir takipçisi olan Bâkîllânî, “*Allah tüm mahlûkâtın mürididir*” başlığı altında, “Allah tâat, mâsiyet vd. havâdislerin müridi midir?” şeklindeki soruya; “...dilediğini dilediği gibi yapandır.” (fa'âlun-limâ yürîd)<sup>108</sup>, “...Allah dileyseydi böyle yapamazlardı...” (velev şâe mâ fealûhu)<sup>109</sup> ve “Rabbin dileyseydi yeryüzünde bulunanların hepsi de inanırdı...” (velev şâe rabbuke

<sup>105</sup> İsmail Şık, Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran, 2004), 290-294.

<sup>106</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 129.

<sup>107</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 95.

<sup>108</sup> Hûd 11/107.

<sup>109</sup> el-En'âm 6/137.



leâmene men fi'l- arz)<sup>110</sup> gibi ayetleri dile getirerek cevap vermektedir.<sup>111</sup> Bundan hareketle, islâm kelâmcıları arasında Allah'ın kötülüklerin yaratıcısı olup olmadığı konusunda cereyan eden tartışmada Bâkılânî, Allah'ın sınırsız irade ve kudretinden yana görünmekte; Allah'ın havâdisler ve nitelikleri konusunda sorgulanamazlığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla onun Allah tasavvuru da fâil-i muhtar ilah kabulü çerçevesinde şekillenmektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'de olduğu gibi, hakiki anlamda fâilliği Allah'a nispet etmektedir. Ona göre fâil, zatı itibariyle yaratıcı olup mahlûkâta/başlangıcı olan havâdise değil, yalnızca Allah'a taalluk etmektedir.<sup>112</sup> İbn Fûrek düşünce sisteminde Allah'ı, vâcibü'l-vücûd yani zorunlu varlık olarak değerlendirmekte; böylelikle O'nun yapıp etmeleri, eylemleri ve mahlûkâta dönük tüm tasarruflarını mutlak yetkinlik, sonsuz güç ve kudret bağlamında ele almaktadır.<sup>113</sup>

İsferâyînî seleflerinin Allah tasavvurunu devam ettirmektedir. O, mevcûd yahut ma'dûm fark etmeksizin üzerine konuşulan her şeyi, Allah'ın irade ve kudretine bağlamaktadır. Örneğin iman konusunda Allah, iman eden kişi için imanın var olmasını; inkâr eden kişi için ise imanın yokluğunu irade etmektedir.<sup>114</sup> Böylelikle âlemde Allah'ın iradesinden bağımsız herhangi bir şeyin meydana gelebileceğini vurgulamaktadır.

Bağdâdî'ye göre Allah, hakkında hiçbir şeyde tahdid söz konusu olmayandır; O dilediğini yapma, dilediğini terk etme kudretine sahiptir. Yaratma ve emir başka birinin sorgulamasına mahal bırakmayacak şekilde O'na aittir.<sup>115</sup> Dolayısıyla genel Eş'arî kanaat olan "Allah mülk sahibidir, mülkünde dilediği tasarrufta bulunma hakkı mahfuzdur" ilkesinin, Bağdâdî tarafından devam ettirildiği görülmektedir.

İlk dönem Eş'arî gelenek içerisinde son kelâmcı olarak ele aldığımız Cüveynî de; "kul muhteri' (yaratıcı) değildir"<sup>116</sup>, "teklif-i mâ lâ yutâk câzdir"<sup>117</sup>, "herhangi bir şey Allah'a vâcib değildir"<sup>118</sup> gibi başlıklar altında, Allah tasavvurunu gözler önüne sermektedir. Örneğin Cüveynî, Allah'a herhangi bir şeyin vâcib olamayacağı konusunda "vâcibin hakikati, terk edildiğinde kınama gerektirmesidir" şeklinde bir açıklama yapmakta, Allah hakkında böyle bir durumun imkânsızlığından söz etmektedir.<sup>119</sup>

Eş'arî kelâm geleneğinin fâil-i muhtar Allah tasavvurunu kabul etmesi âlemde meydana gelen tüm olayları Allah'a atfederek açıklama zorunluluğu ile sonuçlanmıştır. Bu sonuç bağlamında âdet teorisinin hiçbir şekilde tabî ilişkileri kabul etmeyen yorumu Eş'arî gelenek ile özdeşleşmiştir.

#### 4. Tecviz İlkesi

İslâm kelâmında var olan şeyle ilgili aklın; vâcib, mümteni' (muhal, müstahîl) ya da mümkün (câiz) şeklinde üç hükme ulaştığı kabul edilmektedir. Bunlardan vâcib; zâtı varlığını gerektiren yani

<sup>110</sup> Yûnus 10/99.

<sup>111</sup> Bâkılânî, *et-Temhid*, 317-318.

<sup>112</sup> İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 84.

<sup>113</sup> Hüseyin Doğan, İbn Fûrek'te Ulûhiyyet, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran, 2017), 194.

<sup>114</sup> Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 208.

<sup>115</sup> Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 112.

<sup>116</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 162.

<sup>117</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 190-192.

<sup>118</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 238-246.

<sup>119</sup> Cüveynî, *el-Lüma'* 73.

varlığı hem zâtı hem de diğer şeyler için zorunluluk ifade eden var olanı, mümteni'; yokluğu zâtı gereği olup varlığı tasavvur edilemeyeni, mümkün ise varlığı ve yokluğu eşit olan şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>120</sup> Bu bağlamda vâcib Allah'ı, mümteni' iki zıddın bir arada bulunması gibi bir durumu, mümkün ise âlemi ifade etmektedir.

Tecvîz ya da cevâz olarak literatürde yer alan ve genel olarak -olurluluk- ifade eden ilke, mümkün (câiz) kavramıyla ilişkilidir. Aynı zamanda Eş'arî kelâmı ile ön plana çıkan bu ilke, fâil-i muhtar ilah tasavvurunun bir sonucu olarak görülebilir. Şöyle ki, Allah'ın irade ve kudret sıfatlarında, herhangi bir kısıtlamayı kabul etmeyen Eş'arîler, bunu tahayyül noktasına da taşıyarak, fâil-i muhtar ilah tasavvurlarını hem pekiştirmiş hem de Allah-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini, daha sağlam temeller üzerine kurgulamışlardır. İbn Meymûn'un eserinde tecviz ilkesiyle ilgili temel bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda onun kelâmcılara atıfla zikredilen on iki önermenin onuncu önermesinde; "mümkünün buradaki varlığı ile onun tasavvuru arasında yer alan mutabakata itibar edilmez" şeklinde ifade edilen düşünce, tecvîz ilkesiyle ilişkilendirilmiştir.<sup>121</sup> Nitekim ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından; Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan hudûs delilinin yanında, Allah'ın varlığı iddiasını desteklemek amacıyla kullanılan "müreccih ya da muhassıs" kavramları, müşahede âleminde tecrübe ettiğimiz şeylerin, birçok ihtimalden sadece biri şeklinde tezahürünü tercih ediciye işaret için kullanılmaktadır. Esasında bu kullanım mevcut şeylerin tezahürleri haricinde; farklı renk, şekil ya da büyüklükte bulunabileceği imasını içermektedir. İbn Meymûn da zikrettiğimiz onuncu önerme çerçevesinde; yerkürenin dönen felek olmasını yahut dönen feleğin yerküre olmasını, ateş kürenin dünyanın merkezine yahut yerkürenin yukarıya doğru hareketini, bir insanın dağ kadar büyük çok başlı ve havada uçan bir varlık olmasını, bir filin haşere büyüklüğünde haşerenin ise fil büyüklüğünde olmasını mümkün kavramıyla nitelemektedir. Ve bu durumların kelâmcılar tarafından aklen câiz görüldüğünü ifade etmektedir. Yani bu ilkeye göre; bir cisim için herhangi bir mekân, büyüklük, konum ve şekil diğer ihtimallerden daha evla olmayıp, cismin mevcut halinden başka bir şekilde tezahürü mümkün görülmektedir.<sup>122</sup> Bu konuda İbn Meymûn'u takip eden Wolfson da Cüveynî'den iktibaslarla ele aldığı tecviz ilkesinin Allah'ın ezelf-hür irade sahibi bir yaratıcı olduğu ispatında kullanıldığını söylemektedir. Onun aktarımına göre tecvîz ilkesi; âlemin bulunduğu hale nispetle daha küçük ya da daha büyük olmasının, farklı bir şekilde tezahürünün, hareketli cismin farklı bir istikamete hareketinin imkânını/cevâzını ifade etmektedir.<sup>123</sup>

Tecviz ilkesine yönelik başta İbn Meymûn olmak üzere yöneltmiş olan olumsuz eleştiri bağlamındaki ifadeleri değerlendiren M. Şemseddin Günaltay'a göre tecviz ilkesine yönelik "kelâmcıların düşüncesi "süregelen âdet, alışılmış düzen; toprakla ilgili unsurların merkeze, ateşle ilgili unsurların da yukarıya doğru hareket etmesi tarzındadır. Ateş sıcak, kar soğuktur. Fakat bu âdetin değişmesi akıl açısından muhal değildir. Demek ki, kelâmcıların farklı düşündüğü nokta yalnızca "zihinsel kurgu"dur (imkân-ı akli). Hâlbuki zihinsel kurgu hiçbir zaman bunun gerçekleşeceğini savunmak anlamına

<sup>120</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 71-72.

<sup>121</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 185.

<sup>122</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 185.

<sup>123</sup> Harry A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 333-334.

gelmemektedir. Onların yaptığı doğa yasalarının olurluluğunu ortaya koyma çabasıdır.”<sup>124</sup> yorumunda bulunmuştur. Onun bu yorumu değerlendirildiğinde tecviz ilkesinin “zihinsel kurgu” şeklindeki ifadesi, böylelikle bir söylemden ibaret kalması, Eş’arî kelâmcıların meramını anlatmaktan uzaktır. Bize göre Eş’arîler; tecvîz ilkesini açıklama sadedinde ortaya attıkları örneklerin meydana gelme anlamında hâlihazırda mevcut olan mümkünlerden farklı olmadığını düşünmektedir. Özellikle tecvîz ilkesinin mucizelere dayanak olarak zikredildiği düşünüldüğünde, Günaltay’ın “tecvîz ilkesi, zihinsel bir kurgudur ve bu bahsi geçen durumların gerçekleşeceğini savunmak anlamına gelmemektedir” ifadesi kelâmcıların tecviz ilkesi bağlamındaki görüşlerini yansıtmamaktadır. Bu durumu ilk dönem Eş’arî kelâmcıların ifadelerinden tespit etmek mümkündür.

Eş’arî, “hudûs-u âlem” başlığı altında, mevcut maddenin bulunduğu şekilden başkasına ihtimali vardır<sup>125</sup> ifadesiyle, tecvîz ilkesini kabul eder bir pozisyonda karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada onun amacı, âlemin hudûsunu ispatlama sırasında delillerini ihtimallerden birini tercih eden müreccih ya da muhassis kavramlarıyla desteklemek olsa da, söz ettiği durum tam anlamıyla var olanların farklı şekillerde olabilmesi imkânına, dolayısıyla tecvîz ilkesine işaret etmektedir. Bununla birlikte Eş’arî’nin, ateşin yukarıya, taşın aşağıya doğru hareketini gerektirici bir tabiat ya da müvellid bir sebebe bağlamayıp yaratıcının kudreti dâhilinde mümkünlerden yalnızca biri olarak görmesi, ayrıca onun bahsi geçen hareketlerin aksi istikamette gerçekleşmesini Allah’ın kudreti/yaratması bağlamında zikretmesi<sup>126</sup> doğrudan tecvîz ilkesinin kabulüne yöneliktir. Yine tecvîz ilkesiyle ilgili olarak Eş’arî’nin, soğuk ve ıslak olan suyun sıcak ve kuru, ateşin ise soğuk ve ıslak nitelikte yaratılabilirliğini kabul etmesi; bu kabulünü de bu durumun iki zıddın bir mahalde bulunması gibi muhal ifade etmemesine dayandırması<sup>127</sup> önem arz etmektedir. Yer verdiğimiz örnekler İbn Meymûn’un açıkladığı tarzda, -muhal olmamak kaydıyla tahayyülü mümkün tüm şeylerin Allah’ın kudretine konu olması- tecvîz ilkesinin Eş’arî tarafından benimsendiğini göstermektedir.

Eş’arî; tecrübî bilgilerimize aykırı olarak, “ağır taşın havada destek olmaksızın durması ya da yeme-içme olmaksızın açlık ve susuzluğun giderilmesi” gibi durumları da Allah’ın kudreti dâhilinde görmekte ve âlemin mümkünler mecrası olduğunu dile getirmektedir.<sup>128</sup> Yine tecvîz ilkesiyle bağlantılı olan bu söylemler, Allah’ın sınırsız irade ve kudretini temellendirme gayretinin bir sonucudur. Çünkü Eş’arî’ye göre edindiğimiz tecrübî bilgiler, bahsi geçen varlıkların mevcut durumlarına, dolayısıyla Allah’ın irade ve kudretine bağlıdır. Ve muhal olmamak şartıyla, tecrübî bilgilerimize ters olsa da tahayyül edebiliyor olmamız, bunların olabilirliği için yeterli görülmektedir.

Tecvîz ilkesi, Allah’ın varlığını ispatlamak amacıyla kullanılan hudûs delili ve bu delile katkı sadedinde imkân ve tahsis delilleriyle doğrudan ilişkilidir. Bundan hareketle; hudûs ve imkân delillerini birleştirerek, zorunsuzluk temelinde geliştirdiği tecviz ilkesi ile öne çıkan Cüveynî, bu

<sup>124</sup> İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 88.

<sup>125</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, 132.

<sup>126</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 132.

<sup>127</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 132.

<sup>128</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 133-134.

ilkeye ulaşmasını hocası Bâkılânî'ye borçludur. Zira Bâkılânî, tecvîz ilkesinin ilk nüvelerini ortaya koyan kişi olarak bilinmektedir.<sup>129</sup> Nitekim Bâkılânî'nin, âlemin bir muhdise olan ihtiyacıni ispatlama yolunda değindiği delillerden özellikle ikincisi, onun tecvîz ilkesi konusunda, Cüveynî'ye öncülük ettiğini göstermektedir. Bâkılânî'nin hudûs delilini destekleme sadedinde ortaya koyduğu deliller şu şekildedir:

1. Mütemâsilâtan olmaları sebebiyle varlıkların tecrübe edilen öncelik ya da sonralık durumları; zatlarının gerektirmesinden kaynaklanmamakta, varlığa çıkış anını tercih edici bir müreccihe/tahsis edici bir muhassısa olan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır.
2. Mevcut varlıkların, hâlihazırda tecrübe edilen varoluş tarzları zorunlu olmayıp ihtimallerden birini yansıtmaktadır. Yani mevcut cisimlerin sahip oldukları tezahürden farklı bir tezahürde bulunmaları -kare olanın yuvarlak, yuvarlak olanın kare olması gibi- mümkündür. Dolayısıyla varlıklar için tezahürlerden birini takdir eden irade sahibi bir varlığa ihtiyaç hâsıl olmaktadır.<sup>130</sup> Bâkılânî'nin bu kullanımı, İbn Meymûn tarafından kelâmcılara atfedilen tecviz ilkesi yorumunu birebir karşılamaktadır.

İsferâyî'ye göre Allah, zihnen hudûsu düşünülebilene her şeyi yaratmaya muktedirdir. Çünkü bunun kabul edilmemesi, O'nun kudretini sınırlar; O'nun kudretinin bir sınırı yoktur.<sup>131</sup> Başka bir deyişle, Allah'ın kudreti tüm makdûrâtı kapsayıcı olup kudret alanı sonsuzdur. Çünkü kudreti kapsamında olan mümkünlerin son bulması, O'nun kudretinin son bulmasını, kudretinin son bulması ise mümkün şeylerin muhale dönmesi anlamına gelmektedir.<sup>132</sup>

Bağdâdî, Eş'arî geleneğinin geneline (ashabımız) atıfla, "ateş ile pamuğun bir araya geldiği halde yanmaması, okun yayının çekildiği hatta insan elinden çıktığı bir durumda gitmemesi; okun gönderilen şeye ulaşmakla birlikte zarar verici bir etki meydana getirmemesi" gibi durumların, caiz/mümkün kabul edildiğini ifade etmektedir.<sup>133</sup> Dolayısıyla bahsi geçen durumlar, günlük hayatta tecrübe edilmemiş olmasına rağmen Allah'ın kudreti dâhilinde gerçekleşebilir/yaratılabilir kabul edilmektedir.

Cüveynî, dalgınlıktan uzak aklı başında bir kişinin, oluşlar hakkında herhangi bir zorunluluk olmaksızın; câizlik/mümkünlük, zorunluluk ya da imkânsızlık yorumunda bulunabileceğini dile getirmektedir.<sup>134</sup> Böylelikle o, tecvîz ilkesi bağlamında, Allah'ın kudret alanına giren hususlar hakkında konuşabilmek için uygun bir ortam sağlamış görünmektedir. Cüveynî'de tecviz ilkesi en açık haliyle; mevcut cisimlerle ilgili idrak sahası dâhilinde yahut ötesinde olan her durumun, câizlik/mümkünlük açısından eşit olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ona göre akıl; küçük ya da büyük, uzak ya da yakın, görülen ya da görülmeyen tüm cisimlerin mevcut tezahürlerinden farklı bir şekilde tezahür etme imkânını kabul eder. Örneğin; hareketli olanın sükûnu, göğe/yukarıya meyilli olanın aşağıya yönelik hareketi, yörüngesinde dönen cismin yörüngesinden uzaklaşarak

<sup>129</sup> Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 84.

<sup>130</sup> Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil*, 84-85.

<sup>131</sup> Gündoğdu, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin ve Akâid Risalesi*, 59.

<sup>132</sup> Aygün, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 218.

<sup>133</sup> Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 171.

<sup>134</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 14.

dönmesi, yıldızların mevcut şekil ve hallerinden farklı şekil ve hallerde bulunması aklın mümkün gördüğü hususlardandır. Dolayısıyla bu ve benzeri ihtimaller göz önüne alındığında, âlemin tümü için cevâz hükmünün kaçınılmaz olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>135</sup> Eş'arî'nin deyimiyle âlem mümkünler mecrasıdır.

İlk dönem kelâmcıların (Eş'arîler), Allah için vâcib, âlem için câiz kavramını kullanmaları da tecvîz/cevâz ilkesi bağlamında yorumlanabilir. Çünkü âlem için kullanılan câiz kavramı; farklı şekillerde var olabilen, değişime müsait ve zorunlu olanın tasarrufuna tam anlamıyla teslimiyet içermektedir.<sup>136</sup> Böylelikle ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde cevher, araz ve cisimleriyle hâdis olan âlemin hâlihazırda Allah için bir zorunluluk arz etmediği, her anlamda O'na bağımlılığı vurgulanmaktadır. Bu vurgu da âlemin işleyişinde tüm iradenin Allah'a atfedilip herhangi bir gücün etkin kabul edilmediği âdet teorisiyle mümkündür.

## 5. Teceddüd-i Emsâl

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre araz kabul edilen bekâ, cevher ve cisimler için söz konusudur. Böylelikle cevher ve cisimleriyle âlemin halden hale sürekliliği tecrübe edilmektedir. Araz, araz taşıyamaz ilkesi gereği bekâ taşıyamayan arazlar ise her an varlığını kaybetmektedir. Dolayısıyla hem arazlar hem de arazlara bağımlı cevher/cisimler varlıklarının devamını sağlama yeteneğinden uzaktır. Bu sebeple devamlılığı sağlayan bir iradeye ihtiyaç hâsıl olmaktadır. Nitekim ilk dönem Eş'arî kelâmcıların âlem tasavvurları ve diğer kelâmî görüşleri ile bağlantısı incelendiğinde, özellikle araz kavramı ve süreksiz kabul edilen yapısının ön plana çıktığı, araz kavramının Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlama noktasında kilit bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu durum şu soru ile açıklığa kavuşmaktadır: *“Geçen yıllar zarfında insanda meydana gelen değişim fark edilir düzeyde olmasına rağmen değişimine şahit olduğumuz insana geçmiş, şimdi, muhtemelen gelecekte de muamelemiz aynı olmak durumundadır. Bu durumda geçen zamanla birlikte meydana gelen değişime rağmen muamele ya da algılama anlamında sürekliliğin gözlenmesini sağlayan nedir?”*<sup>137</sup>, şüphesiz değişimi ile öze/cevhere etki edemeyen arazlardır. Ancak bu noktada salt araz kavramından ziyade, kelâmcılar tarafından ortaya atılan arazların süreksizliği ilkesi öne çıkmaktadır.

Arazların süreksizlik arz eden yapısı ve bunun aksi yönde seyreden âlemin süreklilik görüntüsü açıklanmaya muhtaçtır. Bu bağlamda kelâmcılara, bu zıtlığı açıklama ve sistemli bir Allah-âlem tasavvuru oluşturma noktasında, büyük fayda sağlayan teceddüd-i emsâl (sürekli yeniden yaratma) görüşü önem arz etmektedir. Teceddüd; eskiyen şeyin yenilenmesi, bir şeyin tükenmesi, kesilmesi ya da bu iki anlamı kapsayacak şekilde bir şeyin son bulup (inkıta) diğer şeyin meydana gelmesi (hudûs) anlamlarında kullanılmaktadır. “Teceddüd” ve bir şeyin benzeri anlamındaki “misl” kelimesinin çoğulu “emsâl”in terkibinden oluşan teceddüd-i emsâl ise “kesilen, tükenen ya da kullanım dışı kalan birbirine benzer şeylerin yenilenmesi” anlamında, kelâm ıstılâhında yerini almaktadır.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil*, 130.

<sup>136</sup> Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 102.

<sup>137</sup> Çağfer Karadaş, “İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usûl Dergisi* 8/2 (2007), 7.

<sup>138</sup> Çağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik*, 9.

Kelâm literatüründe teceddüd-i emsâl terkinin hudûs teorisini temellendirmek amacıyla ortaya atıldığı düşünülmektedir. Bununla birlikte bir araz olarak kabul gören kulun istitâatinin devamlılığı ve Allah'ın ebedîliği karşısında ebedî olduğu kabul edilen cennet-cehennem durumu da teceddüd-i emsâl ile açıklanmıştır. Sürekli yaratma anlamında kullanılan bu terkip yerine; “yaratmanın yenilenmesi anlamında halk-ı cedîd, sürekli yoktan yaratma anlamında hudûs-u dâim ya da fasilasız olarak yaratmanın devamı anlamında teâkub” gibi kavramlar da kullanılmaktadır.<sup>139</sup>

Âlemin aciziyetini dolayısıyla Allah'a muhtaçlığını vurgulama bağlamında teceddüd-i emsâl görüşü kelâmcılar tarafından yapılan araz tanımları ve arazlar hakkında öne sürülen görüşlerle ilişkilidir. Bundan hareketle şu iki ilkenin teceddüd-i emsâl görüşüne zemin hazırladığı söylenebilir:

1. Araz araza mahal olamaz.
2. Arazın bir yerden başka bir yere intikali mümkün değildir.

İlk ilke; bekâyı bir araz kabul eden kelâmcıların, süreklilik sağlayan bekâ arazına mahâl olamayan arazların bekâsını, yani sürekliliğini reddetmesine sebep olmuştur.

İkinci ilke ise, hem ilk ilkeyle hem de zamanın atomik kabul edilen yapısıyla bağlantılı olarak ortaya atılmıştır. Dolayısıyla tüm arazların toptan yaratılıp cisimler arası nakil yoluyla değişimin sağlandığı şeklindeki görüşlerin imkânsızlığı iddia edilmiştir. Böylelikle sürekliliği ya da intikali kabul edilmeyen arazlardaki değişimin; müşahede âlemi ile uyumlu bir şekilde açıklanması, yaratıcının “her an bir tasarrufta olduğu”nu<sup>140</sup> bildiren ayetlerle de desteklenerek arazlar hakkında sürekli bir yaratmanın (teceddüd-i emsâl) kabulü ile sağlanmıştır.

Kelâmcılar tarafından kabul edilen teceddüd-i emsâl görüşünü inceleyen MacDonald'a göre bu görüşün amacı, cisimlerdeki oluşları zorunlu kılan bir tabiat fikrine karşı alınan önlemdir. Ona göre kelâmcıların savunduğu teceddüd-i emsâl görüşü, ardışık anların hızıyla hareket yanılması yaratan bir sinematografa benzemektedir.<sup>141</sup>

Kelâm düşüncesinde arazları bâkî kabul etmeyi, Allah'ın kudretini sınırlama manasında değerlendiren Eş'arî kelâmcılar, âyetlerden<sup>142</sup> hareketle, arazların gelip geçicilik vasfını vurgulamıştır. Onlara göre, arazların kendi kendine devamlılık arz ettiğini savunmak, yokluklarını imkânsız hâle getirir, dolayısıyla kabul edilemez.<sup>143</sup> Bununla birlikte teceddüd-i emsâl görüşünün sistematik olarak ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından oluşturulduğu ve onlar tarafından sahiplenildiği iddiası<sup>144</sup> dikkate değerdir. Çünkü onların fâil-i muhtar ilah tasavvuru ve

<sup>139</sup> Cağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/239-240.

<sup>140</sup> er-Rahmân 55/29.

<sup>141</sup> D. B. MacDonald, *Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma*, çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 284-286.

<sup>142</sup> Örnek olarak bk. en-Nisâ 4/94.

<sup>143</sup> Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl” 40/240.

<sup>144</sup> Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik*, 13.

benimsedikleri tecvîz ilkesi, teceddüd-i emsâl görüşü ile bağlantılı olup bunların her biri ilk dönem Eş'arî gelenele birlikte anılmaktadır.

Eş'arî'nin teceddüd-i emsâl konusundaki görüşlerini, arazların bâki olmayan mahiyetleri üzerinden okumak mümkündür. Ona göre arazlar için, yine bir araz olan bekâ mümkün değildir. Bununla birlikte o, eşyadaki özelliklerin devamlı algılandıklarının da altını çizerek bu ikilemi teceddüd ve îade kavramları ile gidermeye çalışmakta,<sup>145</sup> böylelikle sürekli yeniden yaratma görüşünü temellendirmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Eş'arî, ilk yaratılıştan sonra meydana gelen teceddüdü, "yok iken var olma" mânâsında ele almaktadır.<sup>146</sup> Dolayısıyla âlemi tam anlamıyla fâil-i muhtar bir ilaha bağımlı kılma amacına matuf olarak arazların, yaratılışın ikinci anında yok olmaları kabulü, teceddüd ve îade kavramlarıyla pekiştirilerek eşyadaki devamlılık algısı açıklığa kavuşturulmuştur.

Eş'arî'ye göre bekânın mümkünlüğü anlamına gelmeyen îade; arazların yokluktan hâdis olarak varlığa geldikten sonra, yok olup ardından tekrar hâdis olmaları anlamında kullanılmakta yani îade, bekâ anlamı taşımamaktadır.<sup>147</sup> Dolayısıyla Eş'arî'de arazlar için îade, bizzat Allah tarafından yürütülen varlık, yokluk, tekrar varlık silsilesini, sürekli yeniden yaratmayı karşılamaktadır. O teceddüd-i emsâl görüşünü siyahlık arazi üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, siyah olan nesnenin siyah olarak nitelenmeye devam etmesi ve bakan kişinin siyahlığın devamlılığı konusundaki vehmi, siyahlığın benzerlerinin yenilenmesinden kaynaklanmaktadır. Zira siyahlığın yok olması ile benzerinin tekrar hudûsu arasında bir ara olmadığından bakan kişinin süreklilik algısı oldukça olağandır. Ancak teceddüd-i emsâl görüşü bağlamında Eş'arî'ye göre; bahsi geçen siyahlık, varlığa geliş anındaki siyahlık olmayıp yenilenen benzeri bir siyahlıktır.<sup>148</sup>

Âlemin hudûsunu cevher ve arazlardaki değişim/dönüşüm ile açıklamaya çalışan Bâkılânî de hocasını takip ederek arazlardaki teceddüd görüşünü savunmaktadır. Böylelikle o, âlemdeki değişim ve dönüşümü anlık var olan arazlar üzerinden temellendirerek, fâil-i muhtar ilahın fiiline işaret etmekte, dolayısıyla âlemin kendine yetebilen bir şekilde tasavvur edilmesine zemin hazırlayan tabiat fikrini reddetmektedir.<sup>149</sup>

Arazların insan algısına uygun bir şekilde süreksizlik vasfını açıklamak amacıyla başvuru teceddüd ve îade kavramlarının yanı sıra, aynı anlamı ifade edecek şekilde teâkub kavramı da ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde kullanılmaktadır. Bu bağlamda İbn Fûrek teâkub kavramını, "arazların birbiri ardınca fasılasız olarak var olması" diğer bir deyişle, yok olduktan sonra fasılasız olarak varlığa gelmeleri şeklinde tanımlamaktadır.<sup>150</sup>

<sup>145</sup> Veysel Eliş, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı* (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63.

<sup>146</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 240.

<sup>147</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 240; Ahmet Şenharputlu, *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 70.

<sup>148</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 242.

<sup>149</sup> Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 60.

<sup>150</sup> İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 91.

Bağdâdî, Eş'arî geleneğin öne çıktığı fâil-i muhtar ilah tasavvuruna pekiştireç olarak; arazların bekâ ile nitelenmesini kabul etmemektedir. Bu görüşüne gerekçe olarak da bekâ vasfının yokluğu imkânsız kılmasını göstermektedir. Ona göre arazların yokluğunun imkânsızlığı da onların hudûsunu, yani herhangi bir vakitte yokluğu düşüncesini imkânsız kılmaktadır. Arazların hudûsunun imkânsızlığı ise onlara mahal teşkil eden cevher ve cisimlerin hudûsuna mâni olacağından kıdem düşüncesi ortaya çıkarmaktadır.<sup>151</sup> Dolayısıyla arazlar için bekâ vasfının kabulü, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların, Allah'ın varlığını ve mutlak kudretini ispatlamaya yönelik ortaya koydukları âlem tasavvurunu, amaca hizmet etmeyen salt bir iddiadan ibaret kalmasına neden olmaktadır. Bu sebeple de kabul edilmemektedir. Cüveynî'nin de arazların bekâ ile vasıflanmaları yani süreklilik arz etmeleri konusuna yaklaşımı, Bağdâdî'nin bir tekrarıdır. Ona göre de arazların bekâsı; ademi yani arazların, dolayısıyla arazlarla ilişkisi kesilemeyen cevherlerin yokluğunu imkânsız kılacağından kabul edilemez.<sup>152</sup>

Arazların süresiz yapılarını iki vakitte var olamama/bekâ arazını taşıyamama bağlamında açıklayan Cüveynî; müşahede âlemine yönelik süreklilik algısı ile ortaya çıkan tezatlığı, aralarında yokluk anı bulunan iki yaratma şeklinde açıklamak suretiyle ortadan kaldırılabileceği kanaatindedir. Ayrıca Allah'a bağımlı âlem tasavvuru noktasında, sürekli olanın makdûr olması imkânsız olmakla birlikte, her bir vakitte sürekli olmaksızın var olanın (hâdis), hem ilk yaratılma anında hem de yeniden yaratılma anında makdûr olması imkân dâhilindedir. Nitekim kulun makdûrunda olan şeylerin yeniden yaratılması da bu hususa delildir.<sup>153</sup> Şöyle ki, normal şartlarda üzerine düşünülmece derecede alışılmış yürüme fiili, yani insanın yürümeye yönelik gücü ve herhangi bir hastalık sonucu bu gücünün kaybedilmesi durumu göz önüne alındığında, bahsi geçen fiil işleme gücünün (istitâat) sürekli/devamlı kabul edilmesi; ya ilk durumun ya da ikinci durumun meydana gelmesine mânidir. Ancak bizzat tecrübe edilebilir olan bu ve benzeri durumların meydana geliyor olması, arazların yapıları itibarıyla süresizliğine, ancak yaratıcının sürekliliği sağlayan müdahalesine işaret etmektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların âleme yönelik temel kabullerini anlamlı hale getiren arazlar için teceddüd görüşü Allah'ın mutlak irade ve kudretinin temellendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu görüşün kabul edilmesi âlemin işleyişini fâil-i muhtar bir güce mâl etme konusunda onlara büyük bir kolaylık sağlamış, âlemde kendiliğindenliğe yahut yaratılmışlara mahal bırakmayan âdet teorisinin savunulmasına zemin hazırlamıştır.

## 6. Mucize

Mucize, peygamberlik davasıyla ilgili olup hayra ve mutluluğa çağıran harikulâde bir olaydır ki onunla, kendisinin Allah tarafından bir peygamber olduğunu iddia eden kimsenin, doğruluğunu göstermek kastedilir.<sup>154</sup> Genellikle mucize tanımlarında yer alan “harikulâde” ise, mucizenin âdetle bağlantısını gösterir niteliktedir. Buna göre harikulâde; sözlükte “delmek, yırtmak, aşmak” gibi anlamlara gelen “hark” kelimesinden sıfatlanmış harîk ile “alışılmış olan şey” anlamındaki âdet

<sup>151</sup> Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 80-81.

<sup>152</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 184.

<sup>153</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 305.

<sup>154</sup> Cürcânî, *et-Târifât*, 215.



kelimesinden meydana gelen bir tamlama olup, “alışılmışı ve normal telakki edileni aşan, olağanüstü” manasına gelmektedir.<sup>155</sup>

İslâm düşüncesinde yer alan ve harikulâde görülen mucizelerin, peygamberlerin doğruluğuna delil görülmesi ve kabul edilmesi esastır. Âlemdeki düzenin bazı durumlarda Allah tarafından askıya alınabilmesi anlamına gelen mucizenin ispatı için, öncelikle âlemde mevcut bir düzenin varlığı kabul edilmiş olmalıdır. İşte bu bağlamda, âdet kelimesinin h. IV. yüzyıldan itibaren, Müslümanların gündeminde olan mucize probleminin etkisiyle kavram olarak “tabiat kanunları” anlamında kullanılmaya başlandığı söylenmektedir.<sup>156</sup>

Eş’arî kelâm geleneğinin âlemin işleyişinin fâil-i muhtar kabul edilen Allah’a, herhangi bir zorunluluk atfetmeden ayrıca âlemin Allah’a muhtaçlığına gölge düşürmeden açıklanması noktasında, kurtarıcısı olan âdet teorisi;<sup>157</sup> mucizelerin ispatında da aynı gerekçelerle kullanılmış ve savunulmuştur. Aksi bir kabul, âlemde süregelen düzenli işleyiş ile mucizeleri uzlaştırma konusunda tatminkâr bir kanaatten uzaktır. Dolayısıyla Eş’arî geleneğin mucizelerin imkânını ispat noktasında âdet teorisini kabul etmeleri zorunluluk arz etmektedir. Bu zorunluluk gereği onların mucize hakkındaki görüşlerini âdet teorisinden bağımsız yorumlamak mümkün görünmemektedir.

Eş’arî’ye göre mucize; peygamberliğin kanıtlanması anında, önceki âdetin bozulması, kesintiye uğraması şeklinde ortaya çıkan olaydır.<sup>158</sup> Nitekim Eş’arî tecvîz ilkesi bağlamında mümkün gördüğü her olay ve durumu nakz’î-âde görmekte, meydana gelmesi halinde de mucize ya da keramet şeklinde isimlendirileceğini ifade etmektedir.<sup>159</sup> Bununla birlikte Eş’arî, halk arasında süregelen âdetin hilafına meydana geliyormuş gibi görülen sihir, sihirbazlık hile türünden şeyleri mucizelerden ayırmakta ve el çabukluğuna bağlamaktadır. Ona göre mucizenin meydana geliş keyfiyetini bilmek mümkün değilken, diğerleri insanlar tarafından perde arkası bilinebilen şeylerdir.<sup>160</sup>

Bâkîllânî’ye göre mucize, Allah’ın âdeti bozacak şekilde yalnızca nübüvvet iddialarını doğrulamak amacıyla, peygamberlere verdiği bir kudrettir. Bu sebeple mucize olarak nitelenebilecek olayların, âdetin hilafına; ölüleri diriltmek, asanın yılanı dönüşmesi, kütüğün ağlaması, kurdun konuşması gibi, insan kudreti dâhilinde olmayan fiiller olmalıdır.<sup>161</sup> Çağdaşı İbn Fûrek de mucizeyi âdetle bağlantılı olarak; “Allah’ın peygamberinin doğruluğuna işaret olarak, teklif yurdunda (dünya hayatında) âdetin hilafına icra ettiği fiiller” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>162</sup>

Bağdâdî’ye göre kudretin zıddı olan acz kökünden türetilmiş bir kelime olan mucize; resullerin alametlerine, muhataplarının misliyle muarazada bulunmaktan aciz kaldıklarını ortaya koymak

<sup>155</sup> M. Sait Özervanlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 16/181.

<sup>156</sup> Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 148-149.

<sup>157</sup> Ahmet Kaplan, *Mu’tezile ve Eş’arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 130.

<sup>158</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176.

<sup>159</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 134; 283.

<sup>160</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 177-178.

<sup>161</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 160.

<sup>162</sup> İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 130.

amacıyla kullanılmaktadır. Kelâmcılara göre mucizenin hakikati, misliyle muarazada bulunmaya kalkışan kimsenin engellenmesiyle beraber, peygamberlerden nübüvvet sahibinin doğruluğunu göstermek için, bu dünyada (dârü't-teklif) âdete muhalif bir durumun ortaya çıkmasıdır. Bağdâdî; mucizelerin meydana gelişini dârü't-teklifle yani bu dünya hayatı ile kayıtlamasını; Allah'ın kıyamet günü âdete muhalif olarak meydana geleceğini bildirdiği olaylar ile mucize arasındaki farka bağlamaktadır.<sup>163</sup>

Cüveynî'ye göre mucize, âdeti bozan ve Allah'ın fiili olan; kendisinin benzerlerini getirmekten peygamberin meydan okuduğu kişileri aciz bırakan fiillerdir. Cüveynî bu durumun, insanları etrafına toplamış bir kralın, elçisi olduğunu iddia eden bir kişinin "Ey melik! Beni tasdik et, ayağa kalk ve otur" isteğine, normal zamanların aksine; istenen şekilde karşılık vererek, böylelikle elçisini tasdik etmesi şeklinde açıklanabileceğini söylemektedir.<sup>164</sup>

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde âlemin işleyişi noktasında âdet teorisine başvurulması, mucizelerin de bu teori etrafında açıklanmasını ve genellikle nakzu'l-âde tamlamasının, tanımlarda yer almasını sağlamış görünmektedir. Mucize olarak nitelenen olayın yalnızca peygamberlik iddiasının tasdiki sırasında zuhuru, âlemde süregelen âdetin esas olduğu noktasında da insanlığa güven telkin etmektedir. Ayrıca mucizelerin ayırt edilmesine yönelik, âdetin iyi bilinmesine yapılan vurgunun, âlemi araştırma ve incelemeye teşvik etmesi de önem arz etmektedir.

## Sonuç

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde âlem, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına bir işaret olarak görülmüş, Allah'a yönlendirecek bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda daha küçüğe bölünmesi mümkün olmayan mütecânis cevher, cevherler üzerinde yaratılan nitelikler olarak araz ve bunlardan müteşekkil cisimler âlemin unsurları kabul edilmektedir. Kendi içlerinde birbirine bağımlılığı olan bu unsurlar, varlığa çıkma hususunda daha üst bir irade olan Allah'a bağımlı bir şekilde kurgulanmaktadır. Allah, âleme müdahalesinde her bir unsuru dilediği zamana kadar, dilediği nitelikte yaratma gücüne sahiptir, sorgulanmaktan yahut bir şeye zorlanmaktan uzaktır. Hâlihazırda âlem, O'nun sınırsız tercihleri arasından takdir ettiği şekil ve surettedir. İnsanın sürekli, kesintisiz olarak algıladığı işleyiş de ancak Allah'ın âdetini devam ettirmesi, aynı şekilde yaratmaya devam etmesi ile olur. Yani süreklilik algısı insan yanılığsından ibarettir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği şekilde tarihsel süreçte meydana gelmiş mucizeler, Allah'ın süregelen âdetini bozan, kesintiye uğratan harikulâde olaylar olarak nitelendirilmiş; nübüvveti te'kid dışında âlemdeki düzenli işleyiş Allah tarafından devam ettirilmiştir. Eş'arî kelâmcıların bahsi geçen görüşleri onlar tarafından benimsenen şu ilkelerle özetlenebilir:

Âlem Allah dışındaki her şeydir, yaratılmıştır. Cevher, araz ve cisimlerden oluşmaktadır. Allah fâil-i muhtardır, âlem üzerinde sınırsız yetkiye sahiptir. Akıl tarafından imkânsız kabul edilen durumlar haricindeki her şey, Allah'ın kudreti dâhilindedir. Âlem her an yeniden yaratılmaktadır. Allah'ın haber verdiği mucizeler, nakzu'l-âde yani âdetin kesintiye uğramasıdır; mümkündür.

<sup>163</sup> Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 204-205.

<sup>164</sup> Cüveynî, *el-lüma'*, 77.

Eş'arî kelâmcıların Allah'a bağımlı âlem tasavvurları, âlemin işleyişini tabîî ilişkilerle açıklayan görüşlerle uzlaşmaz niteliktedir. Âdet teorisinin Eş'arî gelenekle birlikte meşhur olmasının en temel sebebi de benimsedikleri ve asla taviz vermeden savundukları ilkeleri sebebiyledir. Ayrıca onların tabîî ilişkilere ve tabîî ilişkileri kabul edenlere eleştirileri de âdet teorisinin kendilerine atfedilmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Eş'arî gelenek için âlemin işleyişini en iyi açıklayabilecek olan görüş âdet teorisidir. Ancak bu teorisinin kabulüyle kelâmî meselelere yaklaşımları tutarlılık arz edebilir, yani onlar için âdet teorisinin kabulü zorunluluk arz etmektedir. Bu zorunlulukla birlikte Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınan insan fiilleri-özgürlüğü tartışmasına verilen cevaplar İslâm'ın insan imgesini tehlikeye düşürmektedir.

## Kaynakça

- Aygün, Fatma. "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr". *Kader Dergisi* 16/1 (2018), 157-187. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419598>
- Ayğın, Fadıl. *Muhammed b. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebu İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Ünivetsitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Fark beyne'l-fırâk*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Ebu Mansâr Abdülkâhir. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduhü ve lâ yecûzu li cehli bihî*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Dârü't-Tevfîk en-Nemûzeciyye, 2000.
- Bâkılânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Temhîd'il-evâil ve telhisi'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiye, 1987.
- Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Târifât*. çev. A. Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Lümau'l-edille*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitabü'l-İrşâd*. çev. A. B. Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Doğan, Hüseyin. "İbn Fûrek'te Ulûhiyyet". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran, 2017), 179-202. <https://doi.org/10.18505/cuid.290783>
- Eliş, Veysel. *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *İbâne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Yayıncılık, 2016.

- Gülveren, Selim. Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 9/1 (Ocak, 2023), 53-68. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513146>
- Gündoğdu, Mehmet. *Ebu İshâk el-İsferâyîni ve Akâid Risalesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed el-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredat fi garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Ebû Bekr Bâkılânî". *Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası*. 5-6/2 (1927), 137-172.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşünce ve Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kaplan, Ahmet. *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karadaş, Çağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik". *Usûl Dergisi* 8/2 (2007), 7-22.
- Karadaş, Çağfer. "Teceddüd-i Emsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karadaş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Emin Yayınları, 2003.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Macdonald, D. B. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". çev. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 279-297. <https://doi.org/10.18317/kader.31219>
- Öge, Ali. *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özmen, Ahmet. *İbn Fûrek'te Tanrı ve Âlem Anlayışı*. Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Şenharputlu, Ahmet. *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şık, İsmail. "Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran, 2004), 283-310.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Wolfson, Harry A. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.



## İmâmet Problemine Sünnî & Şîî Sentezci Bir Yaklaşım: Şemseddin es-Semerkindî'nin Siyaset Tasavvuru

A Sunni & Shiite Synthetic Approach to The Imamate Problem: Shamsaddin as-Samarqandî's Political View

**Tarık TANRİBİLİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Osmaniye/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Osmaniye/Türkiye  
[tariktanribilir@osmaniye.edu.tr](mailto:tariktanribilir@osmaniye.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-4276-9972](https://orcid.org/0000-0002-4276-9972) | [ror.org/03h8sa373](https://ror.org/03h8sa373)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
15 Nisan 2023	15 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
19 Haziran 2023	19 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 (Tarık Tanribilir).

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 (Tarık Tanribilir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Tanribilir, Tarık. “İmâmet Problemine Sünnî & Şîî Sentezci Bir Yaklaşım: Şemseddin es-Semerkindî'nin Siyaset Tasavvuru”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 199-224. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283648> ”

## Öz

İslam düşünce tarihinin kırılma noktalarından birini teşkil eden problemlerden birisi de devlet başkanlığıdır. Müslümanlar, bu konuda yalnızca teorik ihtilafa düşmemiş, fiilî mücadelelere de girmişlerdir. Bu anlaşmazlık, etkisini günümüze kadar devam ettirmiş ve Müslümanların hem dini hem de dünyevi görüşlerini şekillendirmiştir. Hz. Muhammed'in rolünü üstlenecek ve Müslümanların dini ve dünyevi işlerini tanzim edecek adayın kimliği tartışması, teorik ve pratik alanda kendisini gösteren tarihsel çekişmelere sahne olmuştur. Siyasi tezleri meşrulaştırmak amacıyla ileri sürülen dini referanslar söz konusu tezlerin kurumsallaşmasına neden olmuş ve temelde siyasi karakterli hadiseler din ile ilişkilendirilmiştir. İslam mezhepleri arasında özellikle Şîa, devlet başkanlığı problemine varoluşsal bir anlam yüklemiş, bütün dini ve dünyevi görüşlerini bu eksenle şekillendirmiştir. Devlet başkanlığı problemini neredeyse bir iman esası olarak benimseyen Şîa, devlet başkanlarına peygamberliğe yakın bir merteye tahsis etmiştir. Zeydiyye, siyaset konusunda Şîa'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın kolu olarak dikkat çekmektedir. Onlar, devlet başkanının özellikleri, Hz. Ali haricindeki devlet başkanları ve sahâbe hakkında daha ılımlı düşünmektedir.

Ehl-i Sünnet, devlet başkanlığını esasen fikhî-siyasî bir konu olarak değerlendirmektedir. Devlet başkanlığını bir iman problemi olarak gören ve bu problemi sistemleştiren Şîa'ya itiraz etmek amacıyla bile olsa bu tartışmayı inanç alanına taşımak siyaset düşüncesinde Şîa'nın Ehl-i Sünnet üzerindeki ilk etkilerini göstermektedir. Şîa, Hz. Ali'nin devlet başkanlığını savunmak ve diğerlerinin meşruiyetini sorgulamak amacıyla meseleyi inanç alanına taşımış, çeşitli dini metinlere referansla Hz. Ali'nin Allah katında daha üstün, dolayısıyla da devlet başkanlığına daha layık zât olduğunu kanıtlamak istemiştir. Şîa, siyasi tezlerini güçlü bir şekilde kanıtlamak ve mutlak otorite kurmak amacıyla meseleyi dogmatik bir tarzda incelemiştir. Bu yöntemin kaçınılmaz bir sonucu olarak devlet başkanlığı kurumu ilahi yetkilerle donatılmıştır. Devlet başkanlarının nas ile tayin edilmesi ve ismet sıfatına sahip olması tezleri bu yaklaşımın en somut yansımalarıdır. Ehl-i Sünnet, Hz. Ali'nin üstünlüğünü savunan Şîa'ya karşı Hz. Ebubekir'in üstünlüğünü savunarak meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır. Bu yaklaşım, Şîa'ya kendi yöntemiyle etkili cevap verme misyonunu deruhte ettiği kadar yönetsel etkileşimi de gözler önüne sermektedir.

Siyaset tasavvurunu incelediğimiz Şemseddin es-Semerkandî, Hanefî-Mâtürîdî kelimelerine mensup bir Ehl-i Sünnet âlimidir. O, siyasi görüşleri ve üslubundan dolayı kimileri tarafından Şîfî olarak da nitelendirilmiştir. Semerkandî'nin siyaset tasavvurunu onun genel kelimeler bağlamında inceleyerek mezhepsel aidiyeti ve siyasi duruşu hakkında daha net bilgi sahibi olabiliriz. O, diğer meselelerde olduğu gibi siyaset konusunda da tahkik yöntemini benimsemiş, Ehl-i Sünnet ana caddesine bağlı kalmakla beraber kendi özgün üslup ve görüşlerini ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İmâmet, Şîa, Zeydiyye, Ehl-i Sünnet, Şemseddin es-Semerkandî.

## Abstract

One of the problems regarding one of the breaking points in the history of Islamic thought is the presidency. Muslims did not only fall into a theoretical conflict on this issue, but unfortunately, they also engaged in actual battles. The disagreement among Muslims has retained its influence to the present day and has shaped both the religious and worldly views of Muslims. The debate on the identity of the candidate who will assume the role of Muhammad and organize the religious and worldly affairs of Muslims has set the scene of historical conflicts that manifest themselves in the theoretical and practical fields. The religious references made in order to legitimize the political theses caused the said theses to be institutionalized, and matters basically of a political character were associated with religion. Among the Islamic sects, especially Shia, attributed an existential meaning to the problem of the presidency and shaped all their religious and worldly views on this axis. The Shia, who considered the presidency almost a basis of faith, assigned a rank close to prophethood to the heads of state. Zaydiyya stands out as the closest branch of the Shia to the Ahl al-Sunnah in terms of politics. They think more moderately about the characteristics of the head of state, heads of state other than Ali, and the Companions.

Ahl as-Sunnah considers the presidency essentially as a juristically -political issue. Bringing this discussion into the field of belief, even with the aim of objecting to Shia, who sees the presidency as a problem of faith and systematizes this problem, shows the first effects of Shia on Sunni political thought. In order to defend Ali's presidency and to question the legitimacy of others, Shia brought the issue into the field of belief, and sought to prove that Ali was superior in the sight of Allah, and therefore, more worthy of the presidency, by referring to various religious texts. Shia examined the issue in a dogmatic way in order to prove his political theses strongly and establish absolute authority. As an inevitable consequence of this method, the institution of the presidency is endowed with divine powers. The theses that the heads of state are appointed with religious references and have the quality of *ismah* (infallibility) are the most concrete



reflections of this approach. Ahl as-Sunnah tried to justify Abu Bakr's legitimacy by defending his superiority against Shia, who defended Ali's superiority. This approach reveals the methodical interaction as well as taking on the mission of responding to Shia effectively in its own way.

Shamsaddin as-Samarqandî, whose political imagination we have examined, is a Sunni scholar belonging to the Hanafi - Maturidite kalam tradition. Due to his political views and style, he is also described as a Shiite by some. By examining Samarqandî's concept of politics in the context of his ideas on the general philosophy of theology, we can have clearer information about his sectarian belonging and political stance. He adopted the analytical method in politics, as in other issues, and revealed his own unique style and views, while adhering to the main vein of Ahl as-Sunnah. He adopted the analytical method in politics, as in other issues, and revealed his own unique style and views, while adhering to the main street of Ahl al-Sunnah.

**Keywords:** Kalam, Imamate, Shia, Zaydiyya, Ahl al-Sunnah, Shamsaddin as-Samarqandî.

## Giriş

Ehl-i Sünnet mezhebinde devlet başkanlığı/imâmet imanının rüknü değildir. Onlar, imâmeti dinin esasına ait olmayan, fer'î-siyâsî bir kurum olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla imâmet, kelâmın temel amaçları arasında yer alan itikadî bir konu değildir. Buna rağmen Ehl-i Sünnet âlimleri bu meseleyi genel olarak kelâm kitaplarının sonunda bir ek olarak zikretmişlerdir. Ele alınış biçimine bakıldığında bu meselenin kelâm kitaplarına taşınmasının nedenini, imâmeti bir iman sorunu olarak gören Şîa'ya ret ve itiraz olarak açıklayabiliriz.<sup>1</sup> İmâmet görüşleri, İmâmiyye Şîa'sının karakteristik özelliği haline gelmiştir. Onlar diğer mezheplerin aksine bu konuyu bir iman problemi olarak mütalaa etmişlerdir. Zeydiyye, Şîa'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın kolu olarak değerlendirilmektedir. Onlar, sahâbenin İslam'a samimiyetle bağlılıkları, sadâkatle hizmetleri ve Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den sonra sahâbenin en faziletlisi olduğu konularında hemfikirdirler.<sup>2</sup>

Siyaset anlayışını analiz ettiğimiz müellifimizin tam adı, el-Mevlâ es-Seyyid Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî/el-Hasenî es-Semerkandî olarak kaydedilmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca değişik kaynaklarda isminin sonuna eklenen “el-hakîm”, “el-muhakkik” ve “el-mühendis” gibi unvanlar onun aklî ve naklî ilimlerdeki vukûfiyetine işaret etmektedir.<sup>4</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1688 demirbaş numarasıyla kayıtlı Semerkandî'ye ait *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* nüshasının ikinci sayfasında, kim tarafından yazıldığı belli olmayan kısa bir notta onun imâmet konusundaki görüşlerinden dolayı teşeyyu' hissi verse de hüsün-kubuh, tahlîk ve kelam sıfatı meselelerindeki yaklaşımından ötürü Hanefî-Mâtürîdî olduğu ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Ona ait kelam kitaplarında Hz. Muhammed sonrası başkanlık tayini ve Hz. Muhammed'den sonra insanların en faziletlisi meselelerinde Hz. Ali'nin efdaliyyetini ve halifelîğe daha layık olduğunu

<sup>1</sup> Abdullatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehlî'l-İslam*, trc. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 267; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı-* (Ankara: OTTO, 2015), 88-117.

<sup>2</sup> Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâ'idî'l-'akâid*, thk. Ali Hasan Hâzîm (Beyrut: Dâru'l-Gurbe, 1992), 83-92.

<sup>3</sup> Kâdîzâde Rûmî, *Şerhu Eşkâli't-te'sîs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2712), 13a.

<sup>4</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, haz. Selahaddin Uygur (İstanbul: Merkezî'l-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010), 3/108.

<sup>5</sup> Şemseddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1688), 2b.

ima etmesi nedeniyle Şîî olduğu düşünülmüştür.<sup>6</sup> Biz de bu çalışmamızda Semerkandî'nin siyasî anlayışını ele alarak onun mezhepsel aidiyeti ve siyaset felsefesini analiz edeceğiz.<sup>7</sup>

## 1. Devlet Başkanlığı Tanımı, Hükümü ve Teklifi

İslam devlet geleneğinde devlet başkanlığı kurumu *imâmet*, devlet yöneticisi ise *imâm* olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu kavramların bazı nüanslarla kimi zaman *halife* ve *hilâfet* şeklinde kullanıldığı da görülmektedir.<sup>8</sup> İmâm sözcüğü; lügatte öne geçen, kasteden, liderlik eden vb. anlamlara gelmektedir.<sup>9</sup> İstilahta ise imâm kavramı, çeşitli şekillerde tanımlanmakla birlikte genel olarak Müslümanların din ve dünya işlerini tanzim eden, İslam topraklarını ve Müslüman nüfusu tehlikelere karşı müdafaa eden yetkin devlet yöneticisi olarak ifade edilebilir.<sup>10</sup> Henüz Hz. Muhammed'in vefatı sırasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar, Hz. Ebu Bekir'e Benî Sâide avlusunda biat edilmesi, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Tahkim hadisesi, Cemel ve Siffin savaşları ve süregiden bir dizi kaotik ortam, imâmet meselesini etkisi şüana dek hissedilen İslam toplumunun en önemli problemlerinden biri haline getirmiştir.<sup>11</sup>

Şemseddin es-Semerkandî; imâmeti, “dünya ve ahirete ilişkin meselelerde genel liderlik” olarak tanımlamaktadır. O, söz konusu liderliğin hükümü konusunda ihtilaf edildiğini ifade etmektedir. Devlet başkanlığı kurumu, bir grup tarafından gerekli/vacip kabul edilirken; başka bir grup tarafından olanaklı/caiz kapsamında değerlendirilmektedir. Devlet başkanlığı makamını gerekli kabul edenlerin bir kesimine göre; bu olgu, aklî/rasyonel bir gereklilik iken başka bir kesimine göre ise dinî/teolojik bir gerekliliktir. Ayrıca devlet başkanlığı kurumunu aklî açıdan gerekli kabul edenlerin bir bölümü, bu kurumun Allah'ın sorumluluğunda/Allah'a gerekli olduğunu iddia ederken; diğer bir bölümü ise İslam toplumunun sorumlulukları dâhilinde/Müslümanlara gerekli olduğunu ileri sürmektedir.<sup>12</sup>

İbn Hazm; Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mu'tezile, Şîa ve Hâricîlerin devlet başkanlığını gerekli bir kurum olarak görmekte hemfikir olduklarını, Müslümanlardan sadece Hâricî-Necedât kolunun bu kurumu olanaklı/caiz gördüğünü aktarmaktadır.<sup>13</sup> Zira Hâricî-Necedât fraksiyonda yalnızca

<sup>6</sup> İsmail Yürük, “Hanefî Mâturîdî Geleneğinde Kelamın Felsefleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkandî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar”, IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), ss. 307–14, 311.

<sup>7</sup> Bu alanda birçok çalışma olmakla birlikte ilgili bazı makaleler için bk. Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kulaynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992); Mehmet Ümit, “Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015); Veysi Ünverdi, “İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî ve Sünnî Eleştirisi”, *USUL* 32 (2019); Mehmet Evkuran, Sünnî Teolojide Siyaset Düşüncesi -İmâmetin Vücûbu Üzerine Bir Tahlil, *DEÜİFD* 30 (2009).

<sup>8</sup> Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), I/258-259.

<sup>9</sup> Cemâleddîn İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414), “emme”, 1/22.

<sup>10</sup> Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû İstîlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “el-İmâm”, 1/249; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), “el-İmâm”, 39.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden; Frans Shtayz Yay., 1980), 457-468; Osman Aydınlı, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 30.

<sup>12</sup> Muhammed b. Eşref Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Riyad: 1990), 473.

<sup>13</sup> Ebü Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, 1348), 4/72.

Allah'a itaat gerekli görülmektedir.<sup>14</sup> Devlet başkanlığı genel anlamda, Ehl-i Sünnet'e göre dini açıdan; Mu'tezile ve Zeydilere göre akli açıdan; Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre hem dini hem akli açıdan gerekli bir kurum olarak görülmüştür.<sup>15</sup> Şîa'ya göre ise devlet başkanlığı tıpkı peygamberlik gibi hem dini hem akli açıdan gerekli kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Ayrıca Şîa'ya göre devlet başkanlığı, Allah'ın sorumluluğunda iken; Mu'tezile, Zeydiyye ve Ehl-i Sünnet'e göre İslam toplumunun sorumluluğu dâhilindedir.

Devlet başkanlığı atamasını Allah'ın görev ve sorumluluğu kapsamında değerlendiren Şîa, iddiasını kanıtlamak amacıyla başlıca üç delil zikretmektedir:

**Birinci delil:** İmâmet kurumu vâciplere teşvik, haramlardan uyarı ve dini ekleme-çıkarmalardan korumak adına Allah'ın bir lütfudur. Lütf, Allah'ın görevi olduğuna göre imâmet de Allah'ın tayin etmesi gereken bir makamdır. Buradaki lütf, itaate yönelmeyi ve isyandan kaçınmayı sağlayan bir meleke bahşetmektedir. Dolayısıyla devlet başkanı, peygamberlerin masum olmalarını sağlayan söz konusu meleke ile önce kendisini daha sonra da halkını doğru yola sevk etmeye liyakatli hale gelmektedir.<sup>17</sup> Şîa, Mu'tezile'nin lütf teorisine benzer bir argümanla devlet başkanlığının Allah'ın görev ve sorumluluğu kapsamında olduğunu iddia etmektedir. Lütf, Mu'tezile'nin "aslah alallah" problemine bağlı olarak değerlendirilmiştir. Mu'tezile'ye göre lütf, Allah'ın özgür iradeye sahip olan mükelleften güzel işlerin meydana gelmesini sağlayacak imkân ve şartları oluşturması anlamına gelmektedir. Mükelleflerin doğruyu bulmalarının önündeki bütün engelleri kaldırmak suretiyle onlara lütfunda bulunmak Allah'ın görevi kabul edilmektedir.<sup>18</sup>

Semerkandî bu inancı Şîa'nın İsnâaşeriyye mezhebine nispet etmektedir. O, bu mezhebin imamlığa layık kişileri on iki zâttan ibaret gördüğünü ifade ederek onları şu şekilde sıralamaktadır: Ali, Hasan, Hüseyin, Zeyne'l-Âbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Musa el-Kâzım, Ali er-Rızâ, Muhammed et-Takiy, Ali en-Nakiy, Hasan ez-Zekiy, Muhammed el-Kâim el-Muntazar.<sup>19</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre ise ne lütf ne de başka bir şey Allah'ın görevi olabilir. Zira O, menfaat elde etmek ya da güvende olmak gibi gayelerle sorumluluk almaktan münezzeh ve mâlikü'l-mülk yani her şeyin yegâne sahibidir.<sup>20</sup> Ayrıca devlet başkanlığı makamının lütf olarak değerlendirilebilmesi için her yönüyle maslahat içerip hiçbir yönüyle yozlaşmaması gerekir ki

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/145; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 1/268, 272.

<sup>15</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015), 3/666.

<sup>16</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, 271, 276.

<sup>17</sup> Muhammed b. Eşref Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Nazir Muhammed en-Nazir Ayyâd (Mısır: El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017), 2/1473-1474; a.mlf., *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 473.

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB, 2013), 2/354-364.

<sup>19</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1475; Ayhan Aslanoglu, *Her yönüyle Anadolu Alevliği: İnanç, İbadet ve Halk İnanışları (Arguvan Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 69.

<sup>20</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 379-380.

vakıa böyle değildir.<sup>21</sup> Şîa ise Ehl-i Sünnet'in söz konusu itirazına cevaben buradaki görev ve sorumluluğun Allah'ın zâtı gereği değil, hikmeti ve rahmeti gereği olduğunu iddia etmektedir.<sup>22</sup>

**İkinci delil:** Bize ma'rifetullahı öğretecek Allah tarafından desteklenmiş bir devlet başkanının varlığı gereklidir. Zira akıl, ma'rifetullah konusunda kendi başına yeterli değildir. Nitekim toplumlar, bütün entelektüel çabalarına rağmen ilahiyat konularında ihtilafa düşmekte ve akfî delilleri çelişmektedir. Semerkandî bu delili İsmâiliyye mezhebine nispet etmektedir.<sup>23</sup>

Oysaki Mu'tezilî ve Hanefî-Mâtürîdî âlimler, aklın kendi başına hakikatleri idrak edemeyeceğini kabul etmemektedir. Mu'tezile'ye göre akıl, şeyleri tanımlama ve şeyler hakkında yargıda bulunma yetki ve kabiliyetine sahiptir.<sup>24</sup> Hanefî-Mâtürîdî âlimlere göre ise Allah, peygamber göndermese dahi akıl sahiplerinin akıllarıyla Allah'ı bilmesi gereklidir.<sup>25</sup> Ayrıca bir konuda kusur gösterilmesi, onun imkânsız olduğu anlamına gelmeyeceği şeklinde de Şîa'ya cevap verilmiştir.<sup>26</sup>

Semerkandî, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin, ikinci delile yönelttiği itiraz ve eleştirileri üç başlık altında analiz etmektedir:

**Birinci itiraz:** Devlet başkanının sözü ya tek başına ya da nazar sonucunda hüccet olur. Oysaki her iki durum da geçersizdir. Devlet başkanının doğruluğu bedîhî/apriori olarak ya da salt iddiası ile bilinmeyeceği için onun doğruluğuna nazar etmek gerekir. Bu yüzden imâmın sözü tek başına hüccet değildir. İmâmın sözü nazar sonucunda biliniyorsa bu durumda o sözün doğruluğunu öğrenmek için zaten bir imâma ihtiyaç duymayız. O halde imâmın sözü nazar sonucunda da hüccet değildir.

Oysaki Semerkandî'ye göre ilahî destek ve kutsal rızık sayesinde devlet başkanının neticeye götüren öncülleri bize bildirmesi durumunda bu itirazın bir değeri kalmamaktadır. Yani Semerkandî'ye göre sözün doğruluğunu kanıtlamak için gerçekleştirilen nazar faaliyeti ilahî bilgiyle desteklenen bir devlet başkanının kesin sonuca ulaştıracak öncüllerinden oluşabilir. Söz konusu öncüller tertip edilerek de nazar edebilir, kesin sonuca ulaşabiliriz. Bu durumda devlet başkanından bağımsız bir nazar ortaya çıkmaz.<sup>27</sup>

**İkinci itiraz:** Devlet başkanının doğruluğu bedîhî olarak bilinemez. Bu, açık bir durumdur. Onun doğruluğu nazar sonucunda da bilinemez. Zira onun doğruluğu sözünün doğruluğuna bağlıdır. Onun doğruluğu bilinmediği sürece sözü kanıt olamayacağına göre onun doğruluğu sözünün doğruluğuna, sözünün doğruluğu da onun doğruluğuna bağlıdır. Bu da mantıksal açıdan geçersiz olan totolojik bir duruma neden olmaktadır.

<sup>21</sup> Alâüddin Muhammed b. Ahmed el-İsferâî el-Behîştî, *Eltafü'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1212), 90a

<sup>22</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1476

<sup>23</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 474; *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1476

<sup>24</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/67.

<sup>25</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 86-88, 311-317.

<sup>26</sup> Alâüddin el-Behîştî, *Eltafü'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 90a.

<sup>27</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1478-1479.

Oysaki Semerkandî'ye göre devlet başkanı, kendinde doğru bir delil sunarsa yani doğruluğu onun başkanlık otoritesine bağlı olmayan bizzât geçerli bir kanıt ortaya koyarsa başkanlığı da sözünün doğruluğu da kanıtlanmış olur.<sup>28</sup>

**Üçüncü itiraz:** Ma'rifetullah, bedîh olarak meydana gelseydi tüm akıl sahipleri ona zorunlu olarak sahip olurlardı. Ma'rifetullah, nazar sonucunda meydana gelseydi yine herkes nazar ve istidlal sonucunda ona sahip olabilirdi. Dolayısıyla her iki durumda da ma'rifetullah'a ulaşmak için devlet başkanına ihtiyaç yoktur.

Oysaki Semerkandî'ye göre söz konusu delil, başkanın aklıyla halkın aklının aynı seviyede olması durumunda geçerli olabilir. Dolayısıyla ona göre devlet başkanı aklının, nefsinin ve sezgisinin daha kuvvetli olması nedeniyle diğer insanlara nispetle daha derin bilgilere vakıf olabilir.<sup>29</sup>

Semerkandî'nin, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından ikinci delile yöneltilen itirazlara Şîa adına cevaplar verip adeti hilafına alternatif itirazlar ileri sürmemesi onun bu konudaki eğilimi hakkında önemli ipuçları vermektedir.

**Üçüncü delil:** Bize lügati talim etmek, besinlerin, ilaçların ve zehirlerin bilgilerini öğretmek ve afetlere karşı muhafaza etmek için bir devlet başkanının varlığı gereklidir. Semerkandî bu görüşü öncül/mütakaddim Şîa bilginlerine nispet etmektedir.<sup>30</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre ise söz konusu ilimler, bir devlet başkanı olmadan gözlem, akıl ve tecrübe yoluyla da tahsil edilebilir.<sup>31</sup>

Devlet başkanlığı makamını halkın sorumluluğu kapsamında değerlendiren Câhız (ö. 255/869), Ka'bî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve bunların takipçilerine göre; devlet başkanlığı, rasyonel açıdan bireysel ve toplumsal krizleri önleyebilecek bir kurumdur. Zira muktedir ve yetkin bir devlet başkanından sakınan halk, onun gazabından çekinip lütfuna ermek için menfaat ve maslahat içeren işlere yönelir ve suç işlemekten kaçınır. Bireysel ve toplumsal bozulmaları ortadan kaldırmamanın gerekliliği ise zorunlu bir aklî bilgidir.<sup>32</sup> Dolayısıyla devlet başkanlığı makamı gerek bireysel gerekse toplumsal anlamda insanların menfaat ve maslahatını celp edip mefsedet ve mazarratını def etmek için halkın görev ve sorumluluğu kapsamında değerlendirilmektedir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin çoğu, devlet başkanlığı makamını rasyonel açıdan değil, şer'î gerekçelerle halkın görevi kabul etmektedir. Bunlar, görüşlerini kanıtlamak amacıyla başlıca üç delil zikretmektedir:

**Birinci delil:** Devlet başkanlığı makamı, bireysel ve toplumsal krizleri önlediği için gereklidir. Bu yargı, icma ile sabittir; icma da şer'î bir delildir.

<sup>28</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1479.

<sup>29</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1480.

<sup>30</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 474.

<sup>31</sup> Alâüddin el-Behiştî, *Eltâfî'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 90a.

<sup>32</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 474.

**İkinci delil:** Hz. Muhammed, “Kim zamanının imâmını bilmeden ölürse cahiliye döneminde bir lideri olmayan başıbozuk kimseler gibi ölür.”<sup>33</sup> buyurmaktadır. Devlet başkanının bilinmesi, onun varlığına bağlı olduğu için bu hadisten “Bir imamın varlığı zorunludur.” hükmü çıkarılır.<sup>34</sup> Bu hadiste devlet başkanlığı ile nübüvvet kurumu arasında tam bir ortaklık kurularak devlet başkanını tanımadan ölen insanlar, bir peygamberi tanıyıp uymadan ölen câhiliye halkına benzetilmektedir. Peygamberler ile devlet başkanları itaat konusunda ortak görülmüş, zamanın imâmını tanımadan ölen kimseyle peygambere iman etmeden ölen kimse inkâr bakımından eşdeğer kabul edilmiştir.

**Üçüncü delil:** Sahâbe, Hz. Muhammed'in vefatından sonra bir devlet başkanına itaat edilmesi konusunda icma etmiştir. Devlet başkanlığı makamı zorunlu olmasaydı elbette onlardan en az biri bu karara itiraz ederdi. Oysaki böyle bir itiraz söz konusu olsaydı bize sağlıklı kanallardan ulaşırdı.<sup>35</sup>

Semerkandî, Hâricîler ve Mu'tezile'den el-Esamm'ın (ö. 200/816) devlet başkanlığını gerekli görmediklerini ifade etmektedir. Söz konusu gerekliliği onların bir kısmı savaş zamanına; diğer bir kısmı da barış zamanına tahsis etmektedir. Savaş halinde bu makamın gerekli olduğunu düşünenlere göre böyle zamanlarda devlet başkanı fitneyi ortadan kaldırabilir. Tarihsel tecrübe barış zamanında devlet başkanlarının toplumlara felakete sürüklediklerini göstermektedir. Barış halinde bu makamın gerekli olduğunu düşünenlere göre ise devlet başkanı, savaş halinde mevcut fitneyi daha çok körükleyebilir. Barış dönemlerinde ise insanları yönetmek fitneye neden olmaz. Devlet başkanlığı makamını mutlak olarak gerekli görmeyenlere göre ise başkan her hâlükârda halkını fitneye ve savaşa sürükler. Fitneye ve savaşa sürükleyen şeylerden ise kaçınmak gerekir. O halde devlet başkanının varlığı mutlak surette gerekli değildir. Nitekim şeriat, doğru yolu bulmak için yeterlidir.<sup>36</sup>

Hâricî-Necedât fraksiyonu devlet başkanlığını mutlak olarak gerekli görmezken; Mu'tezilî âlim Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî (ö. 218/833'ten önce) devlet başkanlığının şartlı olarak gerekli olacağını belirtmiştir.<sup>37</sup> Hâricî-Necedât'a göre insanlar kendi aralarında adaletle muamele etmek ve hakça yaşamakla sorumludurlar. İnsanların bu sorumluluklarını yerine getirmeleri durumunda bir başkana ihtiyaç kalmayacaktır. Dolayısıyla devlet başkanlığı dini ya da akli açıdan gerekli değil, olanaklı bir kurum olarak tezahür etmektedir.<sup>38</sup> el-Esamm'a göre savaş ve kaos dönemlerinde bir devlet başkanı gerekli olup huzur ve barış ortamında bu makama ihtiyaç yoktur.<sup>39</sup> el-Fuvatî ise aksine huzur ve barış ortamında bir

<sup>33</sup> Müslim, Sahîhu Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), 3/1478 (No. 1851); Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10/467 (No: 6423); Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 3/425 (No: 2025).

<sup>34</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 475; Alâüddin el-Behişti, *Eltâfî'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 90b.

<sup>35</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 475; Alâüddin el-Behişti, *Eltâfî'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 90b.

<sup>36</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 475-476; a.mlf., *el-Maârif fî şerhi's-Sahâ'if*, 2/1481-1482.

<sup>37</sup> Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilafet* (İstanbul: Kayıhan Yay., 1999), 109.

<sup>38</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 125; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*, 268, 272; Abdurrahman b. Ahmed Adudüddin el-İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman el-Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997), 3/699.

<sup>39</sup> Adudüddin el-İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 3/579.

devlet başkanının gerekli olduğunu; savaş ve kaos dönemlerinde atanacak bir devlet başkanının fitneyi daha çok körükleyebileceğini iddia etmektedir.<sup>40</sup>

Semerkandî ise devlet başkanlığının faydalarını onun varlığı durumunda varsayılan zararlarından daha fazla değerlendirmektedir. Nitekim devlet başkanı, dini korumak, isyanları bastırmak ve Müslümanların güvenliğini sağlamak gibi önemli görevler üstlenmektedir.<sup>41</sup>

## 2. Devlet Başkanının İsmet Vasfı

Devlet başkanının hatadan masum olması mezhepler arasında tartışmalı bir konudur. Şîa'nın çoğunluğu devlet başkanının masum olması gerektiğini savunurken; Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye bu duruma karşı çıkmaktadır. Hâricîler, ismet sıfatının ötesinde devlet başkanlığı için adalet vasfını yeterli görmektedir. Semerkandî'ye göre Şîa'nın bu konudaki en güçlü delili, halkın bir devlet başkanına ihtiyaç duymasıdır. Zira halkın hata yapması mümkündür. Şayet devlet başkanı da hatalı olsaydı o da başka bir öndere ihtiyaç duyar ve teselsül meydana gelirdi.<sup>42</sup> *Sahâif* muhaşşîsi Behiştî, Semerkandî'nin düşünce sistemi içerisinde mezkûr delile şu şekilde cevap verilebileceğini ifade etmektedir: Devlet başkanının masum olmaya gerek duymadan kalp tasfiyesi ve ilham ile de kendini hatadan koruması mümkündür.<sup>43</sup> Behiştî, Semerkandî adına Şîa'ya yönelttiği bu cevapta onun ruhani karakterini ön plana çıkarmaktadır. Devlet başkanının masum olmasına karşı çıkanların pratik delili ise Hulefâ-i Râşidîn'in masum olmadıkları halde meşru bir devlet başkanlığı icra etmeleridir.<sup>44</sup>

Şîa'ya göre İslam'da devlet başkanlığı inanç esaslarındanadır. Dolayısıyla Müslüman olabilmek için devlet başkanlarının Allah tarafından atandıklarına inanmak, onları tanımak ve onlara itaat etmek gerekir.<sup>45</sup> Onlara göre Allah yanılmayan, unutmayan, zulüm ve isyan etmeyen, dini konularda kimseye ihtiyaç duymayan bir devlet başkanı atamalıdır.<sup>46</sup> Şîa, bu görüşünü desteklemek için "Ey Ehl-i Beyt! Allah sadece sizden günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."<sup>47</sup> âyetini delil göstermektedir.<sup>48</sup> Onlar, bu ayete istinaden Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dışında onların soyundan gelen dokuz kişiyi daha hatadan masum kabul etmişlerdir.<sup>49</sup> Hidayet misyonlarından dolayı devlet başkanlarının da peygamberler gibi masum olmaları gerektiği savunulmuştur.

<sup>40</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, 269; Adudüddin el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 3/579.

<sup>41</sup> Alâüddin el-Behiştî, *Eltâfî'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 90b.

<sup>42</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 476.

<sup>43</sup> Alâüddin el-Behiştî, *Eltâfî'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 91a.

<sup>44</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1483.

<sup>45</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 160.

<sup>46</sup> Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İnançının Ortaya Çıkışı* (İstanbul: İSAM Yay., 2018), 170.

<sup>47</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>48</sup> Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi* (Beirut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 177; Muhammed Bâkir b. Muhammed el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr el-câmi'a li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1983), 21/281; Muhammed Sened, *Adâletü's-sahâbe* (Beirut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 2004), 20.

<sup>49</sup> Cemil Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 22.

Dolayısıyla onların küçük ya da büyük, kasıtlı ya da hatalı hiçbir günah işlemeyeceklerine inanılmıştır.<sup>50</sup>

Şîfî, devlet başkanlarını meleklerin seslerini işiten, fakat onları göremeyen “muhaddes” kategorisinde değerlendirerek peygamberler ile devlet başkanları arasında çok ince bir ayrım yapmışlardır. Devlet başkanları muhaddes olmaları nedeniyle kendilerinden sonraki devlet başkanları onlara Allah tarafından melekler aracılığıyla bildirilmekte ve onlar da vasiyet etmektedirler.<sup>51</sup> Zeydiyye, İmâmiyye Şîfî'sinden farklı olarak devlet başkanının masumiyeti konusunda Ehl-i Sünnet'e daha yakın bir çizgide konumlanmaktadır. Onlara göre devlet başkanlığı, dinin uygulanması için teşri edilmiştir. İsyana düşme konusunda bir beşer olarak devlet başkanlarının diğer insanlardan bir farkı bulunmamaktadır. Hatta devlet başkanlarının dini konularda yetkin olmaları tercihe şayan olmakla birlikte yetersiz kalmaları halinde âlimlere müracaat etmeleri de tecviz edilmiştir.<sup>52</sup>

### 3. Hz. Muhammed Sonrası Devlet Başkanlığı Tayini

İslam mezhepleri, Hz. Muhammed sonrası meşru devlet başkanının kimliği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hz. Muhammed sonrası devlet başkanı olması gereken kişiyi Ehl-i Sünnet Hz. Ebu Bekir, Şîfî Hz. Ali, Râvendiyeye ise Hz. Abbas olarak değerlendirmiştir.<sup>53</sup>

Semerkandî, Hz. Muhammed sonrası devlet başkanlığında Hz. Ebû Bekir'i tercih eden Ehl-i Sünnet'in başlıca beş delilini zikretmektedir:

**Birinci delil:** Herkesin ittifak ettiği üzere devlet başkanı Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali ya da Hz. Abbas olmalıdır. Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın başkanlıkları geçersizdir. Zira onlar, muktedir oldukları halde Hz. Ebû Bekir ile tartışmaya girerek devlet başkanlığı için hak iddia etmediler. Onlar, devlet başkanlığının kendi hakları olduğunu düşünselerdi aciz olmadıkları halde hak iddia etmedikleri için günahkâr olurlardı. Bu durum da onların başkanlıktan azledilme nedenidir. Dolayısıyla onlar, devlet başkanlığını kendileri adına hak görmedikleri için devlet başkanlığının Hz. Ebu Bekir'in hakkı olduğu ortaya çıkar.

<sup>50</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. Şeyh İbrâhîm el-Ensârî (b.y. 1413), 165; *Tashîhu i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (b.y. 1413), 130; Metin Bozan, “İmamiyye Şîfî'sinin Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi”, *Dinî Araştırmalar* 9/26 (Eylül-Aralık 2006), 103-104.

<sup>51</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/161-162.

<sup>52</sup> bk. Tûsî, *Risâle fi kavâ'idü'l-akâid*, 90-93; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Samsun: 1996).

<sup>53</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 477; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/688-717; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/700; Râvendiyeye, Hz. Muhammed'den sonra devlet başkanlığına en layık kişinin amcası Abbâs b. Abdülmuttalib olduğunu iddia etti. Nesep ve akrabalık bakımından Hz. Peygambere en yakın kişi Abbâs b. Abdülmuttalib olduğu için onun makamına varis olmaya en layık kişi de odur. “Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar.” ayeti bu iddiaya delil olarak ileri sürülmüştür. (el-Enfâl 8/75) Kadınların devlet başkanlığı meşru olmadığı için Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma bu makama gelemez. Hz. Muhammed'in bu makama varis olabilecek erkek evladı da yoktur. Ferâiz ilmine göre amca varken amca çocukları ve kızının çocukları mirasçı olamaz. Dolayısıyla Hz. Ali ve onun Hz. Fatma'dan doğma çocukları devlet başkanlığına varis olamaz. Sonuç olarak Hz. Abbâs ve evladının Hz. Muhammed sonrası devlet başkanlığına en layık kişi oldukları ortaya çıkar. Neşvân b. Said el-Himyerî, *Risâletü'l-hûr el-İyn*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebe el-Hancî, 1948), 153.



Hız. Ali devlet başkanlığı iddiasında aciz değildi. Zira şecaatiyle bilinen Hız. Ali'nin yanında Ehl-i Beyt ve birçok sahâbî vardı. Rivayete göre; Hız. Ali'nin yanında onun başkanlığını destekleyen sahabenin önde gelen yedi yüz neferi vardı. Başka bir rivayete göre; Hız. Abbas, Hız. Ali'ye biat etmek için elini uzatmasını istedi. Hız. Abbas'ın amacı, Hız. Muhammed'in amcasının, onun amcaoğluna biat ettiğini insanlara göstermek ve aralarında bir ayırım olmadığını insanlara anlatmaktı. Yine şecaatiyle meşhur olan Hız. Zübeyir de Hız. Ali'nin yanındaydı. Rivayete göre Hız. Zübeyir kılıcını çekti ve Hız. Ebu Bekir'in devlet başkanlığına razı olmadığını söyledi. Ayrıca Ebû Süfyân, Hız. Ebu Bekir'in devlet başkanlığını kastederek “*Ey Abdi Menaf Oğulları Temîm Oğullarının sizi yönetmesine nasıl göz yumuyorsunuz. Vallahi buna karşı çıkmak için vadiyi süvari ve piyade askerleriyle doldururum*” dedi. Bütün bu rivayetler ışığında Hız. Ali'nin yalnız olmadığı ve başkanlık iddia etmeye muktedir olduğu halde bu makamı Hız. Ebu Bekir'in hakkı olarak gördüğü için geri çekildiği anlaşılmaktadır.<sup>54</sup>

Şîa, Ehl-i Sünnet'in bu deliline itiraz etmektedir. Zira Hız. Ebu Bekir'in yanında otuz binden fazla sahâbî vardı. Dolayısıyla sahâbenin çoğu Hız. Ebu Bekir'le beraberdi. Bu durumda Hız. Ali'nin Hız. Ebu Bekir'e karşı muktedir olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü iki grup arasında büyük bir güç farkı vardır. Hız. Ali'nin muktedir olduğunu varsaymamız halinde bile o, dinî nizamın bozulması ve Müslümanlar arasında iç savaşın baş göstermesi endişesiyle bu iddiadan vazgeçerdi.<sup>55</sup> Şîa'ya göre Hız. Ali ve taraftarları Müslümanların genel menfaat ve maslahatını düşünerek Hız. Ebu Bekir'e biat ettiler. Aksi takdirde bir iç savaş ve tefrika baş gösterebilirdi.

**İkinci delil:** Ehl-i Sünnet, Hız. Ebu Bekir'in haklı olduğunu kanıtlamak amacıyla şu hadisi delil göstermektedir: “*Benden sonra Ebu Bekir ve Ömer'e tabi olun*”<sup>56</sup>

Şîa'ya göre ise bu hadîs, sahih olmayan haber-i vâhid bir rivayettir. Dolayısıyla delil değeri yoktur. Zira bu hadis, sahih olsaydı Hız. Peygamberden sonra devlet başkanlığı konusunda anlaşmazlık ortaya çıkmazdı. Oysaki bu konuda ihtilaf edilmiştir. Nitekim Hız. Muhammed'den sonra sahâbe tartıştı, bir grup muhacir Hız. Ali'ye, başka bir grup muhacir Hız. Ebu Bekir'e teveccüh etti. Ensar ise muhacire yönelik “*Sizden bir başkan, bizden bir başkan*” önerisinde bulundu. Hız. Ebu Bekir,

<sup>54</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 477-478; Şemseddin es-Semerkindî, *el-Maârifü'l-Şerhi's-Sahâif*, 2/1484; Alâüddin el-Behiştî, *Eltâfî'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 91a; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebü Ya'kûb Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 2010), 2/7-11; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihu't-Taberî Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 3/387-394; Ebü's-Safâ Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 17/167.

<sup>55</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 478.

<sup>56</sup> Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), 5/609 (No. 3662); Ebü Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynü'llâh - Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 7/248 (No. 2827); Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/347 (No. 10056).

tartışmayı sona erdirmek için “Başkanlar Kureyştendir.”<sup>57</sup> hadisini ileri sürdü.<sup>58</sup> Ne Hz. Ebu Bekir ne de yanındakiler onun başkanlığını kanıtlamak için Ehl-i Sünnet'in delil gösterdiği bu hadisi ileri sürmediler. Herkesi ilgilendiren ve son derece açık hüküm içeren hadisler, başka delile ihtiyaç bırakmaz. Oysaki bu hadisi o dönemde kimse rivayet etmedi. Bu durumda Ehl-i Sünnet'in delil gösterdiği hadisin hem haber-i vâhid hem de sahih olmayan bir rivayet olduğu ortaya çıkar.<sup>59</sup> “Allah katında en değerliniz en takvalıdır.”<sup>60</sup>, “Başınıza başı kuru üzümü anımsatan Habeşli bir köle bile geçse, aranızda Allah'ın kitabı ile hükmettiği sürece onu dinleyin ve itaat edin.”<sup>61</sup> vb. mealdeki naslar ile İslam'ın kavmiyetçiliğe karşı çıkan evrensel bir din olduğu temel ilkesine istinaden “Kureyşli” olma şartı kudret, liyakat ve kifayet sıfatlarıyla tevil edilmiştir.<sup>62</sup> Nitekim umumi maslahat da bunu gerektirmektedir. Kureyş de söz konusu nitelik ve yetkinliğe sahip olması nedeniyle kendi döneminde başkanlığa ehil ve layık bir kabile olarak toplumsal kabul görmüştür.<sup>63</sup>

**Üçüncü delil:** Ehl-i Sünnet'in bu konuda delil gösterdiği diğer hadis ise Süfeyne'den rivayet edilmektedir: “Benden sonra başkanlık otuz yıldır. Ondan sonrası ısırcı sultanlıktır.”<sup>64</sup> Ehl-i Sünnet'e göre bu hadis, Hz. Ebu Bekir'in de içinde bulunduğu dört halifenin meşruiyetine delildir.

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, 19/318 (No: 12307); Ahmed b. Ali Ebû Ya'îlâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'îlâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992), 6/321 (No. 3644); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/405 (No. 5909).

<sup>58</sup> Ensâr, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Sa'd b. Ubâde'nin çardağında toplanıp devlet başkanlığına gelecek olan kişiyi konuşmaktaydı. Ensâr, Sa'd b. Ubâde'ye İslam devletinin başkanı olarak biat etmek istiyorlardı. Bu haber muhacirlere ulaştığında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebû Ubeyde b. Cerrâh ensârın toplantısına gittiler. Hz. Ebû Bekir orada bulunanlara uzun bir konuşma yaptı. Bu konuşmasını devlet başkanlığına bağlayarak bu makama en layık olanların Kureyşliler olduğunu ifade ederek Hz. Muhammed'in “*İmamlar Kureyş'tendir.*” hadisini rivayet etti. Ensâr, onların bir başkan, muhacirlerin başka bir başkan çıkarmalarını teklif etti. Hz. Ebû Bekir bu teklifi uygun görmeyerek “Bizler başkan, sizler yardımcılarımızsınız.” dedi. Hz. Ebû Bekir daha sonra Hz. Muhammed'in “*Bu ümmetin emindir.*” dediği Hz. Ebû Ubeyde b. Cerrâh ya da Hz. Ömer'den birine itaat edilmesini teklif etti. Onlar bu teklifi reddederek Hz. Ebû Bekir'e “Sen Hz. Muhammed'in namazda vekili ve mağara arkadaşı olarak bu makama bizden daha layıksın.” dediler. Hz. Ömer biat etmek için Hz. Ebu Bekir'den elini uzatmasını istedi. Ensâr'dan Beşir b. Sa'd Hz. Ebu Bekir'in liyakatini kabul ederek ona biat etmek istemesinin ardından diğerleri de orada biat ettiler. Bu biatten sonraki gün Hz. Muhammed henüz defnedilmeden Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'e biat etmeleri için ashâbı mescide davet etti ve Hz. Ali, Hz. Zübeyr ve Hz. Abbas gibi bazı sahâbiler dışında umumi biat de gerçekleşti. Bu sahâbilerin de daha sonra biat ettiklerine ilişkin çeşitli rivayetler vardır. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/189-191; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 2000), 3/5-14; Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Komisyon (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2014), 150-152.

<sup>59</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 478; *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1485-1486.

<sup>60</sup> el-Hucûrât 49/18.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), 9/62 (No. 7142).

<sup>62</sup> Neşvân b. Said el-Himyerî, *Risâletü'l-hûr el-fyn*, 152-153.

<sup>63</sup> Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbni Haldûn*, thk. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 2/395-404.

<sup>64</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 15/392 (No: 6943);

Şîa, bu hadisin doğru ve kesin bilgi ifade etmeyen haber-i vâhid hükmünde olduğunu iddia etmektedir.<sup>65</sup>

**Dördüncü delil:** Hz. Ebu Bekir sahâbenin en faziletlisi olduğu için Hz. Muhammed'den sonra başkanlığa en layık kişi de odur.

**Beşinci delil:** Hz. Muhammed, vefat hastalığı sürecinde Müslümanlara namaz kıldırması için Hz. Ebu Bekir'e vekâlet verdi ve daha sonra onu bu görevinden azletmedi.<sup>66</sup> Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir, diğer eylemlerinde de Hz. Muhammed'in vekilidir. Hatta Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir'e yönelik "Ne seni azlederiz ne de azledilmeni isteriz. Allah resulü seni dini işlerimizde önümüze geçirdi biz dünya işlerimizde nasıl öne geçirmeyelim! demiştir.<sup>67</sup> Hasan Basrî (ö. 110/728) ve bazı Ehl-i Hadis, bu hadisin Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığına açıktan delalet ettiğini iddia etmişlerdir. Oysaki Hz. Muhammed'in, kendisinden sonra kimsenin devlet başkanlığı hususunda açık bir beyanda bulunmadığı ve gerek devlet yönetimi gerekse devlet başkanı hakkında adalet, liyakat ve meşveret gibi temel ilkeler ile yetindiği konusunda Ehl-i Sünnet'in çoğu, Mu'tezile ve Hâricîler ittifak etmişlerdir.<sup>68</sup>

Semerkandî'ye göre bu delil Şîa perspektifinde Hz. Ebu Bekir'in sahâbenin en faziletlisi olduğunu değil, belki de Hz. Ebu Bekir'den daha faziletli sahâbî olmadığına delil gösterilebilir. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali aynı fazilete sahip olabilirler. Ayrıca buradaki efdaliyet, sözün vürüd zamanı ile kayıtlı olabilir. Bu takdirde diğer zamanlarda da Hz. Ali'nin en fazilet sahâbî olması mümkündür.<sup>69</sup>

Semerkandî'ye göre ise efdaliyet örfte; başkalarıyla eşit fazilete sahip olmak değil, herkesten üstün olmak anlamına gelmektedir. Şîa'nın yorumu her ne kadar lügat itibarıyla mümkün olsa da lügat ile örf çeliştiği zaman örf tercih edilir. Ayrıca bir şeyi karine olmaksızın zamanla kayıtlamak aslın hilafıdır. Zira asıl olan mutlak manadır.<sup>70</sup>

Semerkandî, Hz. Muhammed sonrası devlet başkanlığında Hz. Ali'yi tercih eden Şîa'nın başlıca yedi delilini zikretmektedir:

**Birinci delil:** Hz. Muhammed'den sonra başkanlığa en layık olan zât; Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir ya da Hz. Abbas'tır. İkinci ve üçüncü ihtimaller geçersizdir. Zira bunlar masum değillerdir. Oysaki imâmın masum olması gerekmektedir. Hz. Abbas, sahâbenin önde gelenleriyle beraber Hz. Ebu Bekir'in devlet başkanlığına karşı çıkarak Hz. Ali'yi destekledi. Devlet başkanlığı Hz. Ali'nin hakkı olmasaydı onlar bu şekilde davranmazdı.

**İkinci delil:** "Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek/râkiün namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren müminlerdir."<sup>71</sup> ayeti Hz. Ali hakkında nâzil olmuştur. Tefsir

<sup>65</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 479; *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1486-1487.

<sup>66</sup> İmâdüddîn İsmâil b. Ali Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer* (Kahire: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısıriyye, 1907), 1/151.

<sup>67</sup> Muhammed b. Ali İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi târihi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2001), 47.

<sup>68</sup> Abdullatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslam*, 268.

<sup>69</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 479; *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1486-1487.

<sup>70</sup> *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1487.

<sup>71</sup> el-Mâide 5/120.

âlimleri bu konuda ittifak etmişlerdir.<sup>72</sup> Şöyle ki; Hz. Ali namaz kılıyordu. Namaz esnasında onun yanına bir ihtiyaç sahibi geldi ve bir şeyler vermesini istedi. Hz. Ali namazın rükûunda iken ona yüzüğünü verdi. Bu olay üzerine de söz konusu ayet nâzil oldu.<sup>73</sup>

**Üçüncü delil:** Hz. Muhammed'in şu hadisi ittifakla kabul edilmektedir: “Ben size kendinizden daha önemli değil miyim? Ben kimin mevlâsı isem Ali'de onun mevlâsıdır.”<sup>74</sup> Şîa'ya ait kaynaklara göre Hz. Muhammed veda haccından dönerken, yolda Mâide Sûresi'nde geçen “Ey peygamber Rabb'inden sana indirileni tebliğ et; eğer bunu yapmazsan elçilik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur.”<sup>75</sup> ayeti nâzil oldu. Bu esnada hac kafilesi Gadîr-i Hum denilen bir yere gelmişti. Burası ayırım noktasıydı. Üstelik de burada konaklamak için ağaç, su gibi ihtiyaçlar da yoktu. Buna rağmen Hz. Muhammed, ashâbını kızgın güneşin altında toplayarak onlara derhal hitap etti. Hz. Muhammed, müminlere “Ben size nefislerinizden daha değerli değil miyim?” diye sordu. Orada bulunan sahabîler de “hayır, değerlisin” deyince Hz. Ali'nin elinden tutarak “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.” buyurdu.<sup>76</sup> Şîa hadiste geçen ve Ehl-i Sünnet'in dost ve yakın olarak tevil ettiği “mevla” kelimesini “veliyü'l-emr” şeklinde yorumlayarak, başkanlığın Hz. Ali'nin hakkı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zira onlara göre mezkûr rivayette anlatılan durum, bu sözle yalnızca devlet başkanlığının kastedilmesini gerektirmektedir.<sup>77</sup>

**Dördüncü delil:** Hz. Muhammed'in şu hadisi Hz. Ali'nin mertebesini ortaya koymaktadır: “Ey Ali! Sen benim yanımda Musa'nın Harun'u gibisin. Aramızdaki tek fark, benden sonra peygamber gelmeyecektir.” Hz. Harun'un Hz. Musa yanındaki değeri herkesten üstün olduğu gibi Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed yanındaki değeri herkesten üstündür. Hz. Muhammed, Tebük Gazvesi'nde Hz. Ali'yi Medine'ye vekil tayin etti. İnsanlar arasında Hz. Muhammed'in Ali'yi artık sevmediği için Medine'de bıraktığına ilişkin dedikodular çıktı. Hz. Ali bu durumdan incinerek Hz. Muhammed'in görüşüne başvurduğu zaman bu söz irat edilmiştir.<sup>78</sup> Şîa, bu hadisi Hz. Ali'nin devlet başkanlığını kanıtlayan en önemli delillerden biri kabul eder. Onlara göre bu hadis, Hz. Ali'nin devlet başkanlığına nas yoluyla delalet etmektedir. Bu delil, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in veliahdi olması konusunda kesinlik arz etmektedir. Nitekim Harun'un Musa katındaki konumu; onun Musa'ya vezir olması, Musa'yı takviye etmesi, Musa'nın işlerine ortaklık etmesi, Musa'ya vekâlet etmesi, Musa'dan sonra ümmetin en hayırlısı olması ve Musa gibi ona da itaatin emredilmesidir.<sup>79</sup> Görüldüğü gibi Şîa, Ehl-i Sünnet'in kabul etmediği rivayetlerin yanı sıra Ehl-i Sünnet tarafından müselleme rivayetleri de kullanmaktadır. Bu noktada söz konusu hadis başta olmak üzere Hz.

<sup>72</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 479-480.

<sup>73</sup> Alâüddin el-Behiştî, *Eltafî'l-letâ'if min hallî's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 91b.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/71 (No. 641).

<sup>75</sup> el-Mâide 5/67.

<sup>76</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/161-177; Hasan Onat'a göre bu hadisenin aslı basitçe şöyle anlatılmaktadır; Hz. Ali, Veda Haccı'na görevli olarak tayin edildiği Yemen bölgesinden gitmiştir. Yolda yanındaki müslümanlarla bazı anlaşmazlıklar yaşamıştır; onlar da durumu Hz. Muhammed'e intikal ettirmişlerdir. Hz. Muhammed de bu durum üzerine Hz. Ali'nin iyi hallerinden bahsederek ondan şikâyet edilmesine karşı çıkmıştır. Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 152.

<sup>77</sup> Abdullah Ünal, *İmâmet Teorisinin Hadis Referansları* (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017), 110-115.

<sup>78</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 6/3 (No: 4416); Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/1870 (No: 30); Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 2/226-227.

<sup>79</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, *el-Emâlî*, nşr. Ali Ekber Gaffârî (b.y. Dâru't-Teyyârî'l-Cedîd - Dâru'l-Mürtezâ, ts.), 57-58; a.mlf., *el-İfsâh fi'l-imâme*, thk. Kısmî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye (Kum: Matba'atü Mihr, 1413), 33.

Ali'nin faziletlerini anlatan hadisler onun üstünlük ve başkanlığını ispatta önemli referanslardır. Yalnız şu kadar var ki Hz. Ali'nin yanı sıra birçok sahâbî ayet ve hadislerde övülmüştür. Dolayısıyla bu övgüleri, Hz. Ali'ye özel ve ona birtakım üstünlükler yükleme sadedinde değerlendirmek biraz tekellüf içermektedir.<sup>80</sup>

**Beşinci delil:** Hz. Ali, Hz. Muhammed'den sonra ümmetin en faziletlisi olduğu için devlet başkanlığına en layık zât da odur.

**Altıncı delil:** Tebük gazvesinde Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi Medine'ye vekil tayin etti ve daha sonra onu bu görevinden azletmedi. Medine'ye vekil olan ümmete de vekildir. Zira bunların arasında bir fark bulunmamaktadır. Üstelik Hz. Ali'nin Medine'ye vekil tayin edilmesi, Hz. Ebu Bekir'in namazda imamlığa vekil tayin edilmesinden daha önemli bir olaydır.

Hz. Muhammed, Tebük Harbi'ne gittiği zaman Hz. Ali'yi Medine'ye vekil tayin etti. Kendisi dışında bütün erkeklerin savaşa gittiğini gören Hz. Ali mahzun olmuş ve Hz. Muhammed'e “*Beni savaştan geri kalan kadın ve çocuklarla birlikte mi bırakıyorsun*” diyerek serzenişte bulunmuştur. Hz. Muhammed de onu teselli etmek ve gönlünü almak adına “*Hz. Harun'un, Hz. Musa'nın yanındaki konumu ne ise senin benim yanındaki konumun da odur. Bu sana yetmez mi?*” demiştir.<sup>81</sup> Nitekim Hz. Muhammed, hayatı boyunca Hz. Ali'nin dışında birçok sahâbîyi yerine vekil tayin etmiştir. Dolayısıyla vekâlet olayını devlet başkanlığı ile özdeşleştirmek ilmî bir yaklaşım değildir.

**Yedinci delil:** Hz. Ali ittifakla sahâbenin en bilgini, en yiğidi ve Hz. Muhammed'e nesep ve evlilik cihetleriyle en yakınıdır. En bilgin, en yiğit ve en yakına uymak başkasına uymaktan evladır.<sup>82</sup>

Semerkandî, Hz. Muhammed sonrası devlet başkanlığı hususunda Hz. Ebû Bekir lehine Ehl-i Sünnet'ten naklettiği beş delili ekseriyetle Şia tarafından yapılan itirazlar ve verilen cevaplar ile birlikte zikrettiği halde; Hz. Ali lehine Şia'dan naklettiği yedi delili, Ehl-i Sünnet adına hiçbir itiraz ve cevaba yer vermeden zikretmektedir. Semerkandî'nin bu üslubu onun Hz. Muhammed sonrası devlet başkanlığı konusundaki kanaati ya da eğilimiyle ilgili önemli bir ima ve ihsasta bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet mensubiyetini açıkça ifade eden<sup>83</sup> Semerkandî'nin, genel metodunun aksine bu konudaki kişisel analiz ve hükmünü açıkça ifade etmemesi dikkate şayan bir husustur.

#### 4. Hz. Muhammed'den Sonra İnsanların En Üstünü

Semerkandî, bu konudaki üstünlüğü Allah katındaki üstünlük ile açıklamaktadır. Kronolojik olarak Hz. Muhammed'den sonra hayat süren insanlar arasında Allah katında en üstünün kim olduğu konusu ihtilafıdır. Ehl-i Sünnet ve öncül/mütekaddim Mu'tezilî âlimleri Hz.

<sup>80</sup> Ayrıca detaylı bilgi için bk. Murat Memiş, “İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları* 8/2 (2010).

<sup>81</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997-1999), 7/156.

<sup>82</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 480-483; Alâüddin el-Behişti, *Eltafü'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 91b-92a.

<sup>83</sup> Örneğin; Semerkandî, Ehl-i Hak olarak nitelendirdiği Ehl-i Sünnet'e göre ma'dûmün şeylik ile nitelenemeyen salt olumsuzluk olduğunu ve ma'dûmün şeylik ile nitelenebilmesi için zihnî ya da hâricî varlıktan birine maruz kalması gerektiğini ifade etmektedir. Semerkandî, bu pasajda Ehl-i Sünnet'i Ehl-i Hak olarak nitelendirmek suretiyle mezhebini açıkça deklare etmektedir. Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 86; Tarık Tanribilir, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 60-61.

Muhammed'den sonra insanların en üstününü Hz. Ebu Bekir olarak kabul ederken; Şîa ve Mu'tezilî âlimlerin çoğuna göre Hz. Muhammed'den sonra insanların en üstünü Hz. Ali'dir.<sup>84</sup>

Semerkindî Hz. Muhammed'den sonra insanların en üstününü Hz. Ebu Bekir olarak kabul eden Ehl-i Sünnet'e ait başlıca iki delil zikretmektedir:

**Birinci delil:** "Arınmak için, malını (sırf Allah rızası için) veren en takvâli (Allah'ın emirlerine en uygun yaşayan) kimse ise, o (ateşin azabı)ndan uzaklaştırılacaktır."<sup>85</sup> ayeti müfessirlerin çoğuna göre Hz. Ebu Bekir hakkında nâzil olmuştur. "Allah katında en hayırlınız en takvalı olanınızdır."<sup>86</sup> ayetinden dolayı en takvalı olan aynı zamanda Allah katında en değerli ve üstün olandır.

**İkinci delil:** Hz. Muhammed şöyle demiştir: "Güneş, peygamberlerden sonra Hz. Ebu Bekir'den daha faziletli birinin üstüne doğup batmadı."<sup>87</sup>

Şîa'ya göre ise fazilet ya aklî ya da naklîdir. Aklî fazilet, hasep ve nesep ile belirlenir. Hz. Ali, her iki cihetten de sahâbenin en mükemmelidir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'den sonra insanların en üstünü Hz. Ali'dir.

Nesep cihetinden Hz. Ali, Hz. Muhammed'e en yakın kişidir. Hz. Abbas, her ne kadar Hz. Muhammed'in amcası olsa da Hz. Muhammed'in babasıyla yalnızca baba bir kardeştir. Oysaki Hz. Ali'nin babası Ebu Talip, Hz. Muhammed'in babasıyla anne-baba bir kardeştir. Ayrıca Hz. Ali hem anne hem de baba tarafından Hâşim soyuna mensuptur. Zira Hz. Ali, baba tarafından Ali b. Ebî Talip b. Abdülmuttalib b. Hâşim, anne tarafından da Ali b. Fâtıma binti Esed b. Hâşim künyesine sahiptir. Hâşimîler ise en faziletli soydur. Nitekim Hz. Muhammed "Allah İsmail Oğullarından Kureys'i, Kureys'ten de Hâşim'i seçti."<sup>88</sup> buyurmaktadır.<sup>89</sup>

Hasep cihetine gelince; ilim, züht, cesaret ve cömertlik övülen hasletlerin en üstünleridir. Bu sıfatlar ise Hz. Ali'de diğer sahâbîlerden daha mükemmel biçimde bulunmaktadır:

İlim bakımından Hz. Ali tüm sahâbeden yetkindir. Zira Hz. Ali, hutbelerinde diğer sahâbîlerden işitilmeyen tevhi'd, adalet, nübüvvet, kader ve ahiret ahvalinin sırlarından bahsetmiştir. Bu yüzden İslam mezhepleri kelim ilminde kendilerini Hz. Ali'ye nispet etmişlerdir. Mu'tezilî âlimler kendilerini Hz. Ali'ye nispet ederler. el-Eş'arî, Cübbâî'nin öğrencisi olarak Hz. Ali'ye nispet edilir. Şîa'nın Hz. Ali nispeti zaten açıktır. Müslümanların Hz. Ali'ye en uzak grubu Hâricîler'in önde gelenleri bile Hz. Ali'ye öğrencilik yapmışlardır. Müfessirlerin önderi İbn Abbas, Hz. Ali'ye öğrencilik yapmış ve ondan hikmet, felek ve gaybın sırlarına ilişkin birçok ayetin tefsirini öğrenmiştir. Ayrıca o, fıkıh ve belagat ilimlerinde en yüksek mertebeye sahiptir. Nitekim Ebu'l-Esved ed-Düel'îyi (ö. 69/688) yönlendirmek suretiyle nahiv ilmini o vaz' etti. Yalnızca enbiya ve evliyanın mazhar olduğu iç temizliğine yönelik gizli ilimlere hâkimdi. Öyle ki tüm üstatlar, bu ilmi ondan ve evlatlarından tahsil etti. İç temizliği; ruhu şeytânî vesveselerden, nefsanî desîselerden,

<sup>84</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 484.

<sup>85</sup> el-Leyl 92/17-18.

<sup>86</sup> el-Hucûrât 19/13.

<sup>87</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 484; Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdîs*, trb. Abbas Ahmed Sakr - Ahmed Abdülcevâd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/350 (No: 540).

<sup>88</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 37/53.

<sup>89</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 484-485.

hayvânî zevklerden ve cismânî zulmetlerden arındırmak anlamına gelmektedir. Öyle ki ruh, bu sayede rahmânî nurları ve ruhânî sırları kabule elverişli hale gelir.<sup>90</sup> Hz. Ali'nin ilimdeki derinliğine atfen şöyle söylediği rivayet edilir. “Hüküm verme konumunda bulunsam Tevrat ehline Tevrat’a göre, İncil ehline İncil’e göre, Zebur ehline Zebur’a göre Furkan ehline de Furkan’a göre hüküm veririm. Allah’a yemin olsun ki kara, deniz, dağ, ova, yer, gök, gece, gündüz ve her ne hakkında olursa olsun inen her ayeti en iyi ben bilirim.”<sup>91</sup> Başka bir rivayete göre onun “Perde kalksa kesin ilim ve inancımın hiçbir şey artmaz.”<sup>92</sup> buyurmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed “Sizin en iyi hüküm vereniniz Hz. Ali’dir.”<sup>93</sup> buyurmaktadır. Bu mertebeye erişmek için bütün ilimleri uhdesinde toplamış olması gerekmektedir. O halde Hz. Ali, Hz. Muhammed’den sonra insanların en bilge kişisidir.<sup>94</sup> Nitekim Hz. Muhammed, bir başka hadiste “Ben ilim şehriyim, Ali de benim kapımdır.”<sup>95</sup> buyurmaktadır. Bu hadis, Hz. Muhammed’in ilminin Hz. Ali’ye ondan da bütün insanlara açıldığını göstermektedir. Zira bir şehre girmek isteyenler, öncelikle o şehrin kapısına gelirler.<sup>96</sup>

Hz. Ali’nin Hz. Muhammed’den sonra insanların en zahidi olduğu konusuna gelince; onun hayatı boyunca dünya lezzetlerini terk ettiği ve haramlardan sakındığına ilişkin rivayetler tevâtür derecesine ulaşmaktadır. Ebû Zer el-Gıfârî, Selman el-Fârisî ve Ebü’d-Derdâ gibi zahitlikte nam salmış sahâbîler Hz. Ali’nin öğrencileridir.<sup>97</sup>

Hz. Ali’nin cesaretini anlatmak ise izahtan varestedir.<sup>98</sup> Nitekim bu konuda Hz. Muhammed “Ali’den başka yiğit, Zülfikar’dan başka kılıç yok.”<sup>99</sup> buyurmaktadır. Ayrıca Ahzâb gününde Hz. Muhammed’in “Ali’nin bir darbesi ins ü cinnin ibadetinden üstündür.”<sup>100</sup> dediği rivayet edilmektedir.<sup>101</sup>

Hz. Ali cömertlikte de en yüce mertebeye erişmiştir. Nitekim rivayete göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hastalanmışlardı. Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve hizmetçileri bir adakta bulundular. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin iyileşirlerse üç gün oruç tutacaklardı. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin iyileşti. Oysaki oruç tutabilecekleri iftariyelik hiçbir şeyleri yoktu. Hz. Ali, bir Yahûdî’den üç ölçek buğday borç aldı. İlk gün Hz. Fatma bir ölçek buğdayı öğütürerek iftar vaktinde beş nüfusa yetecek beş bazlama yaptı. Oruçlarını açmadan kapıya bir dilenci geldi. “Ey Peygamberin Ehl-i Beyti şu miskini doyurun ki Allah da cennette sizi doyursun” diye seslendi. Onlar da dilenciyi nefislerine tercih ettiler. Böylece aç olarak akşamladılar. İkinci günün orucunda Hz. Fâtıma aynı şekilde bir ölçek buğdayı öğütürerek ailesi için beş bazlama yaptı. Oruçlarını açmadan kapıya bu kez bir yetim geldi. Onlardan istekte

<sup>90</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi’s-Sahâif*, 2/1488; Alâüddin el-Behiştî, *Eltafü’l-letâ’if min halli’s-Sahâ’if* (Cârullah Efendi, 1212), 92b.

<sup>91</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 28/4.

<sup>92</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 46/135.

<sup>93</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 40/87.

<sup>94</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, 485-486; Alâüddin el-Behiştî, *Eltafü’l-letâ’if min halli’s-Sahâ’if* (Cârullah Efendi, 1212), 92b.

<sup>95</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 10/120.

<sup>96</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi’s-Sahâif*, 2/1488.

<sup>97</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, 487.

<sup>98</sup> Veysi Ünverdi, *Mu’tezile ve İmâmet İmâmîyye Şîası’nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdi Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 212-219.

<sup>99</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 20/105.

<sup>100</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 39/2.

<sup>101</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, 488.

bulundu. Ehl-i Beyt, yetimi yine nefislerine tercih etti. İkinci gün de oruçlarını açamadılar. Üçüncü gün aynı şekilde Hz. Fâtıma geriye kalan son ölçek buğdayı da öğütürerek beş bazlama pişirdi. Bu kez kapılarına bir esir geldi ve onlardan karnını doyurmalarını istedi. Ehl-i Beyt, ihtiyaç sahibini yine nefislerine tercih ederek üç gün üst üste aç olarak oruç tuttular. Üç gündür tekerrür eden bu olay üzerine şu ayet nâzil oldu: “Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.”<sup>102</sup>

Bütün bunlara ek olarak Hz. Ali'nin evladı, diğerlerinden faziletliydi. Nitekim Hz. Muhammed, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında “Onlar cennet gençlerinin efendileridir.”<sup>103</sup> buyurmaktadır. On iki imam, Hz. Ali'nin neslinden dünyaya gelmiştir. İslam'ın önemli şahsiyeti Ebû Yezîd el-Bestâmî (ö. 234/848 [?]), Hz. Ali'nin torunlarından Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) sakası idi. Ma'rûf-i el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), yine Hz. Ali'nin nesline mensup olan Ali b. Musa er-Rıza'nın (ö. 203/818) vesilesiyle Müslüman oldu. Ayrıca sahabenin ekâbiri Hz. Ali'ye biat etmek için toplandılar. Devlet başkanlığında avâmm-ı nâsa itibar edilmez.<sup>104</sup>

Semerkandî Hz. Muhammed'den sonra insanların en üstününü Hz. Ali olarak kabul eden Şâ'a'ya ait başlıca on delil zikretmektedir:

**Birincisi:** Hz. Muhammed'e pişmiş keklük eti ikram edilmişti. Hz. Muhammed şöyle dedi: Allah'ım! En sevdiğin kulunu yanıma gönder de bu yemeği onunla birlikte yiyelim. Bunun üzerine meclise Hz. Ali geldi ve birlikte yediler.<sup>105</sup>

**İkincisi:** Hz. Peygamber şöyle dedi: “Ey Ali! Benim nezdinde Musa'nın Harun'u gibisin. Tek farkla ki benden sonra peygamber gelmeyecektir.”<sup>106</sup> Hz. Muhammed'in bu sözü, Hz. Ebu Bekir hakkındaki “Vallahi güneş peygamberlerden sonra Ebu Bekir'den daha üstün birinin üstüne doğmamıştır.” sözünden daha güçlüdür.<sup>107</sup> Zira bu ifade, yalnızca Hz. Ebu Bekir'den daha üstün birinin olmadığına delalet eder. Bu durum, Hz. Ebu Bekir'in başkalarıyla aynı üstünlüğe sahip olmasına mâni değildir. Ayrıca bu ifade, geçmişe ait bir yargı da olabilir. Dolayısıyla şu anda veya gelecekte Hz. Ali gibi Hz. Ebu Bekir'den daha üstün biri olabilir. Tüm bunlara ek olarak söz konusu hadis, Hz. Ali'nin peygamberler statüsünde olduğunu kanıtlar. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali ile karşılaştırılmayacağı da ortaya çıkar.

**Üçüncüsü:** Hz. Muhammed, Hayber fethinde Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i sırasıyla düşmanın üzerine gönderdi ve onlar, mağlup bir şekilde geri döndüler. Hz. Muhammed, gece boyunca düşündü ve sabah olunca insanların önüne sancakla çıkarak onlara şöyle seslendi: Bu sancağı öyle birine vereceğim ki Allah ve resulü onu, o da Allah ve resulünü sever. O, atılgandır; kaçkın değil. Bunun üzerine tüm muhacir ve ensar sancağa talip oldu. Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi sordu. Gözünden rahatsız olduğunu söylediler. Hz. Muhammed, Ali'nin gözüne tükürdü ve sancağı ona teslim etti.<sup>108</sup>

<sup>102</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 488; *el-Maârif fi Şerhi's-Sahâif*, 2/1489-1490; *el-İnsân* 76/8.

<sup>103</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 10/353.

<sup>104</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 489-390.

<sup>105</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 10/431.

<sup>106</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 6/3 (No: 4416); Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/1870 (No: 30).

<sup>107</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 47/396.

<sup>108</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 21/10.



**Dördüncüsü:** Hz. Aîşe Hz. Muhammed ile oturuyordu. Yanlarına Hz. Ali geldi ve Hz. Muhammed: “İşte bu Arap milletin efendisidir” dedi. Hz. Aîşe, anam babam sana feda olsun ya Rasûlallah Arap milletin efendisi sen değil misin? dedi. Hz. Muhammed: “Ben bütün âlemlerin efendisiyim, o da Arap milletin efendisidir.”<sup>109</sup> dedi.

**Beşincisi:** “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.”<sup>110</sup>

**Altıncısı:** “Kim Âdem’in ilmini, Yûşa’nın takvasını, İbrahim’in ilmini, Musa’nın heybetini, İsa’nın ibadetini görmek isterse Ali’ye baksın.”<sup>111</sup>

**Yedinci:** “Şüphesiz ki benim kardeşim, yardımcım, dinimi uygulaması ve vaadimi gerçekleştirmesi adına arkamda bırakacağım en hayırlı kişi Ali’dir.”<sup>112</sup>

**Sekizinci:** “Ali beşerin en hayırlısıdır. Onu inkâr eden kâfir olur.”<sup>113</sup>

**Dokuzuncu:** Hz. Muhammed Harkus hakkında onu öldürecek kişinin mahlûkatın en hayırlısı olduğunu söyledi. Neticede Ali tarafından öldürüldü.<sup>114</sup>

**Onuncu:** Hz. Muhammed Hz. Fatıma’ya hitaben şöyle dedi: “Allah dünya ehline nazar etti ve içlerinde babanı peygamber olarak seçti. Allah ikinci kez dünya ehline nazar etti ve içlerinde kocanı seçti.”<sup>115</sup>

Semerkandî, Hz. Muhammed sonrası insanların en erdemlisi konusunda Hz. Ebû Bekir lehine Ehl-i Sünnet’ten naklettiği iki basit delil ile yetindiği halde Şîa’nın Hz. Ali lehindeki itiraz ve iddialarını daha hacimli ve daha etkili bir şekilde zikretmektedir. Nitekim Şîa tarafından iddia edilen Hz. Ali’nin hasep ve nesep cihetleriyle Hz. Muhammed’e en yakın kişi olduğu tezi akli ve nakli deliller ışığında detaylı bir şekilde serdedilmiştir. Hz. Ali’nin Hz. Muhammed sonrası insanların en erdemlisi olduğuna yönelik Şîa’dan nakledilen on delil ise Ehl-i Sünnet’in hiçbir itiraz ve cevabına yer vermeden aktarılmaktadır. Semerkandî tarafından karşılıklı olarak zikredilen Ehl-i Sünnet ve Şîa’ya ait delillerin aktarım üslubuna bakıldığında Şîa’ya ait delillerin zımnen tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu konuda da Semerkandî’nin genel metodolojik tavrının aksine kişisel analiz ve görüşlerini açıkça belirtmekten imtina ettiği görülmektedir.

## 5. Semerkandî’nin Siyasî Değerlendirmesi

Semerkandî dört halife hatta tüm sahâbenin Allah ve peygamber tarafından üstün erdemler ve güzel hasletler ile yâd edildiğini ifade etmektedir. Fetih Sûresi yirmi dokuzuncu ayet, Allah’ın sahâbe hakkında övgü ile söz etmesinin tipik bir örneği olarak ifade edilmiştir: “O, Allah’ın elçisi Muhammed’dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah’ın lutuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secdede görürsün. Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmıştır; Tevrat’ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil’deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri

<sup>109</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 4/198.

<sup>110</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/161-177.

<sup>111</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 17/419.

<sup>112</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 2/226.

<sup>113</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 3/5.

<sup>114</sup> Ali b. Muhammed Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fi usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2004), 5/143.

<sup>115</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 34/11; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, 490; *el-Maârif fi şerhi’s-Sahâif*, 2/1491; Alâüddin el-Behişti, *Eltafü’l-letâ’if min halli’s-Sahâ’if* (Cârullah Efendi, 1212), 92a-92b.

sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapsarı üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur). Onlar arasından iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara Allah bir başışlama ve büyük bir ödül vaad etmektedir.”<sup>116</sup> Bu nedenle Semerkandî'ye göre onlar hakkında kem söz etmek “küfrü” gerektirmektedir. Zira Allah ve resulü onları yüceltti ve methetti. Dolayısıyla onlara ta'n etmek gerçekte Allah ve resulüne hakaret etmek anlamına gelmektedir!<sup>117</sup>

Şîa, Hz. Ali'nin üstünlüğünü kanıtlayarak diğer üç halifenin devlet başkanlığını hükümsüz, geçersiz ve gayr-i meşru kılmak istemiştir. Oysaki Semerkandî, dinen daha üstünü varken başkasının devlet başkanlığını meşru kabul ederek Hz. Ali'nin daha üstün kabul edilmesi durumunda bile diğer halifelerin gayr-i meşru sayılması tezini iptal etmektedir. Zira ona göre; dini üstünlük ile siyaset tamamen bağımsız alanlardır. Nitekim dinen daha aşağı mertebede bulunan bir devlet başkanı, krizleri daha iyi yönetip ülke çıkarlarını daha iyi gözetebilir. Esasında devlet başkanının görevi dünyadan azade salt dindarlık yapmak değil, halkın durumunu düzeltmek, iç huzuru sağlamak ve adaleti tesis etmektir. Şîa, Hz. Ali'nin devlet başkanı seçilmemesini katıldığı cenklerde canını acıttığı insanların çokluğundan dolayı halk arasında pek sevilmemesine bağlamaktadır. Şîa'nın bu gerekçesi Semerkandî'nin teorisini de desteklemektedir. Çünkü Hz. Ali, her ne kadar yeterince dindar olsa da devlet başkanı olması durumunda halk tarafından pek sevilmemesi bir iç huzursuzluk ve devlet krizine yol açabilir. Bu görüş, efdal varken mefdûlün imamlığını caiz görmenin bir sonucudur. “Efdal varken mefdûlün imamlığı caizdir.” ilkesi kuramsal anlamda Zeyd b. Ali'ye nispet edilmektedir.<sup>118</sup> Dolayısıyla Semerkandî'nin bu görüşünde Zeydiyye'nin etkisi görülmektedir. Netice itibarıyla Semerkandî, bütün halifelerin devlet başkanlıklarını meşru kabul eden kapsayıcı bir yaklaşım sergilemektedir. Ayrıca o, iletişim ve koordinasyon eksikliğine neden olabileceği gerekçesiyle uzak coğrafyalarda yaşayan Müslümanların bağımsız devlet kurmalarına ve müteaddit devlet başkanı/imâm tayin etmelerine de cevaz vermektedir.<sup>119</sup> Bu görüşleriyle Semerkandî'nin siyasi çoğulculuk ve bağımsızlık fikrini benimsediğini de ifade edebiliriz.

Semerkandî, Hz. Ali'yi konumlandığı mevki itibarıyla Zeydî bir intiba vermektedir. Nitekim Zeyd b. Ali, Hz. Ali'yi Hz. Muhammed sonrası insanların en üstünü ve devlet başkanlığına en layık kişi olarak görmesine rağmen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in devlet başkanlığını da meşru kabul etmektedir. Zira devlet başkanlığı, çeşitli üstün meziyetleri ve yüce hasletleri nedeniyle Hz. Ali tarafından bunlara tevdi edilmiştir. Zeydiyye, “Efdal varken mefdûlün imameti caizdir.” ilkesine istinaden Hz. Ali efdal olmasına rağmen mefdûl sahâbilerin devlet başkanlıklarını da meşru kabul etmiştir. Dolayısıyla Zeydiyye, evlayı terk kabilinden bile olsa diğer üç halifenin devlet başkanlıklarını da meşru kabul etmişlerdir.<sup>120</sup> Mefdûlün devlet başkanlığını meşru kabul etmeleri onların imâmet meselesini bir iman esası değil, siyasî bir mesele olarak değerlendirdiklerini ve bu konudaki ılımlı ve yapıcı tavırlarını yansıtmaktadır.

<sup>116</sup> el-Fetih 48/29.

<sup>117</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 494.

<sup>118</sup> Zeyd b. Ali, *Mecmû'u kütüb ve resâil'l-İmâm Zeyd b. Ali*, thk. Muhammed Yahya Sâlim İzzân (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001), 301-307.

<sup>119</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 494; *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 2/1494-1495.

<sup>120</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 39-43.

Mutedil Zeydîler, Hz. Ali karşısında savaşılan muhalif sahâbîleri tekfir etmemiş ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'e sövmekten kaçınmışlardır.<sup>121</sup> İmâmiyye Şîa'sının aksine Zeydîlere göre Hz. Ali nasla açık bir şekilde değil, lakin vasıfla tayin edilmiştir. Hz. Muhammed'in Hz. Ali hakkındaki övgüleri onun Hz. Muhammed sonrası en üstün ve devlet başkanlığına en layık kişi olduğuna delil gösterilmiştir.<sup>122</sup> Netice olarak Zeydiyye, siyaset konusunda Şîa'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın kolu sayılmaktadır. Zira Betrîler ve Süleyman b. Cerîr taraftarlarından oluşan Zeydiyye'nin çoğu, sahâbeye saygı hususunda Ehl-i Sünnet'e paralel bir görüş benimsemişlerdir. Zeydî âlimler, genel olarak ilk iki halifenin Hz. Ali'ye takaddüm etmesini içtilhat hatası olarak değerlendirmekte, sahâbeyi tekfir ya da tefsîk etmemekte, aksine onları hayırla yâd etmektedir.<sup>123</sup> Dolayısıyla Zeydîlerin genel siyasi tavrıyla Semerkandî'nin siyaset felsefesi arasında yapısal ve ilkesel bir benzerlik söz konusu olmaktadır.

### Sonuç ve Değerlendirme

Şîa'nın imâmet konusundaki nas ve tayin yaklaşımını çürütmek amacıyla Sünnî ve Mu'tezilî kelâm kitaplarına giren imâmet meselesi, istemeyerek de olsa Şîa'nın yöntemine kısmi bir evrilme yaşamış, ileri sürülen tezler naslar aracılığıyla temellendirilmiş ve tarihi olay ve şahsiyetlerin dini konumları tayin edilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Hz. Ebû Bekir'in başkanlığını Şîa'ya karşı meşrulaştırmaya yönelik icmâ'in yanı sıra birçok ayet ve hadis ile de istidlalde bulunmuşlardır. Esasında gaybî bir mesele olan ve bizi bağlayıcı niteliğe sahip olmayan efdaliyet meselesinde çeşitli naslar referans alınarak Allah adına yargılar verilmiş ve siyasi figürler ilahi otoriteyle yetkilendirilmiştir. Sünnî doktrine sadık kalan Semerkandî, ilmî usul ve ölçütleri muhafaza etmeye ve meseleye mümkün olduğu kadar objektif yaklaşılmaya çalışmıştır.

Ehl-i Sünnet siyasi tasavvurunda tarihi kronolojinin Allah katındaki üstünlükle örtüştüğü ve Allah katındaki erdemliliğe göre takdir edildiği siyasi determinizm göze çarpmaktadır. Nitekim dört halifenin Allah katındaki efdaliyeti onların halifelîğe geliş sıralamasına mütenasip belirlenmiştir. Genelde Ehl-i Sünnetin tafdîl ettiği Hz. Ebu Bekir ile Şîa'nın tafdîl ettiği Hz. Ali arasında cereyan eden efdaliyet yarışmasında Semerkandî'nin tarafsız kaldığı hatta Hz. Ali hakkındaki rivayetlere dayanarak onun efdaliyetine meylettği görülmektedir. Ehl-i sünnet mensubiyetini ifade eden Semerkandî için bu görüş son derece dikkat çekicidir.

Semerkandî, siyasi üslup ve yöntemiyle Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed sonrası insanların en üstünü ve başkanlığa en layık kişi olduğunu ima ve ihsas etmekle beraber istisnasız tüm sahâbeye değer vermekte, onları övmekte, hatta korumada ileri giderek onlara yakışıksız söz isnat edenleri Allah ve resulüne muhalefetten dolayı tekfir etmektedir. Bu yaklaşımıyla onun Sünnî ve Şîa-Zeydî siyasi paradigmayı uzlaştırdığını ifade edebiliriz. Nitekim Semerkandî'nin bu eğilimini *Sahâif* Muhaşşîsi Behîstî de fark etmiş ve onun siyaset meselelerinde ekseriya Şîa tarafına meylettğini ifade

<sup>121</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 277-284.

<sup>122</sup> Tûsî, *Risâle fi kavâ'idü'l-akâid*, 84; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 119-120.

<sup>123</sup> Bk. Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015); Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Temmuz-Aralık 2007).

etmiştir.<sup>124</sup> Behiştî, bu tespiti açıkça gerekçelendirmese de söz konusu eğilimin, Hz. Muhammed sonrası insanların en üstünü ve başkanlığa en layık kişi problemlerinde Semerkandî tarafından ortaya koyulan, bizim de çalışmamızda izah ettiğimiz konusal ve yönetsel gerekçelere dayandığı aşikârdır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa koleksiyonu, 1688 demirbaş numarayla kayıtlı Semerkandî'ye ait *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* nüshasının ikinci sayfasında, onun imâmet konusundaki görüşlerinden dolayı teşeyyü' hissi verdiği ifade edilmesi de bu eğilim konusundaki tezimizi desteklemektedir. Semerkandî, Şîî değil, husûsan siyaset meselesinde Şîî-Zeydî eğilime sahip Ehl-i Sünnet âlimidir. Onun gibi tahkik yöntemini benimseyen dirayetli bir âlimin spesifik meselelerde şahsi tercihlerde bulunması, bir tutarsızlık değil, aksine ilmin gereği olarak yorumlanmalıdır.

Semerkandî, efdal varken mefdûlün imâmetini meşru kabul ederek Hz. Ali'nin daha üstün kabul edilmesi durumunda bile diğer halifelerin gayr-i meşru sayılması tezini iptal etmektedir. Zira ona göre; dini üstünlük ile siyaset tamamen bağımsız alanlardan oluşup devlet başkanının görevi dünyadan azade salt dindarlık yapmak değil, halkın durumunu düzeltmek, iç huzuru sağlamak ve adaleti tesis etmektir. Bu ifadeleriyle onun din ile siyaset arasındaki ince ayrıma dikkat çektiği gözlenmektedir. Ayrıca Semerkandî, iletişim ve koordinasyon eksikliğine neden olabileceği gerekçesiyle uzak coğrafyalarda yaşayan Müslümanların bağımsız devlet kurmalarına ve müteaddit devlet başkanı tayin etmelerine de cevaz vermektedir. Bu görüşleriyle Semerkandî'nin siyasi çoğulculuk ve bağımsızlık fikrine karşı çıkmadığını da ifade edebiliriz.

### Çıkar Çatışması

Makale yazarı Dr. Tarık TANRIBİLİR, 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.

<sup>124</sup> Alâüddin el-Behiştî, *Eltafü'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if* (Cârullah Efendi, 1212), 93b.

## Kaynakça

- Abdullatif el-Harpûtî. *Tenkîhu'l-kelâm fi Akâidi ehli'l-İslam*. trc. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Adudüddin el-Îcî, Abdurrahman b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mevâkîf*. 3. Cilt. thk. Abdurrahman el-Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. 10. cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sünnî Ayrışmasının Arka Planı-*. Ankara: OTTO, 2015.
- Aslanoğlu, Ayhan. *Her yönüyle Anadolu Aleviliği: İnanç, İbadet ve Halk İnanışları (Arguvan Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Behîştî, Alâüddin Muhammed b. Ahmed el-İsferâini. *Eltâfû'l-letâ'if min halli's-Sahâ'if*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1212.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh - Âdil b. Sa'd. 7. cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Bozan, Metin. "İmamiyye Şîa'sının Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi". *Dini Araştırmalar* 9/26 (Eylül-Aralık 2006).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır 9. cilt. Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkîf* çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Doğan, İsa. *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Samsun: 1996.
- Ebû Dâvud et-Tayâlisî. *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3. Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 6. cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992.
- Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâil b. Ali. *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer*. 1. cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1907.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden; Frans Shtayz Yay., 1980.
- Evkuran, Mehmet. Sünnî Teolojide Siyaset Düşüncesi -İmamet'in Vücûbu Üzerine Bir Tahlil. DEÜİFD 30 (2009).
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Temmuz-Aralık 2007).
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâmda İmamet ve Hilafet*. İstanbul: Kayıhan Yay., 1999.
- Hakyemez, Cemil. *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İbn Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. 2. cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbni Haldûn*. thk. Halîl Şehâde. 2. cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 4. Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, 1348.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût 15. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 7. Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997-1999.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 1. Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali. *el-İnbâ fi târihi'l-hulefâ'*. thk. Kâsım es-Sâmerrâî. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEKB, 2013.
- Kâdîzâde Rûmî. *Şerhu Eşkâli't-te'sîs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2712.
- Kâtip Çelebî. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. haz. Selahaddin Uygur. 3. Cilt. İstanbul: Merkezü'l-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010.
- Kutluay, Yaşar. *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *Usûlü'l-Kâfi*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihâru'l-envâr el-câmi'a li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-athâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM Yay., 2018.

Memiş, Murat. “İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları* 8/2 (2010).

Muhammed Sened. *Adâletü's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 2004.

Müslim, *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 3. cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

Nasîruddîn et-Tûsî. *Risâle fi kavâ'id-i'l-'akâid*. thk. Ali Hasan Hâzim. Beyrut: Dâru'l-Gurbe, 1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 4. cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Neşvân b. Said el-Himyerî. *Risâletü'l-hûr el-îyn*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebe el-Hancî, 1948.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîliği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Safedî, Ebü's-Safâ Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ 17. cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Seyfüddîn el-Âmidî, Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5.cilt Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Komisyon. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2014.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*. nşr. Alfred Guillaume 1. Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Nazir Muhammed en-Nazir Ayyâd. 2. Cilt. Mısır: El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017.

Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: 1990.

Şemseddîn es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1688.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Emâlî*. nşr. Ali Ekber Gaffârî. b.y.: Dâru't-Teyyâri'l-Cedîd-Dâru'l-Mürtezâ, ts.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-İfsâh fi'l-imâme*. thk. Kısmü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye. Kum: Matba'atü Mihr, 1413.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-makâlât*. thk. Şeyh İbrâhîm el-Ensârî. b.y.: 1413.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tashîhu i'tikâdâti'l-îmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. b.y.: 1413.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 3. cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin es-Semerkindî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû ıştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî. 1. Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5. Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- Ümit, Mehmet. "Zeydîye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015).
- Ünal, Abdullah. *İmâmet Teorisinin Hadis Referansları*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017.
- Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet İmâmîyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Ünverdi, Veysi. "İmâmîyye Şîası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî ve Sünnî Eleştirisi". *USUL* 32 (2019).
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2. cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 2010.
- Yürük, İsmail. "Hanefî Mâturîdî Geleneğinde Kelamın Felsefîleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar". IV. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 3. cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2000.
- Zeyd b. Ali. *Mecmû'u kütüb ve resâil'l-İmâm Zeyd b. Ali*. thk. Muhammed Yahya Sâlim İzzân. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001.





## Kelâmın Felsefleşme Süreci The Philosophization Process of Kalâm

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli/Türkiye  
Associate Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Türkiye  
[fatihibis81@hotmail.com](mailto:fatihibis81@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0003-4269-3012](https://orcid.org/0000-0003-4269-3012) | [ror.org/01etz1309](https://ror.org/01etz1309)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
16 Nisan 2023	16 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
20 Haziran 2023	20 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 (Fatih İbiş).

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 (Fatih İbiş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ İbiş, Fatih. “Kelâmın Felsefleşme Süreci”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 225-245. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1284036>

”

## Öz

Eş'arî kelâm tarihinde bilinen yaygın dönemlendirme İbn Haldûn'un Gazzâlî üzerinden yaptığı mütekaddim ve müteahhir kelâmcılar ayırımıdır. Kimileri bunu yapay ve gerçeği yansıtmayan bir dönemlendirme olarak değerlendirse de biz bunun böyle olduğunu düşünmüyoruz. Bu dönemleri tam olarak birbirinden ayıran şeylerin neler olduğu, yeni dönemde ne türden büyük farklılıklar ve değişikliklerin yaşandığı bilinmeden dönemlendirmenin mantığını ve gereğini anlamak ve anlamlandırmak pek mümkün görünmüyor. İki dönemin kelâm faaliyetini ayırıtıran en önemli faktör kuşkusuz ikinci döneme damgasını vuran felsefedir. Felsefenin müteahhir dönem üzerinde çok ciddi etkilerinin olduğu muhakkaktır. Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcıların felsefeyle kurduğu doğrudan ilişki kelâmda yaşanan pek çok değişikliğe kaynaklık etmiştir. Bu değişiklikler kelâmda yöntem anlayışından tanım teorisine, delil kullanımından doğa, akıl ve nefis teorilerine, en önemlisi de fâil-i muhtar Tanrı tasavvurundan imkan-vücup metafiziğine, cevher-arazdan metafiziğin başat konusu umûr-i âmmeye kadar pek çok alanda kendini göstermiştir. En nihayet Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin er-Râzî ile tekâmül eden süreçte yaşanan değişiklikler kelâmı felsefleşmenin eşiğine getirmiş, süreç sonunda kelâm tümel (metafizik) bir disipline dönüşmüştür. Bu durum doğal olarak metafizik düşünce ile kelâmî düşüncenin iç içe geçmesine sebebiyet vermiştir. Kelâmın en şerefli, en yüce ilim olduğundan bahsetmek başka, onun tümel olduğunu ortaya koymak daha başkadır. Gazzâlî bu bağlamda kelâm ilmini ilk defa dinî tümel bir disiplin olarak ilan ve ikame etmiştir. Bu ikame aslında felsefi/metafiziksel bir anlam ve mesajı barındırır. Gazzâlî'nin kelâmı tümel olarak nitelemesi, kelâm için disiplinler anlamda kuşatıcılığı ve önceliğiyle hem ait olduğu alanın ilimlerine hem de kendi dışındaki ilimlere karşı bir meydan okuma olarak yorumlanabilir. Unutulmamalıdır ki kelâm bir yandan felsefeyle, metafizikle yüzleşip hesaplaşırken, inceleme alanına aldığı konularla tümelleşirken bir yandan da ait olduğu ve temsil ettiği dinî karakterini muhafaza etmekle yükümlüdür. Kelâmın felsefe karşısındaki konumunu felsefede varlıktan bilgiye, mebdeden meâda, âlemden Tanrı'ya nüfuz alanı alabildiğine geniş ve etkin olan, zaman zaman haricî/aynî varlığın önüne geçen zihnî varlık düşüncesinin gücünü ve etkisini kırmaya yönelik bir direnç olarak tanımlamak mümkündür. Son tahlilde kelâm genelde dışa dönük bir hakikate sahip tüm varlıkların, özeldir Tanrı ve insanın zihnî varlık kategorisine indirgenmesine karşı çıkmakta ve varlıkların zihin dışındaki ontolojik bütünlüklerini, gerçeklik ve etkinlik alanlarını korumaya çalışmaktadır. Kelâmın felsefeyle kurduğu yoğun temas aslında varlığı bir bütün halinde görme ve değerlendirme çabasının, inanç sistemiyle düşünce sistemi arasında bir muvafakat kurma kaygısının sonucudur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Felsefe, Metafizik, Tümel, Mantık, Gazzâlî, Râzî.

## Abstract

The common periodisation in Ash'ari kalâm is Ibn Khaldun's distinction between the early and late periods over al-Ghazâlî. Although some consider this as an artificial and unrealistic periodisation, we do not think so. For, it is not possible to understand and make sense of the logic and necessity of periodisation without knowing what exactly distinguishes these periods from each other and what kind of great differences and changes occurred in the latter period. The most important factor that distinguishes the theological activities of the two periods is undoubtedly the Peripatetic philosophy that left its mark on the second period. The direct relationship established by the Ash'ari theologians of the late period with philosophy has been the source of many changes in theology. These changes have manifested themselves in many areas from the understanding of method in theology to the theory of definition, from the use of evidence to the theories of nature, intellect and soul, most importantly from the notion of the Omnipotent God (*al-Fâ'il al-Mukhtâr*) to the metaphysics of possibility-necessity, and from the cosmology of substance-accident to *al-umûr al-'amma* as the main subject-matter of metaphysics. Finally, the changes in the process that started with al-Ghazâlî and evolved with Fakhrud-dîn al-Râzî brought theology to the brink of philosophization, and at the end of the process, theology turned into a universal (metaphysical) discipline. This situation naturally led to a convergence between the metaphysical thought and theological thought. It is one thing to say that theology is the most honourable and supreme science, and it is another to reveal that it is universal. In this context, al-Ghazâlî declared and substituted the Islamic theology as a religious universal discipline for the first time. Actually, this substitution has a hidden philosophical/metaphysical meaning and message. Al-Ghazâlî's characterisation of theology as a universal science can also be interpreted as a challenge to both the sciences of the field it belongs to and the sciences outside itself, with its disciplinary encompassing and priority for theology. It should not be forgotten that theology, while confronting and coming to terms with philosophy and metaphysics, integrating with the subjects it has taken into the field of study, on the other hand, it has to maintain and protect the religious character it belongs to and represents.

**Keywords:** Theology/Kalâm, Philosophy, Metaphysics, Universals, Logic, al-Ghazâlî, al-Râzî.

Ne bilgiler felsefe yapar ne de cahiller.  
 - Peki kimler felsefe yapar?  
 Bu ikisi arasındakiler sadece.  
 -Platon-

## Giriş

Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* mukaddimesi kelâm telif tarihi açısından önemi hâiz bir mukaddimedir. Îcî'nin mukaddimesi hem o dönemde kelâma karşı duyulan ilgiyi hem de telif noktasında erken ve geç dönem kelâm eserlerinin niteliğini bildirmesi bakımından ilginç detaylar içerir. Mukaddimedede kendisini *el-Mevâkıf*'ı yazmaya zorlayan şartlara değinen Îcî çağdaşlarının özellikle de ilim talebelerinin kelâma olan ilgisizliklerinden yakınır. Diğer yandan kelâm alanında kendi dönemine kadar yazılan eserleri de seviye itibarıyla sathî ve tatmin edicilikten uzak bulur. Altı mevkıf halinde taksim edip “Kabukla özü birbirinden ayırdım.”<sup>1</sup> (ve meyyeztü fihî'l-kışra mine'l-lübâb) diyerek tanıttığı eserini yazmaya sevk eden şartları ve önceki dönem eserlerine yönelttiği ağır eleştirileri içeren mukaddimedeki şu pasaj hem geçmiş dönem kelâm telifâtının yetersizliği ve yüzeyselliği hem de Îcî'nin yaşadığı çağda kelâm ilmine karşı oluşan ilgisizliği ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir:

“Zamanımızda kelâm ilmine sırt dönüldü. Pek çok kimse için kelâmı talep etmek artık tuhaf bir şey haline dönüştü. İnsanlar arasında kelâmdan geriye çok az şey kaldı. Nadiren de olsa iştiğal edenlerin bakışı da kıl ü kâlden öteye geçemedi. Bu nedenle günümüz talebelerini tetkik talebine yönlendirmek ve bu ilmin tahkik yollarına sevk etmek üzerimize vacip oldu. Kuşkusuz ben kelâm alanında telif edilip de bana ulaşan kitapları mütalaa ettim; ancak onlar içinde ne bir hastaya şifâ ne de bir susuza revâ olabilecek bir şey gördüm. Öyle ki artık himmetler kısır, istekler cılız, sâikler az olup bahaneler ise çoktur. Bu kitapların kısa olanları meramı ifadede yetersiz, uzun olanları da bıktırıcı olmak yanında zihinleri de karıştıracıdır. (1) Onların kimisi kelâmın amaçlarını açığa çıkarır; ancak bunu iknâî delillere kanarak yapar. (2) Kimisi (delilde) doğru yolu izler; ancak o da amaçların uzağına düşer. (3) Kimisi ucunun nereye varacağına aldırış etmeksizin mezhepleri, görüşleri aktarmak, istidlâl vecihlerinde tutumlu davranmak, soruyu ve cevabı çoğaltmak peşindedir. (4) Kimisi kendi görüşünü pazarlamak için aldatmacalı, yanıltıcı şeyleri toplar; fakat ardından gelecek olan tenkitçileri hiç hesap etmez. (5) Kimisi tek tek her bir öncüle bakıp inceler ve ilk bakışta kendine doğru geleni tercih eder. Oysa kimi zaman bu öncüller birbirini iptal eder de bu sebeple amaçlar bozuma uğrar. (6) Kimisi yayıla yayıla yazar da tekrarlarla kitabın hacmini şişirir ki kendisi engin, coşkun bir deniz zannedilsin. (7) Kimisi de gece odun toplayan, yayayı, athly bir araya getiren kimse gibidir ki kelâmcılar ne demişse bulduğunu toplamış, topladıklarını nakletmiş ne var ki o da aklını kullanmamıştır. Eğer kullansaydı aldığı şeyin verimli mi, verimsiz mi, karşılaştığı şeyin zayıf mı, güçlü mü olduğunu bilir ona göre toplardı. İşte talip olanlara ve hakkın tahkikine ihtiyaç duyanlara yönelik şefkat, bıktırıcı bir uzunlukta ve zarar verici bir kısıklıkta değil de orta uzunlukta böyle bir kitabı yazmaya beni sevk etti.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 'Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ty.), 5.

<sup>2</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 4, 5.

Îcî ilmî meselelerde kendisini çıkışını görmediği girişe ayağını koymayan, çıkış yolunu görmediği sokakların girişine bile adımını atmayan biri olarak tasvir eder.<sup>3</sup> Kelâm ilmini öğrenmek isteyenlere, hakikatin tahkikine ihtiyaç duyanlara duyduğu şefkatin kitabı yazmaya sevk ettiğini söyleyen Îcî sözlerinin devamında âdetâ enkaz gibi resmettiği bir ortamda koyulabilecek en iyi eseri vücuda getirdiğini düşünür. Yazara göre *el-Mevâkıf* akılların özünü taşıyan, kabuğu özden ayıran, kelâmî istekleri ve itikadi ihtiyaçları karşılayan, delilleri tüm yükseklikleri, kuşkuları da tüm alçaklıklarıyla açığa çıkaran, okumayı bıktırıcı uzunluktan, anlamayı zorlaştırıcı kısalıktan uzak bir şekilde telif edilmiş orta hacimli bir eserdir.<sup>4</sup> VIII./XIV. asır mütekellimi olarak Îcî'nin ifadelerinde bahsettiği mütekellimlerin kendi dönemi ve mütekaddim dönem âlimleri olduğunu söylemek mümkündür. Îcî'nin kelâma dair yazılan eserlerin ihtiyaçlara cevap vermediği yönündeki eleştirilerinden de kelâmın ilk dönemlerde ciddi bir yöntem ve içerik kriziyle karşı karşıya olduğu anlaşılmaktadır.

Cüveynî'nin (ö. 478/1085) yöntemsel kısmî eleştirileri dışta tutulacak olursa Gazzâlî (ö. 505/1111) bu bağlamda kelâm tarihinde metodik, içerik, muhatap ve amaç bakımından kelâmın tıkanıp noktaları gören, itikadi alanın entelektüel krizini fark eden ve bunların üzerine ciddiyetle eğilen ilk Sünnî kelâmcıdır. Genel anlamda Gazzâlî, Eş'arî kelâm sistemi içerisinde özellikle varlık ve bilgi tasavvuruna ilişkin konularda gerçekleştirdiği kırılmayla tam bir dönüm noktası sayılabilir. Nitekim Gazzâlî kendinden önce Eş'arî kelâmının Mutezile üzerinden felsefeyle kurduğu dolaylı ilişkiyi, Meşşâî filozofları muhatap olarak doğrudan bir niteliğe büründürdü. Kelâmın kapılarını felsefeye aralayan Gazzâlî kendisinden sonraki mütekellimlerin de bu kapıdan rahatlıkla içeri girmelerine imkân verdi. Başlangıçta Mu'tezile'ye yüklenen muhatap kitle rolü böylece Meşşâî filozoflara devredildi. Sünnî kelâmcıların artık ilk hedef kitlesi Mutezile değil, Aristotelesçi felsefenin Doğu'daki takipçileri olan Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozofları oldu. İslam düşünce geleneğinde kelâm-felsefe ilişkisi ve etkileşimi tam olarak bu süreçle birlikte başladı. Mütekellimlerin karşısında artık filozoflar yer aldı; filozoflar derken de Cürcânî'nin Îcî'ye düştüğü notla açımlayacak olursak "metafizikçi filozoflar"<sup>5</sup> (*el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn*) kendini göstermeye başladı.

Gazzâlî'nin felsefe tahsili, tahlil ve tenkit içerikli felsefî telifleri kelâm için başlayacak olan yeni dönemin habercileriydi. *Makâsîdü'l-felâsife*'de Gazzâlî'nin felsefî konuları öncelikle disiplinin kendi durduğu zemin üzerinden açıklamaya çalışması, sonrasında *Tehâfütü'l-felâsife*'de meseleleri kelâmî boyutlarıyla ama yine aklî/felsefî zemini terk etmeden tartışmaya açması, diğer yandan yönetime ilişkin *Mî'yâru'l-'ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* gibi mantık alanında iki önemli eser kaleme alması ve en sonunda *el-Müstesfâ*'ya yazdığı mantık mukaddimesinde mantığı "tüm ilimlerin mukaddimesi" (*mukaddimetü'l-'ulûm küllihâ*) olarak kabul etmesi, mantık ilmini kuşatmayan, bilmeyen birinin ilmine "asla" (*aslen*) güven duyulamayacağı yönündeki hükmüyle mantığı kelâm dâhil tüm

<sup>3</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 5.

<sup>4</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 5.

<sup>5</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev.Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/100.

ilimlerin mukaddem şartı sayması<sup>6</sup> kelâm dahil diğer ilimlerde kendisiyle başlayacak, değişecek ve gelişecek olan paradigmanın güçlü göstergeleridir.

Aslında kelâmdaki felsefleşme sürecini iki aşamada değerlendirmek mümkündür: Bunların ilki hicrî ikinci asırda başlayan ve üçüncü asırda yoğunlaşan Mu'tezile kelâmıyla ortaya çıkan süreç, diğeri de Eş'arî kelâmında Gazzâlî ile başlayan ve Râzî (ö. 606/1210) eliyle yükselen süreçtir. Şerhu'l-Akâid muhaşşîlerinden Ebû İshâk İsmüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Teftâzânî'nin "Kelâmı felsefenin pek çok şeyiyle karıştırdılar" ifadesinde geçen "karıştırdılar" (*haletü*) fiilinin öznesinin kudemâ dönemi kelâmcıları olduğunu, sonrasında geçen tabiiyât, riyaziyât ve ilahiyât konularını kelâmın "içine soktular" (*edracû*) cümlesindeki öznenin ise müteahhir dönem kelâmcıları olduğunu dile getirir. İsferâyînî ilkinde "mahlût kelâm", ikincisine de "müdreç kelâm" adını verir (*el-kelemü'l-mahlût kelâmü'l-kudemâ ve'l-müdreç fihî kelemü'l-müteahhirîn*).<sup>7</sup>

İsferâyînî'ye göre felsefeyle kelâmı ilk karıştıranlar aslında müteahhir kelâmcılar değil; felsefecilerin kuyruğuna tutunan Mu'tezile'yi reddetmeye çalışan kudemâ kelâmcılarıdır. Buna göre kelâmın felsefeyle karışma süreci Mutezile üzerinden dolaylı olarak kudemâ döneminde, yani daha önceleri başlamış oluyordu. Zira Mu'tezile "usûl" konularında filozofları takip ediyorlardı. Mu'tezile'ye cevap vermek isteyen muhalif kelâmcılar da ister istemez felsefeyle ilgileniyorlar, onlara karşı çıkarken eşzamanlı olarak felsefenin de kelâma nüfuz etmesine imkân veriyorlardı.<sup>8</sup> Müttekaddim dönemde kısmen kelâma nüfuz eden felsefe, müteahhir dönemde mesâil düzeyinde tümüyle kelâmın içine girmişti. Ne zaman ki müteahhir kelâmcılar yakın veya uzak bir taallukla inanç esaslarının ispatına ilişkin "kelâmın konusu"nu "varlık olmak bakımından varlık" (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) veyahut "bilgi" (*el-ma'lûm*) olarak belirledi işte o zaman "felsefe tümüyle kelâmın içine girdi" (*dehâle fihî'l-felsefe küllühâ*).<sup>9</sup> Böylece kelâma fizik, matematik ve metafizikle ilgili meseleler tümüyle dahil oldu.

İsferâyînî'nin açıklamalarında değinilmeyen ve üzerinde durulmayan asıl nokta kelâmla felsefeyi doğrudan ilk defa "karıştıran" zümrenin Mu'tezile olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla kelâm-felsefe ilişkisinin ilk aşamasını Mu'tezile aracılığıyla kelâma felsefeyi dolaylı yoldan katan Sünnî muhataplar üzerinden değil, felsefeyle doğrudan ilgilenen Mu'tezilî kelâmcılar üzerinden değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olur. Ancak bu çalışma esas itibarıyla kelâmdaki felsefleşme sürecinin ikinci aşamasına odaklanmaktadır. Zira müteahhir dönemde kelâmda ne olup bittiğine, nelerin değiştiğine, hangi noktalarda etkileşimler yaşandığına dair mantık ve felsefenin kelâma girmesi şeklinde yapılan bir genelleme dışında ayırdedici ve ayrıntılı bir tabloya rastlayamadık. Bu ihtiyaca binaen Gazzâlî ve ardıllarıyla mantığın etkisiyle oluşan yöntem değişikliğinden başlayarak kelâmda felsefleşme süreciyle birlikte nelerin değiştiğini ortaya koymak, bir boşluğu doldurmak anlamına gelecektir.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risâle; 1997), 1/45.

<sup>7</sup> Ebu İshâk İsmüddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid*, (*Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* içinde), 2/31.

<sup>8</sup> İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid*, 2/31.

<sup>9</sup> İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid*, 2/32.

## 1. Mantık Etkisi ve Tahkik Yöntemi

Kelâmda müteahhir döneme geçişi hazırlayan amillerin başında yöntem üzerinden gelişen tartışmaların etkili olduğu görülür. Bu süreç Cüveynî ile başlayan, Gazzâlî ile güçlenen ve Râzî ile kökleşen, Âmidî (ö. 631/1233), İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413) katkılarıyla madde-form bakımından incelenerek genişçe tartışılıp yetkinleşen yöntem eleştirilerini içermektedir. Yöntem eleştirileri neticesinde kelâmın deliller hiyerarşisinde bir dönüşüm yaşanmıştır. Örneğin sürecin başındaki isim Cüveynî fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *el-Burhân*'da kelâmcıların mütekaddim dönemde sıkça kullandıkları şâhiden gâibe istidlâl veya gâibin şâhide kıyası olarak adlandırılan yöntemi, kelâmın temelinde bulunan yoktan yaratma düşüncesiyle tutarsızlıklar içerdiği gerekçesiyle eleştiriye tâbi tutmuştur. Gazzâlî *el-İktisâd*'da, hocası Cüveynî'nin kelâma ilişkin öne sürdüğü metodolojik eleştirileri ve getirdiği önerileri dikkate alarak kelâm için yeni denilebilecek bir yöntem uygulamıştır. Yöntemsel eleştiri sürecinin sonunda kelâm açısından iki önemli sonuç ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri gaib ile şâhit arasındaki illet birliğinin reddi, diğeri de kelâmda uygulanan kıyas teorisinin yeniden düzenlenmesidir.<sup>10</sup>

Kıyas bahislerinde yapılan düzenlemenin müteahhir dönemdeki etkileri açıkça kendini belli eder. Nitekim kıyas bahsinde beş ayrı kıyas formunu anlattıktan sonra bunların güçlü kıyas yolları olduğunu belirten Cürçânî bunları (a) orta terimin küçük ve büyük terimleri içermesi, (b) büyük öncülün tümel olması ve iki öncülün de tek bir şeyde icap ve selp itibariyle bir araya gelmelerinin imkansız olması, (c) küçük ve büyük terimlerin orta terimde bulunduğu ve bulunduğu bilinmesi, (d) lâzım ve melzûm arasındaki mülâzemet ve (e) iki şey arasında varlık-yokluk bakımından bulunan münâfât şeklinde sıralar. Bunların dışında zayıf kıyaslar bahsinde iki zayıf kıyas yolu olduğunu, bunların ilkinin “hakkında delil bulunmayanın nefyinin vacip olmasına hükmedilmesi” (inikâs-ı edille),<sup>11</sup> diğerin de “gâibin şâhide kıyası” (*kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid*) olduğunu ifade eder. Oysa biz Allah hakkında bir hükmü ispat sürecinde mütekaddim mütekellimler tarafından yaygın şekilde kullanılan yöntemlerin başında gâibin şâhide kıyas edilmesinin geldiğini biliyoruz. Bu yöntem esas itibariyle daha çok tikelden tikele yapılan fikhî kıyasa, diğeri adıyla analogiye benzemektedir. Gâibin şâhide kıyası, zatî varlığı itibariyle duyulara konu olmadığı için gâib olan Allah'ın, duyulara konu olması itibariyle mümkün varlıkları oluşturan şâhide kıyas edilmesini içerir. Fikhî kıyasta olduğu gibi gâibin şâhide kıyasında da üç temel unsur bulunmaktadır: makîs, makîsun aleyh ve illet-i müştereke. Makîs (kıyaslanan) ferî, makîsun aleyh (kendisiyle kıyaslanan) aslı teşkil eder. İlet-i müştereke (ortak illet) ise makîs ve makîsun aleyh arasındaki ortak olan nedeni ifade eder. Bu kıyası uygulayabilmek için makîs ile makîsun aleyh arasındaki illet-i müşterekenin kesinlik içinde ispatlanması gerekir. İlet-i müşterekiyi isbat/tespit etmenin de üç yolu vardır: tard-akis, sebr ve ilzam. Ne var ki itikadi esaslar söz konusu olduğunda bu noktada ortak illeti ispat hem zor hem de sorunlu hale gelmektedir. Çünkü asıldaki özellik kendi özelindeki hükmün varlığına şart olsa da fer'in özelliği

<sup>10</sup> Geniş tahlil için bk. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 18, 2007, 1-25.

<sup>11</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/400-404.

aynı hükmün fer'deki varlığına engel teşkil edebilir. Dolayısıyla aralarında ortak illet olduğunu her halükarda iddia etmek mümkün olmayabilir.<sup>12</sup>

Cüveynî ve Gazzâlî ile başlayan yöntem eleştirisinin Râzî ile birlikte güçlendiğini ve yetkinleştiğini görmekteyiz. Râzî geliştirdiği yöntemle kendisinden sonra devam edecek olan özgün bir çizginin öncüsü olmuştur. Râzî'nin kelâmî ve felsefî meseleleri değerlendirmede benimsediği yöntemi "tahkik" olarak adlandırmak mümkündür.<sup>13</sup> Tahkikin bir yöntem olarak ilk defa Râzî ile gündeme gelmiştir. Başlangıçta Râzî kelâmın erken döneminde kullanılan dört yöntemi eleştiriye (tezyif) tâbi tutarak elekten geçirir: "1. İnikâs-ı edille (mâ lâ delîle aleyh vecebe nefyühû) 2. Gâibin şâhîde kıyası (el-kıyâs) 3. İlzâm (el-ilzâmât) 4. Aklî konularda sem'î/naklî delil kullanmak (et-temessük bi'l-edilleti's-sem'îyye fi'l-akliyyât)." Bu dört istidlal yöntemini "zayıf yollar" ve "yakîn ifade etmeyen yollar" olarak tanımlayan Râzî'nin söz konusu metodolojik açımlarıyla ilk defa tahkik yöntemi "yakînî" (burhanî) yönüyle öne çıkmaya başlar.<sup>14</sup>

Râzî geleneğinde tahkik bir düşünceyi ortaya çıkararak "yöntem"i takip ederek söz konusu düşüncenin "doğruluk ve yanlışlık değeri"ni "deliller"le ortaya koymak şeklinde tanımlanabilir.<sup>15</sup> Bu yönüyle tahkikin uygulanması düşünsel anlamda uzun ve zor bir süreci beraberinde getirir. Râzî'nin uyguladığı yöntemde her konu bir mesele olarak ele alınıp incelenmez. Öncelikle burada 'mesele olan şey' ile 'mesele olmayan şey'i temyiz etmek gerekmektedir. Bunun için de ilk yapılması gereken iş o şeyin gerçekten bir mesele olup olmadığının tahkik edilmesi, mesele değeri taşıyan ve taşımayan şeylerin elenerek asıl meselenin net bir şekilde açığa çıkarılmasıdır.<sup>16</sup>

Râzî söz konusu işlemleri yaparken bir meselenin kabulünü ya da reddini gerektirebilecek her türden delili, aynı değerlilik oranında tartışma konusu yapar. Râzî bir grubun ya da kişinin kendi lehinde kullandığı ya da aleyhinde kullanıldığını iddia ettiği bir delilin 'cedelî' (diyalektik) gücü ile 'istidlâlî' (epistemik) gücü arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını öngörmez. Bu yüzden kimi zaman Râzî başlangıçta cedelî bakımdan güçlü gösterdiği bir görüşü, bir anda istidlâlî bakımdan gözden düşürebilir. Ayrıca Râzî'ye göre bir şeyin 'mantıkî' olmasıyla 'burhânî' olması da birbirinden farklı zihin durumlarıdır. Mantıksal kusursuzluk metodik ve teorik bir takım işlemlerle sağlanabilir; ancak meselenin burhânî olması, önermelerin yüklem ve konu uyumu içinde mahiyet teorisi açısından kesinlenmesine bağlıdır. Bu kesinleme sadece konuyu ontolojik düzlemde yükleme nispet etmekle gerçekleşmez.<sup>17</sup> Ne var ki konunun istidlâl düzeyi içinde kalıyor

<sup>12</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/410, 412.

<sup>13</sup> Tahkik kelimesi önceleri kullanılıyor olsa da tam olarak kavramsal ve metodik içerik kazanması Hicrî VI. yüzyılda ve sonrasında Râzî ve takipçileriyle mümkün olmuştur. Nitekim bu dönemin kelâmcılarının genellikle "muhakkikûn" olarak anılması da bir tesadüf değildir. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17, 2007, 51, 52.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde (Beirut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1, 124-153.

<sup>15</sup> Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim-Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 44.

<sup>16</sup> Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun", 55.

<sup>17</sup> Bunu mantıksal kıyasın şekli ve maddesi üzerinden örneklemek mümkündür. Bir kıyasın şeklen kusursuz ve doğru olması onun her zaman madden de kusursuz ve doğru olduğu anlamına gelmez. Zira mahiyet teorisi açısından bir

olması da Râzî açısından mahiyet teorisinin tümüyle uygulanamadığı anlamına gelir. Bu eksiklik sebebiyle Râzî metafizik meselelerde hükümler ve deliller ne kadar ileri derecede tahlil ve tetkik edilse de insan aklının metafizik anlamda nihâî bir kesinliğe ulaşamayacağı kanaatindedir.<sup>18</sup>

Müteahhir dönemde kelâm için metafizik bir inceleme ancak tahkik yöntemiyle mümkündür. Tahkik yönteminin uygulanmasında bazı araçlara ihtiyaç duyulur. Bunların başında tahkik yöntemini metafizik bir incelemede işlevsel kılan en önemli araç olarak mantık ilmi gelmektedir. Bu sebeple kelâmda Cüveynî ve Gazzâlî sonrası artarak devam eden ve Râzî ile belirli bir zemine oturan yöntem ve iç tutarlılığa ilişkin tartışmalar müteahhir dönemde mantık ilmini kelâmın bir parçası haline getirmiş ve bu dönemde mütekellimler artık kıyas yaparken mantıkî kıyas formlarını kullanmaya başlamışlardır. Bunun doğal sonucu olarak (a) mütekellimler için mütekaddim dönemde daha çok yerel din mensupları ve diğer itikadi mezheplerden ibaret olan muhatap kitle değişmiş, onların yerine Meşşâî filozofların gelmesiyle yeni bir diyalog ve etkileşim süreci başlamıştır. (b) Diğer yandan mantığın kabulü yanında mütekellimler doğal olarak İbn Sînâ metafiziğini kendi konuları içine derç etmişler ve İbn Sînâ metafiziğinin varlık, mahiyet, imkân ve vücut gibi temel kavramlarını kelâm müfredatına dâhil etmişlerdir. Örneğin mütekaddim dönemde varlık-mahiyet ayırımı kesin şekilde reddedilirken daha sonraki dönemde İbn Sînâ mahiyet kavramına yer verildiği, illiyet teorisinden doğan boşluğun mahiyet kavramı aracılığıyla doldurulduğu görülmektedir. Mütekellimlerin ayrıca eşyayı tahlil ederken ve yaratmayı açıklarken mahiyet kavramını sıkça kullanmaları mahiyeti müteahhir dönem için vazgeçilmez bir konuma getirmiştir. Bu bağlamda mahiyet, kelâmın gerek mantık gerekse metafizikle kurduğu ilişkide başat kavramlardan biri haline gelmiştir.<sup>19</sup>

## 2. Tanım (Mahiyet) Teorisi ve Delil Hiyerarşisi

Eşari kelâmının müteahhir döneminde geçirdiği değişimlere bağlı olarak yaşanan önemli gelişmelerden biri de yine mantığını etkisiyle kelâmın tanım teorisinde ortaya çıkmıştır. Mantığın tanım teorisi kelâmın epistemolojik yapısına doğrudan etki etmiştir. Öyle ki müteahhir dönemde mantık neredeyse kelâmın tanım teorisi haline gelmiştir. Tanımlar barındırdıkları ayrıştırıcıya (mümeyyiz) göre taksim edilirler. Ayrıştırıcı zâtî ise bu tarif had (özel tanım) arazî ise resim (ilintisel tanım) olarak isimlendirilir. Had kendi içinde hadd-i tām ve hadd-i nākıs, resim de resm-i tām ve resm-i nākıs olarak ayrılır. Bu tanımları oluşturan unsurlar cins, fasıl, tür, hāssa ve genel arazdır. Bir tarifte cins, tür ve fasıl zātî; hāssa ve genel araz da arazî unsurları teşkil eder. Had ile resmi ayıran temel ölçüt, tanımlayıcılar içinde arazî bir unsurun kullanılıp kullanılmamasıdır.

kıyasın hükümlerindeki unsurların tasavvur düzeyinde tam olarak ortaya koyulmaması ve tasdik aşamasında tasavvurlar arası kurulan nispetlerin vakiyle mutâbakat arz etmemesi ilgili kıyasın doğruluğuna gölge düşer.

<sup>18</sup> Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 35, 36. Râzî kendinden önceki düşünürlerin görüşlerini tamamen kabul veya tamamen ret üzerinden bir tutum takınmayı doğru bulmaz. İlgili ilgisiz her türden şeyin bir meseleymiş gibi değerlendirilmesini doğru bulmayan Râzî bunların birbirinden ayrıştırılarak ortaya konulması gerektiğini savunur ve bunun için de tahkik olarak isimlendirilebilecek sentezci bir yöntemi benimser. Müstakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 184; Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun”, 56. Teftâzânî’de tahkik uygulamasına bir örnek olarak bk. Fatih İbiş, “Bir Felsefi Kelâm Klasığı Olarak Şerhu’l-Makâsîd”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 28, 2016, 383-400.

<sup>19</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 13.



Tanım arazî olan hâssa ve genel araz gibi tümeller kullanılarak yapılmışsa tanım resim; zâtî olan cins ve fasıl aracılığıyla yapılmışsa tanım had kategorisinde kabul edilir. Bu bağlamda sınıflandırılacak olursa had ve resim Cürcânî'ye göre şu şekilde formüle edilir:

Hadd-i tām: yakın cins + yakın fasıl

Hadd-i nākıs: fasıl veya uzak cins + fasıl veya (fasıl + genel araz)

Resm-i tām: yakın cins + hâssa

Resm-i nākıs: hâssa veya uzak cins + hâssa veya hâssa + genel araz<sup>20</sup>

Mütekaddim dönemde kelâmın felsefeyle arasına koyduğu mesafe doğal olarak hem felsefenin temel aracı mantığa hem de mantığın kavram ve önerme anlayışına mesafe koymak anlamına geliyordu. Bu mesafe ister istemez mütekellimlerin mantığa başvurmadan kavramlara ilişkin yaptıkları tanımları, mantığı kullanan filozofların tanımları karşısında istidlal değeri açısından zayıf hale getiriyordu. Mütekaddim dönemde tanımlar daha ziyade “lafzî/ismî ve temsilî” denebilecek seviyede dilin ve usûl-i fihkın imkanlarıyla sınırlıydı. İlk dönem mütekellimleri tanımda en önemli şartın “ittirad ve inikas” şartı olduğunu biliyorlar, hakiki bir tanımın “efrâdını câmi, ağıyârını mâni” olması gerektiğini de dile getiriyorlardı. Ancak bunu nasıl yapacaklarını doğrusu tüm unsurları ve koşullarıyla bilmiyorlardı. Bunda mantığın tasavvurât bölümünde yer alan özsel ve ilintisel beş tümelin bilgisine sahip olmamanın rolü büyüktü. Zira mütekaddim dönem kelâm terminolojisinde tümel-tikel kavramları olmadığı gibi böyle bir ayırım da mevcut değildi. Bu sebeple literatürde yer alan tanımlar “tümellik”le değil en fazla “çoğunluk” ve “genellik” vasfıyla kayıtlanabilecek türdendi. Bunun yanında mantıkta hakikî tanım için şart koşulan “muarrifin muarreften daha açık olması, muarrifin umum-husus noktasında muarrefle eşit olması, muarrifin mümeyyiz olması, tarifte garip, eşanlımlı ve çok anlamlı kelimelerin kullanılmaması”<sup>21</sup> gibi şartlar da erken dönem tanımlarında tam olarak görülmez. Kelâmın tanım alanında ortaya çıkan tüm bu eksiklikler mantığın kelâma girmesiyle ikmal edilecektir. Mütekaddim dönemin mantıksal boşluğu mantığın tanım teorisinin müteahhir dönemde kelâmî düşünceye taşınmasıyla doldurulmuştur. Mantıksal tanım teorisinin kelâma taşınması metafizik meselelerin taşınmasındaki kadar problemlere neden olmamıştır. Gazzâlî sonrası mütekellimlerin mantığı benimseme noktasında büyük bir direniş göstermemelerinin önemli gerekçelerinden biri onlar açısından mantığın bir âlet ilmi olarak görülmesidir. Her ilim için matematik ve gramer nasıl ortak kullanım değerine sahipse mantık da böyle bir ortaklık değerine sahiptir. Matematik nasıl ki bize sayma ve ölçmenin; gramer nasıl ki bize okuma ve yazmanın ilkelerini sunuyorsa mantık da bize düşünmenin ilkelerini sunmaktadır. Bu da mantığı diğer ilimlerin müşterek kullanımına açık ve uygun bir ilim haline getirmektedir. Sonuç itibarıyla kelâmın kendisine ait özgün bir tanım teorisinden söz edilemez. Kelâm âlimleri süreç içinde mantıkta geçerli olan tanım kurallarını işletmeye çalışarak mantığın tanım teorisini bilmenin kelâmında da tanım yapmanın zemini haline getirmişlerdir.

Kelâmdaki felsefleşmenin etkisiyle istidlal mantığı içinde naklî delil yerine daha çok aklî delil kullanımının arttığı bir gerçektir. Öyle ki bazen bu durum aklî istidlalin yoğunluğuna bakılarak nakli gölgede bırakacak seviyede algılanmış ve kelâmında aklın öncelendiği, naklin ötelendiği

<sup>20</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/390.

<sup>21</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1, 388.

yönünde yorumların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Oysa kelâmcı açısından yapılan şey “akıl evvel, nakil müevvel” ilkesinde dile getirilen önceliğin uygulanmasıdır. Osmanlı kelâmcısı Hayâlî’den (ö. 875/1470) bir örnekle konuyu daha da netleştirmek mümkündür. Hayâlî, Teftâzânî’nin “kudemânın kelâmı”, kendisinin “selefin kelâmı” dediği kelâm faaliyetini “inanç esaslarının felsefî şeylere karıştırılmaksızın (*halt*) bilinmesi” (*ma’rifetü’l-akâid min gayri halti’l-felsefiyyât*) şeklinde açıklar.<sup>22</sup> Hayâlî’nin selef dönemini felsefeden bağımsızlığı açısından değerlendirmesi onun ilerleyen süreçteki Sünnî kelâmı özellikle de müteahhir dönem kelâmını doğrudan felsefeyle ilişkilendirdiğine işaret etmektedir. Hayâlî’nin müteahhir dönem kelâmına ilişkin benimsediği yaklaşımı Teftâzânî’nin “Şüphesiz ki şeriat ve ahkâm ilminin dayanak noktası, İslam akâidindeki kaidelerin esası, ‘kelâm’ adını alan ‘tevhit ve sıfatlar ilmi’dir.”<sup>23</sup> sözüne ilişkin yaptığı şerhten çıkarsamak mümkündür. Teftâzânî’nin bu sözünü Hayâlî “inancın esası” ve “inancın esasının esası” şeklinde bir ayırım üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre “İslam inancının esası (*esâsü’l-akâidi’l-islâmiyye*) Kitap ve sünnettir”; ancak bu iki esasın esası “kelâmî meselelerdir” (*ve hümâ yetevakkafâni ‘alel-mesâili’l-kelebiyye*).<sup>24</sup>

Hayâlî, Kitap ve sünnetin dayanak noktası kelâmî meseleler derken kelâm ilminin Kitap ve sünneti öncelediğini, kelâmın Kitap ve sünnet üzerine rüçhaniyetini mi ima ve iddia etmektedir? Kelâm bu manada Kitap ve sünnetten daha yüksek bir otorite haline mi gelmektedir? Hayâlî’nin sözünden böyle bir sonuç çıkarılabilir mi? İlk bakışta Hayâlî’nin ifadesi böylesi bir çıkarım için uygun görünse de şu noktaya dikkat çekilmelidir ki Hayâlî kelâmın Kitap ve sünnetle kıyaslandığında bir “şümül” durumu olduğunun farkındadır; ancak o söz konusu esâsiyet meselesine geldiğinde bunun mutlak değil mukayyet olduğunu, delillerin mücmel ve mufassal olması noktasında ortaya çıktığına dikkat çeker. Kelâmın akâidin esasını teşkil etmesi aslında akâidin “ayrıntılı deliller”inin (*ed-delâilü’t-tafsiliyye*) kelâm ilminde yer almasından dolayıdır. Zira inanç esaslarının kanıtlanması ve açıklanmasında kullanılan nazar ve delil bahislerinin kelâm ilminin bir parçası (*cüz*) olması inanç için bir temel oluşturmaktadır.<sup>25</sup>

Vâkıa şu ki müteahhir dönemde kelâmdaki delil hiyerarşisi değişmiş, istidlâl sürecinde aklî delil naklî delilin önüne geçirilmiştir. Râzî’nin *Muhassal*’ının üçüncü mukaddimesinin birinci meselesinde sem’î/naklî delillerle ilgili kurduğu şu cümle bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Salt sem’î delilin (kesin) bilgi ifade etmesi imkânsızdır.” (*emme’s-sem’iyyü’l-mahdu femühâlün*). Daha sonra Râzî ikinci meselede bu türden (*lafzi*) delillerin kesin bilgi (*yakîn*) ifade etmesi için on koşulda kesinlik (*teyakkun*) aranmasını şart koşar; ki bu koşullar sağlanmadıkça naklin kesin delil değer taşımayacağı belirtilmiş olur.<sup>26</sup> Râzî’nin ileri sürdüğü koşullar lafızların delâlet çerçevesinin tam ve doğru olarak tespitine matuf olup şu şekilde sıralanır: a. Tek tek lafızları b. Lafızların iraplarını c. Lafızların çekimlerini aktaran râvilerin masum olması d. Lafızların müşterek olmaması e. Lafızların mecaz olmaması f. Lafızların şahsa ve zamana özel olmaması g. Lafızlarda izmar, zamir

<sup>22</sup> Ahmed el-Hayâlî, *Hâşiyetü’l-Hayâlî ‘alâ Şerhi’l-Akâid*, (*Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Neseftiyye* kenarında) (Mektebe-i İslamiyye: yy., 1390 (h)), 1/19.

<sup>23</sup> " فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد العقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام "

<sup>24</sup> Hayâlî, *Hâşiyetü’l-Hayâlî*, 1/8.

<sup>25</sup> Hayâlî, *Hâşiyetü’l-Hayâlî*, 1/8.

<sup>26</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbü’l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dârü’t-Türâs, 1991), 142.

olmaması h. Lafızlarda takdimin olmaması i. Lafızlarda tehirin olmaması j. Tercih gerektirecek aklî bir itirazın bulunmaması; zira nakil akla muhtaçtır (*liftikârihî ileyhi*).<sup>27</sup>

### 3. Doğa ve Akıl-Nefis Teorileri

Müteahhir dönemde doğa, akıl ve nefis teorilerinde felsefenin etkisiyle kelâmın varlık ve Tanrı tasavvurlarına da yansıyan bazı değişikliklerin olduğu göze çarpmaktadır. Bu dönemde doğa teorisi açısından Râzî ile kelâmın cevher-araz bahisleri filozofların kategorileri üzerinden yeniden tasarlanmıştır. İlk defa Râzî yeni tertibi *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de uygulamış,<sup>28</sup> daha sonra bu içerik Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli*'i, İcî'nin *el-Mevâkıf*ı, Tefâtânî'nin *el-Makâsîd*'i, Şemseddin el-İsfahanî'nin (ö. 749/1349) *Metâli*'i gibi eserlerde ufak değişikliklerle korunarak sonraki süreçte devam ettirilmiştir.

Mütekaddim dönemin âlem tasavvuru cevher-araz teorisine dayanmakta olup esasında bu teori müteahhir dönemde de devam ettirilmiştir. Bu teoriyi benimsemenin doğal gereği ise filozofların âlem tasavvurunda temel teşkil eden madde-suret teorisine karşı çıkmaktır. Madde-suret teorisinin mütekellimler tarafından reddedilme gerekçesi âlemin kıdemine giden yolu açıyor olmasıdır. Fakat erken dönemde mütekellimlerin arasında filozofların madde-suret yaklaşımını mümkün gören bazı örtük yorumlara yer verildiğini görmekteyiz. Örneğin Cüveynî, Bâkılânî'nin bazı eserlerinde ahvâl teorisine karşı çıkarken, bazı eserlerinde bu teoriye onay verdiğini ve ikisinin de usûle uygun olduğunu dile getirmektedir. Müteahhir döneme gelindiğinde ise Cürçânî açık biçimde madde-suret anlayışının metafizik kusurlarından arındırılarak kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı ve âdet teorisi ile örtüştürülebileceğini mümkün görmekte ve bunu uygulamaya çalışmaktadır.<sup>29</sup>

Mütekaddim dönem kelâm kozmolojisinin doğa, fizik anlayışında mütekaddim kelâm kozmolojisinde filozofların bahsettikleri bağlamda kürelerin hareketlerini içeren bir anlayışa yer verilmediği gibi ay altı âlemde görülen oluş ve bozuluşu açıklamada kullanılan akıllar ve nefisler teorisine de hiçbir şekilde yer verilmemiştir. İlgili dönemde bu teorilerin hareket ve zaman gibi teorik fizik konularını açıklama aracı olarak kullanıldığına da rastlanmaz. Zira kelâmın vazgeçilmez kabullerinin ve onu felsefeden ayıran en önemli hususların başında filozofların kabul ettiği zihni varlık anlayışının reddi gelmektedir. Bu bağlamda gaybî olarak nitelenen varlıklardan cinler ve melekler bile mütekellimlerin teorik fizik anlayışında açıklayıcı bir unsur olarak kullanılmazlar. Duyuya konu olan şehâdet âleminin mukabilinde söylenen gayb, esas itibarıyla bir varlık tarzını değil, insan idraki açısından yapılan bir nitelemeyi bildirir. Bu bağlamda metafizik kapsamına giren tek varlık Tanrı'dır; cin ve melek bile bu kategori dışındadır. Zira cin de melek de son tahlilde Tanrı-âlem eşleştirmesi söz konusu olduğunda âlem kapsamına girmekte ve Tanrı dışında hiçbir varlık fizik ötesi olarak nitelendirilmemektedir.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Râzî, *Kitâbü'l-Muhassal*, 142.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1990), 1/267-vd.; 2/573-578. Râzî'de cevherin bir kategori olarak değerlendirilişi için bk. Râzî, *el-Mebâhis*, 1/243-247.

<sup>29</sup> Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî", 44.

<sup>30</sup> Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî", 45.

Nedenselliğin reddi söz konusu olduğunda mütekaddim dönemden müteahhir döneme Eşarilikte organik bir bütünlük göze çarpar. Dönemleri farklı olsa da mütekellimler şu dört konuda genellikle belli kavramlar üzerinde mutabakat sağlamışlar ve bu ortak söylemden hareketle düşünce üretmişlerdir: “*ilahiyatta (metafizik) ‘kâdir-i muhtâr’, nübüvvette ‘istifa’, ef’âl-i ibâdda ‘kesb’ ve âlemde (fizik) ‘âdet’ kavramları.*”<sup>31</sup> Eşarilikte âdet teorisi, kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışının bir uzantısı olup âlem tasavvurunun oluşumunda rol oynayan en önemli dayanaktır.

Tanrı-âlem ilişkisinde etken (fâil) hiçbir varlık araya giremez; çünkü Ehl-i sünnet kelâmı felsefede olduğu gibi “fiziksel ve metafiziksel fâil” ayırımını içermez. Gerek erken dönem gerekse geç dönem mütekellimleri açısından varlık ve hareket tümüyle Allah’a aittir. Melekler ve cinler dahi bu süreçte yer almazlar ve olmalarını gerektirecek hiçbir gerekçe de yoktur. Zira “Kelâmın bilgi teorisi, bir meleğin veya cinin varlığını intaç eden herhangi bir istidlâl barındırmaz. Çünkü meleğin varlığı hakkında kelâmın teorik fiziği bakımından ne bir zorunluluk iddia edilebilir ne de bir istidlâl yapılabilir. Kelâmcıların böylesi mevcutların varlığını gaybî olarak niteleyip tamamıyla habere dayandırmasının ve yine Mu’tezile’nin genel olarak cinlerin varlığını inkâr etmesinin sebebi budur. Fakat nefis teorisinin kelâma taşınmasıyla aklî varlık düşüncesi, kelâmcıların kozmolojilerinde yer bulmuştur. Bir kez aklî varlık düşüncesinin kabul edilmesi ise akıllar ve nefislerin de kelâmî düşünceye girmesine imkân vermiştir.”<sup>32</sup> Buna karşı sav olarak bu noktada naslarda ifade edilen meleklerin ve cinlerin varlığına ilişkin istidlali öne sürmek buradaki tartışılan konuyu anlamamak demektir. Zira burada asıl mesele kelâmın teorik fiziği bakımından gaybî olarak nitelenen varlıkların gerçek anlamda rolü ve etkinliğidir. Özellikle Ehl-i sünnet kelâmcıları varlık ve fiillerin hakiki sebebini ve mesnedini açıklarken gaybî olarak nitelenen varlıklara yer veren bir açıklama modeli geliştirmemişler, varlığın ve fiilin ortaya çıkışını ve süreğenliğini tümüyle Allah’a dayandırmayı amaçlamışlardır. Dolayısıyla meselenin insanî özgürlük ve sorumluluk alanı bir başka bağlam olup kelâmın fizik teorisini bu noktada doğrudan ilgilendirmemektedir.

Müteahhir dönemde akıl ve nefis teorisinde görülen değişimin iki önemli sonucu olmuştur: 1. Seyyid Şerif’in de desteklediği “âlemin kadim olmasının aklen mümkün olması.” 2. Kadim-hâdis ilişkisindeki katılığın imkân düşüncesiyle esnetilmesi. Âmidî’nin “*kadimin muhtâra dayanabileceğini mümkün görmesi*” mütekaddim dönem için asla kabul edilemez bir düşüncedir. Mütekellimler genel olarak İbn Sînâcî sudûr teorisine mesafe koymuşlar, süreç içinde bu mesafeyi korumuşlarsa da sonraları İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Konevî (ö. 673/274) gibi sûfiler aracılığıyla kâdir-i muhtâr Tanrı fikri ile âlemin kâdimi yan yana düşünülür hale gelmiş, Âmidî’de mümkün görülen kanaat bu isimler tarafından teorize edilmiştir.<sup>33</sup>

İki dönemin nefis anlayışları arasında da bazı geçişkenlikler olduğunu görüyoruz. Mütekaddim dönemde “göksel akıllar, nâtık nefis” gibi filozoflar tarafından kabul edilen soyut varlıklar, mekanda yer kaplamamaları, bir yer kaplayana yerleşmemeleri ve bu durumda Allah’ın mekândan münezzehe oluşuna denk bir konuma yerleşmelerinden ötürü reddediliyordu. Müteahhir dönemde ise felsefedeki nefis teorisinin yer aldığı ve benimsendiği görülmektedir. Gazzâlî öncesinde

<sup>31</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 48.

<sup>32</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 46.

<sup>33</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 46.

Muammer (ö. 215/830) ve Râğıb el-İsfahânî<sup>34</sup> dışında nefsin/ruhun maddî bir cevher veya beden bir hâli olduğu konusunda neredeyse görüş birliği hâkimdir. İlk defa Gazzâlî ruhun gayr-i maddî bir cevher olduğundan bahseder. Ancak bu görüşün müteahhir dönemde yerleşmesi Râzî'nin imkân düşüncesini kelâma taşımasıyla gerçekleşecektir. Bu işlem sayesinde yaratılmışlık, bir şeyin maddîliği veya aklîliğinden bağımsız değerlendirilmeye uygun hale gelmiştir. Bu konuda Cürçânî de ruhun gayr-i maddî bir cevher olduğunu savunmakla Gazzâlî ve Râzî ile aynı çizgide yer alır. Müteahhir dönemin en güçlü isimlerinden İcî ve Cürçânî bir cinsin altında bulunanların cinsin hakikatinde ortak olduklarını ama her birinin birbiriyle özdeş (misil) olmadığını ifade ederek mütekaddim dönemde câri olan bir sıfattaki eşitliğin mutlak eşitliği gerektireceği anlayışına karşı çıkmışlardır.<sup>35</sup>

Bu anlayış *zat-sıfat teorisinde* gerçekleşen değişimin doğal sonucu olarak okunmalıdır. Müteahhir dönemde kelâmın önceden kullandığı kavram ve önermeler sürece dahil edilen mantığın kavram ve önermeleriyle yeniden gözden geçirilerek tasarlanmıştır. Buna göre kelâmda erken ve geç dönemin zat-sıfat anlayışında bir revizyon yaşandığı görülür. Mütekaddim dönemde kelâmcılar “*vücûdî veya ademî bir sıfatta ortak olan şeyin, mutlak olarak eşit olduğuna*” hükmederken sonraki dönemde bu anlayış kabul görmemiştir. Örneğin Mutezile gerek sıfatların nefyinde gerekse Allah'ın ilim sıfatıyla bilen olmasının reddinde bu ilkeye dayanmaktaydı. Zira Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatlarının varlığı kabul edildiğinde bu sıfatlar kıdemlikte zatla eşit hale gelmiş olacaktır. Allah'ın müstakil bir ilim sıfatıyla bildiğini kabul etmek Allah'ı, ilim sıfatıyla bilen insana benzetmek olur ki bu Mutezile'ye göre bir sıfatta ortak olanın zatta da ortaklık manası doğuracağı anlamına gelir.<sup>36</sup>

#### 4. Fâil-i Muhtâr Akidesi Yanında İmkan-Vücup Metafiziği

İlahiyat konusunda kelâmî ve felsefî yaklaşımdaki farklılığın öne çıktığı temel meselelerin başında Allah'ın varlığının ispatı konusu yer almaktadır. İki disiplini bu bağlamda farklı kılan önemli hususlardan biri bu meseleyi takirde kullandıkları iki farklı ifade biçimidir. Mütekellimler ispat konusunu anlatırken “*isbât-ı sâni*” demeyi tercih ederken, filozoflar “*isbât-ı vâcib*” demeyi tercih ederler. İki grubun bu tercihinde sahip oldukları âlem tasavvurunun, savundukları âlem anlayışının etkin olduğu söylenebilir. Mütekellimler imkân ve hudûs delilleriyle âlemin tek bir San'ın sun'uyla meydana getirildiğini, yaratıldığını ifade ederken filozoflar vâcib kavramını kullanarak âlemin iradî bir yaratmaya dayalı olarak meydana geldiğini değil, vâcipteki vücûbun zorunluluğuna bağlı bir feyz, sudûr (taşma) ile meydana geldiğini ifade ederler. Ancak müteahhir dönemde âlemin sudûru anlayışına rezerv konulmakla birlikte kelâmcılar hem âlem için mümkün hem de Allah Teâlâ için vâcib denilmesine onay vermişlerdir.

<sup>34</sup> Nefs kavramını “nefes”le ilişkilendiren ve ağızdan, burundan bedene giren havayı ruhun gıdası olarak gören Râğıb'ın *Müfredât*'ta nefse verdiği temel anlam “ruh”tur. Rağıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an* (Şam: Daru'l-Kalem, 2011), 818. Râğıb ruh maddesinde ise hayatın, hareketin, faydayı elde etme, zararı def etmenin merkezi olarak nefsi ruhun bir parçası olarak değerlendirir. Nefisle nefese benzer şekilde ruh da rüzgâr (rîh) ilişkilidir. Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 369, 370. Bir başka eserinde Râğıb insanı diğer canlılardan ayıran ve onlara üstün kılan şeyin sahip olduğu düşünme gücüyle nefis olduğunu ifade eder. Hayal, hafıza, düşünme (nutk), eylem gibi ruhanî güçleriyle nefis bir bütündür. Râğıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 78, 79.

<sup>35</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, 14.

<sup>36</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, 14.

İspat-ı sâni' konusunda mütekellimler hudûs ve imkân delilini cevher ve araz üzerinden dört vecihle açıklarlar. Buna göre ilk iki vecih cevherin ve arazın hudûsu, diğer iki vecih de cevherin ve arazın imkânı üzerinden temellendirilir. Cevherler bizâtihi yer kaplamalarıyla (mütehâyiz) hâdis olurken, arazlar da bunlara ilişmeleri, bir mahalle muhtaç olmaları, değişim göstermeleriyle hâdis niteliği kazanırlar. Sonuçta her hâdis bir muhdise muhtaçtır; bu ihtiyacın gereği olarak Allah cevherlerin ve arazların muhdisidir. Diğer yandan cevherlerin, cisimlerin cevher-i fertlerden oluşması, cisim olarak çoklukları, onların mümkün şeyler olduğunu göstermekle müessir bir illete dayandıklarını, yine her cevherin cisim olarak aldığı sıfatın mümkün bir araz olması, bunların da tahsis edici bir fâile dayandıklarını göstermektedir. Böylece mümkün cevherlerdeki müessir illetin ve mümkün arazlardaki tahsis edici fâilin Allah olduğu ortaya çıkmaktadır. Şayet hâdislerin muhdisi ve mümkünlerin müessir fâili, hâdis ve mümkün kabul edilecek olursa butlanında kuşku duyulmayan bir devir ve teselsül ortaya çıkacağından böyle bir şey kabul etmek doğru değildir.<sup>37</sup>

Filozofların ispat yöntemine gelince onların ispat yolu vacip kavramı üzerinden şekillenmektedir. Onlar mevcutların hususiyetlerinden ve hallerinden sarf-ı nazar edildiğinde geriye fitri olan bir öncülün yani tek bir mevcudun kalacağını ifade ederler. Bu mevcudun mümkün olması düşünülemez; zira mümkün başka bir müessire ihtiyaç duyan demektir. Mümkünler için ihtiyaç duyma halinin doğurduğu kısır döngü ve teselsül ancak başka bir mevcuda ihtiyaç duymayan vâcip bir mevcudun varlığı kabul edildiğinde ortadan kalkar.<sup>38</sup>

Müteahhir mütekellimler sonuç itibarıyla filozoflar gibi ispat konusunda imkân delilini kullanmakta beis görmezler. İki kesim de bunu kullandığına göre aralarında hangi açıdan farklılık bulunmaktadır? Filozoflar da mütekellimler de imkân üzerinden hem âlemin mümkün oluşunu hem de Allah'ın vâcip oluşunu ispata çalışırlar. Sonuçta her iki grup da âlemin mümkün, Allah'ın da vâcip olduğunda hemfikirdirler. Ancak onları ayırtıran temel nokta Tanrı'nın âlemi var etmesinde bu vücûbiyetin rolünün olup olmadığı hususunda ortaya çıkar. Bu da Tanrı'nın hem iradesini ve ihtiyarını kabul etmek hem de âlemin sudûrunu reddetmek üzerinden kendini belli eder.

Müteahhir dönemde doğrudan varlık ve Tanrı tasavvurunu ilgilendiren kavramlarla ilgili ortaya çıkan bir başka sonuç hâdis varlığının yanında mümkün varlığın, kâdir ve muhtâr Tanrı anlayışının yanında zorunlu Tanrı anlayışının (kâdir-i muhtârın yanında vâcibu'l-vücûd) kelâm literatürüne girmesidir. Meşşâî felsefenin temsil ettiği metafizik, ilkelerini doğrudan akıl üzerinden temellendirirken kelâm ilmi ilkelerini dinî naslardan hareketle tesis etmektedir. Bu bağlamda müteahhir dönemin iki büyük kelâm otoritesi İcî ve Cürcânî'nin kelâmında her zaman geçerli olan temel bir ilkeyi ve bu ilkenin uzantısı üç tâlî ilkeyi öne çıkardıkları görülür. Tüm kelâmcıların ittifakla kabul ettiği temel ilke şudur: 'Allah, fâil-i muhtardır.' Bu ilke esasında Tanrı'yı âlem için zatiyla zorunlu kılan (mûcib bizzât) ve onu ilk neden (illet-i ûlâ) olarak değerlendiren Meşşâî bakışa karşı konumlanır. Buna göre Tanrı irade ve ihtiyarıyla isteyip tercihle yaratan bir fâil olarak tanımlanır. Bu ana ilkeden üç ilke daha ortaya çıkar: 1. Tanrı bilfiil mükemmel değildir. Filozoflar, Tanrı'nın zorunluluğunu kabul ettikleri için onlar açısından Tanrı'nın gerçekleşmesi beklenen herhangi bir kemal durumu söz konusu değildir; ancak kelâmcıların kabul ettiği muhtâr Tanrı

<sup>37</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3, 10, 12.

<sup>38</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3, 14.

anlayışı onun tüm kemallerinin bilfiil olmasını engeller.<sup>39</sup> 2. Âlem, hâdistir. Tanrı'nın muhtâr olması âlemin ezeli olmasına engeldir. Burada irade ve ihtiyarın fiili önceleme âlemin ezeli olmasına engel teşkil eder. 3. Her şeyin doğrudan yaratıcısı Allah'tır. Bu ilkeden iki önemli sonuç ortaya çıkmaktadır: a. Tanrı-âlem arasındaki ilişkide “nedensel zorunluluk” yoktur. b. Mevcutların birbiriyle ilişkisinde “nedensel zorunluluk” yoktur. Yani var olanlar arasında ardışık bir düzenin görülmesi (âdet teorisi) bunun zorunlu bir nedenselliğe (illiyet) dayandığını göstermediği gibi böyle bir nedenselliği de gerektirmez. Var olan her şey Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretiyle vücuda gelmektedir. Bunlar kelâmî düşünceyi metafizik düşünceden ayıran asıllardır. Kelâmî düşünce için ilkesel düzeyde çizilen bu çerçeve aynı zamanda kelâmcıların kelâm-felsefe ilişkisinde gözettiliği ve dışına çıkmamaya özen gösterdiği teorik arka planı teşkil eder.<sup>40</sup>

### 5. Değişen Konu Alanıyla Birlikte Kelâmın Tümel (Metafizik) Bir Disipline Dönüşmesi: Zâtullahtan Mevcuda, Mevcuttan Maluma, Cehver-Arazdan Umûr-i Âmmeye

Gazzâlî'nin kelâm-felsefe ilişkisindeki rolü kelâma sadece mantığı bir yöntem olarak derc etmekle sınırlanmaz. Gazzâlî'nin etkisi kelâmî bir kaç asırdan beri bekleyen felsefeyle hesaplaşma içine sokmaktan da ibaret değildir. Gazzâlî'nin kanaatimce mütekaddim dönemden farklı olarak kelâm adına yaptığı en önemli katkı onu ilk defa diğer ilimlerin üstünde konumlandırması ve ona “tümel” (*küllî*) bir hüviyet atfetmesidir: “Dinî ilimler içindeki tümel ilim (*el-ilmü'l-küllî*) kelâmdır.” Kelâm tümel bir disiplinden onun dışında kalan “fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir” gibi ilimlerin tamamı Gazzâlî'ye göre “tikel” (*cüzi*) ilimlerdir.<sup>41</sup> Kelâmî tümelleştiren taraf ise onun “konu” sudur (mevzu). Gazzâlî açısından kelâmın inceleme alanı “şeylerin en geneli” yani “varlık”tır (*el-mevcûd*). Müfessir Kur'an'ın manasını, muhaddis hadisin sübut yolunu, fakih yalnızca mükellefin fiillerinin hükümlerini, usûlcü yalnızca şer'î hükümlerin delillerini düşünüp incelerken (*yenzuru fi*) “mütekellim şeylerin en genelini (*e'ammü'l-esyâ*) düşünür/inceler ki o var olandır (*el-mevcûd*).”<sup>42</sup>

Kelâmın en şerefli, en yüce ilim olduğundan bahsetmekle onun tümel olduğunu ortaya koymak arasında sıkı bir bağ vardır. Gazzâlî'nin kelâmî ilk defa tümel bir disiplin olarak ikame etmesinde felsefi/metafiziksel bir anlam ve mesaj saklıdır. Tümel kavramı bilindiği üzere felsefede tikel karşısında konumlanan ve felsefenin merkezinde yer alan temel kavramların başında yer alır. Felsefe özü itibarıyla tümelerin araştırılmasını ve bilinmesini hedefleyen bir faaliyet alanıdır. Felsefi bir soruşturmada tikeller değil, tümeler esas alınır. Aristoteles mantığı tümdengelimci karakteriyle bir tümeler mantığıdır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kelâmı tümel olarak nitelemesi, kelâm için disipliner anlamda kuşatıcılığı ve önceliğiyle hem ait olduğu genel alanın ilimlerine ilişkin bir rüçhaniyet hem de kendi dışındaki aklî ilimlere karşı bir meydan okuma olarak yorumlanabilir.

<sup>39</sup> Türker'e göre aslında söz konusu engel durumu fâil-i muhtâr tanrı anlayışının doğal bir sonucu iken bunu hiçbir kelâmcı Seyyid Şerif kadar açıklıkla dile getirmemiştir. Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 16.

<sup>40</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 16, 17.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1/36.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1/36, 37.

Nitekim Gazzâlî sonrası müteahhir süreçte kelâmın metafizik gibi tümel bir disipline evrildiğini görmekteyiz. Bu sürecin başat ismi kuşkusuz Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî etkisi ve takipçiliği en fazla mütekellim kanadında kendini açığa vurur. Felsefenin kelâma eklenme sürecinde Râzî damarını temsil eden ilk isim Seyfeddin el-Âmidî'dir. *El-İşârât* şerhi *Keşfü't-Temvîhât*'ta Râzî'ye yönelttiği eleştirileri kenarda tutarsak onun *Ebkâru'l-efkâr* ve *Gâyetü'l-merâm*'da yöntem, tasnif ve içerik bağlamında bir Râzî takipçisi olduğu görülür. Âmidî'den sonra *Tavâli*'siyle Beyzâvî, *el-Mevâkıf*'ıyla Îcî, *el-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Makâsîd*'ıyla Teftâzânî ve kelâm ilminin son büyük klasığı sayılan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ıyla Cürcânî Râzîci kelâm çizgisinin önde gelen isimleridir.<sup>43</sup>

Râzî'den Cürcânî'ye uzanan çizgide kelâm ilminin öncesine kıyasla yaşadığı değişim ve gelişimi dört cümleyle özetlemek mümkündür: 1. Ana konunun "mevcut"tan "malum"a evrilmesi suretiyle metafizik ve mantık neredeyse tümüyle kelâmın bir parçası haline gelmiştir (konu). 2. Kelâmda işlenen meselelerin daha da incelenmesiyle (dakîkü'l-kelâm) yöntem "tahkik"e doğru evrilmiştir (yöntem). 3. Kelâmın dili münazara, mantık ve felsefenin de etkisiyle üst dil formu kazanarak lafız çerçevesi kavramsal çerçeveye derinleşmiştir (dil) 4. Sonuç itibarıyla kelâm bu süreçte özellikle metafizik bahislerin tahlil, tahkik ve tenkidıyla "tikel"likten sıyrılmış, bir "tümel" disiplin olarak temayüz etmiş ve dinî ilimler hiyerarşisinin tepe noktasına yerleşmiştir (üst disiplin).<sup>44</sup>

Müteahhir dönem kelâmını mütekaddim dönemden ayıran en önemli husus bu dönemde kelâm kitaplarına "umûr-ı âmme" başlığıyla dâhil edilen ve geç dönem kelâm eserlerinde genişçe yer bulan metafizik bahislerdir.<sup>45</sup> Umûr-ı âmme ifadesinin terimselleşmesi, delalet çerçevesinin tespit ve tayini Râzî eliyle gerçekleşmiştir. Râzî'nin *el-Mebâhis*'i umûr-ı âmmenin ilk defa başlıklandırılıp müstakil halde incelendiği ilk eserdir. Râzî sonrası süreçte yazılan eserlerde bu kavramsallaştırma bir alt konu olmanın ötesine taşınarak özel bölüm haline getirilmiş ve ilgili meseleler müstakil bir bölüm başlığı altında işlenmiştir.<sup>46</sup> Teftâzânî'ye göre umûr-i âmme'nin konusu "mevcudatın tek tek fertlerini değil ekserîsini kapsayan şeydir ki o da üç kısımdır: vâcip varlık, cevher ve araz."<sup>47</sup> (*Mâ ye'ummu eksera'l-mevcûdât hüve aksâmühü's-selâse elletî hiye'l-vâcib ve'l-cevher ve'l-araz lâ efrâdühü*) Umûr-i âmme ifadesi ya doğrudan doğruya varlık olması bakımından varlığı ya da vâcip, cevher ve arazların çoğuna yüklem olan ikinci makulleri, kavramları içine alır. Genel şeylerden maksat sadece zorunlu varlık veya sadece cevher veya sadece arazdan birine özgü olmayan, tersine bunların çoğunu içine alan durumlarıdır.<sup>48</sup>

Kelâmın tümel bir disiplin olan metafizikten farkı Gazzâlî'nin de belirttiği üzere *dinî* tümel bir disiplin olmasıdır. Kelâm herhangi bir meselede metafizikten ayıran en önemli husus kelâmın temel ve değişmez dinî/itikâdî ilkelere ve kabullere bağlı olması ve bu bağlılığını korumasıdır. Dolayısıyla kelâm ve metafizik konu, mesele hatta yöntem üzerinde müşterek bile olsalar ilkeler

<sup>43</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 180-183.

<sup>44</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 180-183.

<sup>45</sup> Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramı", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 155.

<sup>46</sup> Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramı", 162, 163.

<sup>47</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/289.

<sup>48</sup> Ömer Türker, Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri (Doktora Tezi), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006), 23.



(mebâdi) düzeyinde birbirinden ayırır. Cürcânî *Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr* adlı eserinde metafizik disiplinlere dair yaptığı ayırımla bu noktaya dikkat çeker. Cürcânî'ye göre nefis-i nâtika için en büyük mutluluk ve en yüce mertebe marifetullahtır. Bu da genel anlamda mebd ve meâd bilgisi demektir. Bu bilgiye ulaşmanın da iki yolu vardır: ya nazar ve istidlâl yolu ya da riyazet ve mücahede yolu. Nazar ve istidlâl yolundaki şayet bir peygamberin yolundan giderek bu faaliyetini yapıyorsa “mütakellim”, bir peygambere tutunmadan nazar, istidlal yapıyorsa “Meşşâî filozof”tur. Riyazet ve mücahede yolundakiler ise riyazetinde “şeriatın hükümleri”ne uygun davranıyorsa “müteşerri' sūfî”, uygun değilse “İşrâkî filozof”tur.<sup>49</sup> Bu dört zümre için konu ve gaye birdir; ortak temel konu mutlak varlık, ana gaye<sup>50</sup> mutluluktur. Mütakellim ile Meşşâî filozof, müteşerri' sūfî ile İşrâkî filozoftan her ikili grubun kendi içindeki yöntem de birdir ancak yöntemde temel aldıkları ilkeler bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler.

Metafizikle etkileşim sonucu İslam felsefesi, kelâm ve tasavvuf süreç içinde metafizik karakterleriyle, nazârî çerçeveleriyle öne çıkan temel disiplinler haline gelmiştir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf “gaye” (mutluluk-marifetullah) ve “konu” (mutlak varlık) itibarıyla örtüşürken “yöntem” (nazar-istidlâl; nazar-istidlâl-vahiy; riyazet-mücahede) ve “ilke” (akıl-vahiy-vahiy) noktasında birbirlerinden ayrışırlar. Kelâm adına bu süreci bazıları kelâmın felsefleşmesi olarak görmek yerine kelâmın “dinî tümel” disiplin olması yönüyle değerlendirmektedir.<sup>51</sup>

	Konu	Gaye	Yöntem	İlke
<b>Felsefe</b>	Mutlak Varlık	Mutluluk/Marifetullah	Nazar-İstidlal	Akıl
<b>Kelâm</b>	Mutlak Varlık	Mutluluk/Marifetullah	Nazar-İstidlal-Vahiy	Vahiy
<b>Tasavvuf</b>	Mutlak Varlık	Mutluluk/Marifetullah	Riyazet-Mücahede	Vahiy

Kelâmın felsefeyle irtibatı ne kadar güçlü olursa olsun gerek mütakaddim gerekse müteahhir kelâmcıların hiçbir zaman vazgeçmediği dört kavramı bu noktada hatırlatmakta fayda vardır.

<sup>49</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-Esrâr fi Şerhi Metâli'i'l-Envâr* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1277), 12, 13. Seyyid Bey *Usûl-i Fıkâh Dersleri*'nde mütakellimler ile Meşşâî filozofların (hukemâ-i meşşâiyyûn), sūfiler ile İşrâkî filozofların (hukemâ-i işrâkiyyûn) nefis-i nâtika-i insaniyenin Hâlıkını bilmede benimsediği iki tarikin fırkaları olduğunu ifade eder ve Cürcânî'deki tasnifi aynen aktarır. Ayrıca Seyyid Bey mütakellimleri de “tarîka-i ashâb-i güzîne mülâzemet ve mütâbeat edenler, tarîka-i ashâb-i güzîne muhalefet edenler” şeklinde iki sınıfa ayırarak bunların ilkinin “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat”, diğerinin “Ehl-i bid'at ve'd-dalâlet” olduğunu belirtir. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkâh Dersleri* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, ty.), 79.

<sup>50</sup> Osmanlı kelâmcılarından ve *Şerhu'l-Akâid* muhaşşilerinden Kestelî felsefeyle farkı söz konusu olduğunda kelâmın amacına bilhassa vurgu yapar. Ona göre bir ilmi diğer ilimlerden farklı kılan yönü konusu değil, amacıdır (*maksad*). Bir ilmin konusuyla başka ilimlerin konusu bir yönüyle veya bazı yönleriyle birbiriyle kesişebilir. Bir ilmin belli oranda dolaylı olarak bir başka ilme fayda sağlamasında anormal bir durum yoktur. Örneğin konu alanının oldukça geniş olduğu edebî ilimler kendi dışında pek çok alana hizmet eder. Dolayısıyla varlığı konu alan ve pek çok ilmi ilgilendiren konu alanıyla felsefenin (hikmet) kendi dışındaki ilimlerle kesişmesi normaldir. Kelâmın felsefeyle yolunun kesişmesi de böyle bir durumdur. Her ne kadar kelâm süreç içinde felsefeden temyiz edilemeyecek hale gelmiş gibi görünüyorsa da bu benzerlik kelâmın amacıyla temyiz edilebilir. Kelâmın dinî akideyi koruma amacı onu felsefeden ve diğer ilimlerden ayırmak için yeterli bir koşuldur. Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s. 18.

<sup>51</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 14.

Bunlar Tanrı tasavvurunda (metafizik) “fâil-i muhtâr”, âlem (fizik) tasavvurunda “âdet”, nübüvvet anlayışında “istifa”, insan (efâl-i ibâd) konusunda “kesb” kavramlarıdır.<sup>52</sup> Bu kavramlardan her biri felsefedeki “mûcib bizzât, illiyet, akıl, mutlak hürriyet” gibi mukabil kavramlara birer reddiye niteliği taşımakla birlikte kelâmın disipliner kimliğini ayakta tutan kolonlardır.

## Sonuç

Gazzâlî sonrası mütekellimler felsefeye mesafeli duran mütekaddim dönemin kelâmcılarının aksine mantıktan matematiğe, fizikten metafiziğe felsefenin pek çok alanıyla ilgilendiler. Nitekim Râzî, Âmidî, Beyzâvî, Îcî, Cürçânî ve Teftâzânî gibi isimler Gazzâlî'nin başlattığı paradigmayı metodik, içerik ve terminolojik bakımdan geliştirip sistemleştirdiler. Kelâmda bu süreçte menkulden mahsûse, mahsûsden mevcuda, mevcuddan malûm ve makule bir seyir izlendiğini söylemek mümkündür.

Teftâzânî açısından kudemânın ve sonrakilerin yaptığı kelâm faaliyetini ayıran kırmızı çizgi kelâm-felsefe ilişkisidir. Kudemânın ve müteahhirînin kelâmından bahseden Teftâzânî kudemânın çoğu semî/naklî kesin delillere dayanan bir kelâm olarak tanıtır. Diğer yandan müteahhirînin kelâmını kelâm-felsefe ilişkisi üzerine bina eder. Müteahhir kelâmcılar tabiiyât (fizik), riyaziyât (matematik) ve ilahiyat (metafizik) bahislerine öyle dalmışlar ki Teftâzânî'ye göre bu dönemde kelâm kitapları semiyât bahisleri olmasa felsefe kitaplarından ayırt edilemez bir hale gelmişti.<sup>53</sup>

Nitekim kelâm ve felsefenin birbirine karıştığını fark edenlerden biri de Teftâzânî'nin çağdaşı İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406). İbn Haldûn her iki disiplinin “yöntem” itibarıyla iç içe geçtiğini (ihtilât) ve “muhteva” açısından da birbirine karıştığını (iltibâs) söyleyerek o da Teftâzânî bunların birbirinden ayırt edilemez hale geldiğinden yakındır.<sup>54</sup>

Şerhu'l-Akâid'den sonra kaleme aldığı Şerhu'l-Makâsid'da Teftâzânî konuya biraz daha açıklık getirir. Teftâzânî'ye göre müteahhir kelâmcılar arasında felsefî meseleleri gereksiz yere kelâma karıştıranlar görülebilir. Ancak kelâm ve felsefeye bunlar üzerinden bakılmamalıdır. Tahkik ve tezyif gibi amaçlarla kelâmın felsefeden yararlanmasında sakınca yoktur. Asıl problem bu amaçların dışına çıkarak bahisleri çoğaltıp gereksiz meseleler çıkararak eseri şişirmek adına yapılan laf kalabalıklarındır.<sup>55</sup>

Peki bu süreç kelâmın lehine mi yoksa aleyhine mi sonuçlanmıştır? Müteahhir dönemin yetkin bir temsilcisi olarak Teftâzânî açısından bu süreçte çok büyük bir problem görünmüyor gibi. Ancak İbn Haldûn açısından durum kelâm adına hiç de iç açıcı görünmemektedir. Teftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsid'daki ifadelerine bakarak bir kaç çekince dışında onun kelâm ve felsefe arasındaki münasebeti İbn Haldûn gibi kelâm için bir tehdit ve tehlike olarak görmediğini söylemek mümkündür. Zira belli alanlarla sınırlı dirsek teması ve tedâhülleri dışında bir disiplinin süreç

<sup>52</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, s. 32.

<sup>53</sup> Sa'düddin et-Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid Tercemesi, çev. Sırrı Giridi (Ruşçuk: Âsîtâne, 1292 (h)), 1/8. Teftâzânî'nin bu konudaki cümlesiyle ilgili bir tahlil için bk. Fatih İbiş, “Bir Cümlelin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, 2017, 134-152.

<sup>54</sup> Abdurrahman b. Haldûn, Mukaddimetü İbn Haldûn (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, ty.), 327.

<sup>55</sup> Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsidî 1/181, 182.

içinde yöntem, amaç, içerik vd. açılardan diğer disiplinle ileri derecede etkileşime geçmesi o disiplinin kökleri üzerinde ciddi bir tehdit ve tehlike oluşturabilir. Örneğin bu yoğun sürecin etkisiyle tarihsel süreçte felsefenin etkisiyle kelâmın soyutlaşması, insandan ve çevreden koparak monolojik bir karaktere bürünmesi, kendi içine kapanması, itikâdî meselelerde felsefi bahislerdeki derinliğe denk bir derinlik üretememesi, her dönemin kendine has ortaya çıkardığı felsefi akımları ve sorunları takip etmeyip bunlara uygun çözüm önerileri geliştirememesi kelâmı bekleyen muhtemel tehlikelerden bir kaçı olarak sayılabilir.

Unutulmamalıdır ki kelâm bir yandan felsefeyle, metafizikle yüzleşip hesaplaşırken, incelediği meselelerle tümellesirken diğer yandan da ait olduğu ve temsil ettiği dinî karakteri korumak zorundadır. Kelâmın felsefe karşısındaki misyonunu felsefede varlıktan bilgiye, mebdeden meâda, âlemden Tanrı'ya nüfuz alanı alabildiğine geniş ve etkin bir alanda haricî/aynî varlığın önüne geçen zihnî varlık düşüncesinin gücünü ve etkisini kırmaya yönelik bir direnç olarak tanımlamak mümkündür. Kelâm dışı dönük bir hakikate sahip tüm varlıkların, özelde Tanrı ve insanın zihnî varlık kategorisine indirgenmesine karşı çıkmakta ve varlıkların zihin dışındaki ontolojik bütünlüklerini, gerçeklik ve etkinlik alanlarını korumaya çalışmaktadır. Metafizikte olduğu gibi kelâmda düşünce hiçbir zaman nassa rağmen işlememiş, akıl ne kadar etkin kullanılırsa kullanılsın nakille bağlantısını kesmemiştir.

## Kaynakça

- Altaş, Eşref. “Fârâbî”den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âimme Kavramı”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. Ankara: TDV Yayınları, 2017, 153-212.
- Arıcı, Müstakim. “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 167-202.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Levâmî’i’l-Esrâr fi Şerhi Metâli’i’l-Envâr*. İstanbul: Dârü’t-Tibâati’l-Âmire, 1277.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-İsferâyînî, Ebu İshak İsmüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah. *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Akâid*, (*Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye* içinde).
- et-Teftâzânî, Sa’düddin. *Şerhu’l-Akâid Tercemesi*. çev. Sırrı Girâdî. Rusçuk: Âsitâne, 1292 (h).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle; 1997.
- Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17, 2007, 49-78.
- Hayâlî, Ahmed. *Hâşiyetü’l-Hayâlî ‘alâ Şerhi’l-Akâid* (*Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ‘alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye* kenarında). Mektebe-i İslamiyye: yy., 1390 (h).
- İbiş, Fatih. “Bir Cümlelinin İzini Sürmek: Şerhu’l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8, 2017, 134-152.
- İbiş, Fatih. “Bir Felsefî Kelâm Klasiği Olarak Şerhu’l-Makâsıd”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 28, 2016, 383-400.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Mısır: el-Matbaatü’l-Behiyyetü’l-Mısriyye, ty.
- İcî, ‘Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi ‘ilmi’l kelâm*. Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbi, ty.
- İsfahânî, Râğıb. *Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İsfahânî, Râğıb. *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*. Şam: Daru’l-Kalem, 2011.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiyetü’l-Kestelî ‘alâ Şerhi’l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1990.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Kitâbü’l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü Dârü’-t-Türâs, 1991.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Nihâyetü’l-ukûl fi dirâyeti’l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 2015.
- Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, ty.

Teftâzânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makāsıd*. thk. Abdurrah-man Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18, 2007, 1-25.

Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim-Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 11-61.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri (Doktora Tezi)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.



## Fârâbî'nin Yetkinlik Metafiziği Açısından Kelâm

Theology (Kalâm) in Terms of al-Fârâbî's Metaphysics of Perfection

Rıza Tevfik KALYONCU

Arş. Gör. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İstanbul/Türkiye  
Research Assistant Dr., İbn Haldun University, Faculty of Humanities and Social Sciences, İstanbul/Türkiye  
[riza.kalyoncu@ihu.edu.tr](mailto:riza.kalyoncu@ihu.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-0998-8620](https://orcid.org/0000-0002-0998-8620) | [ror.org/02y5xdw18](https://ror.org/02y5xdw18)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
30 Mart 2023	30 March 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
03 Haziran 2023	03 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 (Rıza Tevfik Kalyoncu).

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 (Rıza Tevfik Kalyoncu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Kalyoncu, Rıza Tevfik. “Fârâbî'nin Yetkinlik Metafiziği Açısından Kelâm”.  
*Kader* 21/1 (Haziran 2023), 246-269.  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1274055> ”

## Öz

Bu makalede Fârâbî metafiziğinin genel yapısı içerisinde kelâm ilminin konumu incelenmektedir. Makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda Fârâbî'nin yetkinleşme düşüncesi çerçevesinde metafiziğin pozisyonu üzerinde durulmaktadır. İkinci kısımda ise Fârâbî'nin *el-İbâne 'an ğarazi Aristotâlis fi kitâbi mâ ba'de't-ṭabî'a* eserinin yakın bir okuması yapılmakta ve Fârâbî'nin mille teorisi dahilinde kelâm ilminin nazarîliği ile ilgili yaklaşımı analiz edilmektedir. Makalede yetkinleşme ve anlam teorilerinin Fârâbî'nin felsefesindeki genel konumu irdelenmeksizin bu iki teorinin Fârâbî'nin metafizik ve kelâm ile ilgili analizlerindeki etkileri üzerinde durulmaktadır. Makalede Fârâbî metafiziğinin onun yetkinleşme ve anlam teorileri arka planında değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi, konuyla ilgili ikincil literatür dikkate alınarak irdelenmektedir. Bu iddiaya delil olarak Fârâbî'nin felsefî ilimleri aklî yetkinleşmenin basamakları olarak tarif etmesi ele alınmaktadır. Özellikle *Tahşîlü's-sa'âde*, *Risâle fi'l-âql* ve *Kitâbü'l-Ḥurûf* eserlerindeki ilgili pasajların yakın bir okuması yapılarak Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorilerinin metafizik ile ilgili analizlerinin arka planını nasıl oluşturduğu filozofun argümanları üzerinden açıklanmaktadır.

Diğer taraftan makalede *el-İbâne* eserinin Fârâbî'nin metafizik kurgusu içerisinde nasıl değerlendirilmesi gerektiği yetkinleşme ve anlam teorilerinin bu eserdeki uzanımları aktarılmaktadır. Bu eser ile ilgili olarak ikincil literatürde farklı yorumlar yapılmıştır. Makalede bu yorumlar bağlamında Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorileri çerçevesinde eserin metafizik ilminin mahiyeti ile ilgili kısımları analiz edilmektedir. Zira Fârâbî açısından aklî yetkinleşmenin son basamağını oluşturan metafizik aynı zamanda en yüksek ilimdir. Bu durum Fârâbî'nin “nazar-ı ilâhî” kavramıyla birçok kez ifade edilmektedir. Kelâm bu çerçevede aklî yetkinleşme içerisinde ortaya çıkmayan bir ilim olması nedeniyle metafizik olma vasfı kazanamaz. Yetkinleşme teorisinin Fârâbî'nin metafizik ve kelâm ile ilgili düşüncelerine etkisi konu ile ilgili yapılan çalışmalarda ifade edilmektedir. Bu makalede ise yetkinleşme ve anlam teorileri metafiziğin ve kelâm ilminin konumu ile ilgili olarak *el-İbâne* eserindeki pasajlar üzerinden tahlil edilmektedir. Fârâbî'nin bu eserindeki ilâhî ilim ve metafizik arasındaki ayrımı araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Makale metafiziğin yetkinleşme ve anlam teorilerinin Fârâbî'nin küllî ilim yaklaşımını etkilediği üzerinde durmaktadır. Makalenin son bölümünde Fârâbî'nin mille teorisi anlam teorisi zemininde ele alınmaktadır. Bu amaçla makalede, Fârâbî'nin felsefenin bir kopyası ya da benzeri olarak mille düşüncesinin, kelâm ilmini sözel anlam alanı ile felsefî anlam alanı arasında hareket eden bir ara ilim haline getirdiği ileri sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam felsefesi, Metafizik, Yetkinleşme, Anlam teorisi, Kelâm, Bilimler tasnifi.

## Abstract

This article is about the place of kalâm (theology) within the general structure of al-Fârâbî's metaphysics. In this framework, the article consists of two parts. The first part examines the position of metaphysics within the framework of al-Fârâbî's idea of perfection. In the second part, a close reading of al-Fârâbî's *al-İbâne 'an ğarazi Aristotâlis fi kitâbi mâ ba'da al-ṭabî'a* is made and al-Fârâbî's approach to the theoretical aspect of theology within the theory of *milla* is analyzed. Since al-Fârâbî's theories of perfection and meaning are the theories that affect a major part of his philosophy, the article shows the effects of these two theories on al-Fârâbî's analysis of metaphysics without examining their general position in al-Fârâbî's philosophy. In this framework, the article examines the idea that al-Fârâbî's metaphysics should be evaluated in view of the background of his theories of perfection and meaning, based on the secondary literature on the subject. As evidence for this claim, al-Fârâbî's description of the philosophical sciences as the steps of intellectual perfection is shown in the article. The article emphasizes that al-Fârâbî's evaluations of the relationship between kalâm and metaphysics are based on the theory of perfection. A close reading of the relevant passages in *Tahşîl al-sa'âda*, *Treatise on Intellect (Risâla fi-l-âql)*, and *Kitâb al-Ḥurûf* shows how al-Fârâbî's theories of perfection and meaning form the background of his analysis of metaphysics through the philosopher's arguments.

On the other hand, the article shows how *al-İbâne* might be understood within al-Fârâbî's metaphysical construct by showing the extensions of the theories of perfection and meaning in this work. For al-Fârâbî, metaphysics, which constitutes the last step of intellectual perfection, is also the highest science. This process is indicated by the concept “*al-nazar al-ilâhî*” (divine thinking/thought). In this framework, kalâm cannot gain the title of metaphysics because it is a science that does not emerge in the course of intellectual perfection. In this article, this approach is justified by considering the relevant passages in *al-İbâne*. Al-Fârâbî's distinction between the science of divine oneness (*tawḥîd*) and metaphysics in this work has been a subject of debate among scholars. Regarding what al-Fârâbî meant by the definition

of universal knowledge, the article emphasizes that the relationship of metaphysics with the theories of perfection and meaning influenced al-Fārābī's approach to universal knowledge. In the last part of the article, al-Fārābī's theory of *milla* is considered in the context of the theory of meaning. For this aim, the article suggests that al-Fārābī's idea of *milla* as a copy or similitude of philosophy makes the science of kalām an intermediate science that acts between the verbal and the philosophical areas of meaning.

**Keywords:** Islamic philosophy, Metaphysics, Perfection, Theory of meaning, Theology, Classification of sciences.

## Giriş\*

Bu makalenin amacı, Fârâbî'nin metafizik ilmi hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesini yapmak ve Fârâbî felsefesi içerisinde kelâm ilminin metafizik ile bir kesişim içerisinde olup olmadığını sorgulamaktır. Zira Fârâbî'nin özellikle yetkinleşme ve anlam kuramları Fârâbî felsefesinde kelâm felsefe ilişkisini ilk bakışta görüldüğünden daha farklı bir noktaya yerleştirmektedir. Bu konu farklı çalışmalarda ele alınmış olmakla birlikte bizim burada sunacağımız okuma Fârâbî'nin felsefi arka planı üzerine odaklanmaktadır. Bu makalede Fârâbî'nin metafizik görüşünün yetkinleşme ve anlam teorisi ile irtibatlı olarak geliştiği ve netice itibarıyla kelâmın metafizik olamayışının da bu iki teori ile alakalı olarak temellendirildiği üzerinde durulmaktadır. Fârâbî açısından kelâmın metafizik olamamasının yetkinleşme teorisi ile ilişkisi ve konunun diğer boyutları detaylı bir şekilde Yunus Öztürk tarafından irdelenmiştir.<sup>1</sup> Bu çalışmada biz, Fârâbî açısından kelâmın metafizik olamayışı ile ilgili olarak yazarın hükmünü onaylamakla birlikte yetkinleşme teorisinin *el-İbâne* ve diğer eserler üzerinden çözümlenmesine ve kelâmın metafizik olamayışı ile ilgili olarak Fârâbî'nin anlam teorisinin de göz önünde bulundurulması gerektiğine odaklanmaktayız.

İlk olarak Fârâbî'nin metafiziğin insan aklının yetkinleşmesinin en son basamağını oluşturduğu düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Buradaki inceleme Fârâbî metafiziğinin içeriği ile ilgili çalışmalara değil, Fârâbî'de metafizik ilminin mahiyeti, ilimler tasnifindeki yeri ile ilgili

\* Bu çalışmanın ortaya çıkmasında akademik rehberliğinden istifade ettiğim Prof. Dr. Eşref Altaş'a, Prof. Dr. Frank Griffel'e ayrıca teşvik ve yönlendirmeleri için Doç. Dr. Enis Doko'ya teşekkür ederim. Bu araştırma TÜBİTAK BİDEB 2214-A Doktora sırası araştırma bursunun destekleri dahilinde icra edilmiştir. Ayrıca bu araştırma esnasındaki destekleri için Prof. Dr. Burhan Köroğlu'na ve Prof. Dr. Ömer Çınar'a da teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 150, 172-173. Öztürk'ün "psikoevrimsel süreç" olarak ifade ettiği durum, yazarın da ifade ettiği üzere daha çok bilimlerin gelişim sürecini kapsamaktadır. Yazar, yetkinleşme teorisini mille ve felsefenin öncelik-sonralık problemi üzerinden irdelemektedir bk. a.mlf., *Kelâm-Metafizik İlişkisi*, 144-156. Yazar problemin Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'daki açıklamaları üzerinden detaylı bir çözümlemesini yapmaktadır. a.mlf., *Kelâm-Metafizik İlişkisi*, 143-176. Bu makalede yazarın yetkinleşme teorisine vurgusu onaylanmakta ve konunun *el-İbâne* eserindeki ayrımlarla ilişkisi kurulmaktadır. Diğer taraftan bu makalede kelâmın metafizik olamayışı ile ilgili olarak Fârâbî'nin anlam teorisinin de dikkate alınması gerektiğine işaret edilmektedir. Fârâbî'de kelâmın meşhûrât ile ilişkisi için bk. a.mlf., *Kelâm-Metafizik İlişkisi*, 342-367. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 3 ve 14. Konuyla ilgili olarak Aydın kelâmın Fârâbî açısından "millede ortak bir anlam alanı" inşa etmeye çalıştığına işaret etmektedir. Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh," *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şenol Korkut Fehrullah Terkan (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 26. Kelâmın felsefi olarak anlamı ile ilgili çalışmada Birgül ise bu disiplinin oluşum süreci ve yöntemine odaklanmakta ve ilahî bilgi ile beşerî bilgi arasındaki farklılık üzerinden bir analiz yapmaktadır. Mehmet Fatih Birgül, "İlm-i Kelâm'ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefi Bir Tahlil," *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2 (2014), 1-33.



çalışmalara odaklanmaktadır. Konunun Fârâbî'nin *el-İbâne 'an ğaraẓi Aristotâlis fi kitâbi mâ ba'ce't-tabî'a* isimli çalışmasına tekabül eden yönü ise ilgili başlıkta ele alınmaktadır.

## 1. Fârâbî'nin Yetkinleşme Teorisi Çerçevesinde Metafizik Görüşü

Müstakil olarak Fârâbî'nin metafizik kurgusunu inceleyen ilk çalışmalardan birisi Therese Anne Druart'ın *al-Fârâbî and Emanationism* isimli makalesidir.<sup>2</sup> Bu çalışmada yazar, Fârâbî'nin eserlerini üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu tasnife göre Fârâbî'nin eserleri, Aristotelesçi, belirli bir felsefi programı ifade eden (programmatic) ve sudurcu (emanationist) olarak ayrılmaktadır.

Örneğin Fârâbî'nin metafizik konularını ele aldığı *el-İbâne* eseri Aristotelesçi metinler kısmına dahil edilirken *İhşâ'ül-'ulûm* eseri belirli bir programı ifade eden eserler arasında *Siyâsetü'l-medeniye*<sup>3</sup> ve *el-Medînetü'l-fâzıla*<sup>4</sup> eserleri ise sudurcu eserler arasına dahil edilmektedir.<sup>5</sup> Diğer taraftan yazar, Fârâbî'nin sudurcu ve Aristotelesçi olarak tasnif ettiği eserleri arasında bir uzlaşımın bulunduğunu ileri sürmektedir ki bu düşünce özellikle *el-İbâne* gibi eserlerin anlaşılması ve Fârâbî felsefesinin bütününe dair farklı bir bakış açısı sunması nedeniyle dikkate değerdir. Fakat bu tasnif üzerinde durulduğunda gözden kaçan husus Fârâbî'nin metafizik ilmi ile ilgili yaklaşımının tam olarak belirginlik kazanmamasıdır. Zira yazar çalışmanın problematiğini daha çok Fârâbî'nin yukarıda zikredilen bu üç kategoriye hasredilen eserleri arasında bir uyum olup olmadığı üzerine kurgulamaktadır.

Bu çalışmada öne çıkan diğer bir husus ise, yazarın yükseliş (ascent) ve düşüş (descent) olarak ifade ettiği ve Fârâbî'nin sudur teorisine bağladığı kuramıdır.<sup>6</sup> Yazar, Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserindeki kurgusunun metafizik bağlamında yükseliş ve düşüş temaları çerçevesinde oluştuğunu düşünür. Bu düşünce Fârâbî metafiziğinin Yeni Eflatuncu karakteri bağlamında değerlendirilebilir. Fakat bizim buradaki tespitlerimize göre Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* ve diğer eserlerindeki metafizik ile ilgili asıl kurgusu yükseliş ve düşüş temalarından ziyade metafizik

<sup>2</sup> Therese Anne Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel (Washington: The Catholic University of America Press, 1987), 23-45; ayrıca aynı yazarın Fârâbî metafiziği ile ilgili diğer bir önemli çalışması şudur: Therese Anne Druart, "al-Fârâbî, the Categories, Metaphysics and the Book of Letters," *Medioevo Rivista Di Storia Della Filosofia Medievale* (Padova: Il Poligrafo, 2007). Bu ikinci çalışmada yazar Fârâbî'nin kategorileri metafizik disiplini altında incelediğini *Kitâbü'l-Ħurûf*'daki pasajlar üzerinden ayrıntılı olarak göstermektedir. Druart'ın bu makaledeki tezlerine ek olarak Fârâbî metafiziğinin İslâmî arka planı ile ilgili bk. Burhan Köroğlu, "Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme", *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî* içinde, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019). Köroğlu bu çalışmasında Fârâbî'nin sudur düşüncesinin Yeni Eflatuncu, Aristotelesçi ve İslâmî kaynaklardan geldiğini göstermektedir.

<sup>3</sup> Bundan sonra SM olarak kısaltılacaktır.

<sup>4</sup> Bundan sonra MF olarak kısaltılacaktır.

<sup>5</sup> Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 43. Fârâbî metafiziğinin çeşitli konularıyla ilgili olarak birçok çalışma vardır. Fakat burada Fârâbî'ye göre metafizik ilminin mahiyeti ile ilgili problem söz konusu olduğu için Fârâbî'nin Tanrı anlayışını ve Tanrı-İnsan ilişkisini konu edinen önemli çalışmalar dışarıda bırakılmıştır. Fârâbî felsefesinde Tanrı-İnsan ilişkisi için bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014). Fârâbî'nin Tanrı delillendirmeleri için bk. Majid Fakhry, "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Fârâbî", *Studia Islamica* 64 (1986); Gürbüz Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019); Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhit Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)* 1, sayı 52 (2016). Fârâbî kozmolojisi ve metafiziği arasındaki ilişki için bk. Damien Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden: Brill, 2012).

<sup>6</sup> Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 33.

bilginin yetkinleşmenin en son basamağını oluşturmasıdır. Zira Fârâbî felsefesinin bütününe bakıldığında şöyle bir resim karşımıza çıkmaktadır: ilimler insani aklî yetkinleşmenin gerçekleşmesini mümkün kılar. İlimler arasındaki hiyerarşi de aklî soyutlama üzerinden gerçekleşir.<sup>7</sup> Bu nedenle ilimler arasında somuttan soyuta gidiş aynı zamanda aklî yetkinleşme sürecini göstermektedir. İşte Fârâbî'nin metafizik ilmi hakkındaki görüşlerini şekillendiren arka plan bu yetkinleşme sürecidir. Bu süreci farklı kavram ve açıklamalarla ifade etmek mümkün olsa da Fârâbî'nin eserleri bütüncül olarak değerlendirildiğinde yetkinleşme arka planı görülmektedir.<sup>8</sup>

Fârâbî'nin metafizik ilminin mahiyeti ile ilgili görüşlerinin tespit edilmesine imkan veren eserleri *Kitâbü'l-Ḥurûf* eserinin özellikle birinci kısmı ve son kısımlarındaki bazı pasajlar, *el-İbâne* ve bu eserle birlikte *Risâle fî mâ yenbağî*, *Kitâbü'l-Burhân*, *Taḥşîlü's-sa'âde*, *Fuṣûlün münteze'a*, *Felsefetü Aristotâlis* ve *Risâle fî'l-'aql* eserleridir. Bu eserler arasında konu bütünlüğü bakımından da bir ayrım yapılması gerekmektedir. İlk olarak bu çalışmada ilimlerin öğrenilme sırası, birbiriyle ilişkisi bakımından *Taḥşîlü's-sa'âde*, *Felsefetü Aristotâlis*, *Kitâbü'l-Burhân*, *Fuṣûlün münteze'a* ve *Kitâbü'l-Ḥurûf* eserlerinin metafizik ilmi ile ilgili pasajları birlikte değerlendirilmektedir. Zira Fârâbî bu eserlerindeki ilgili pasajlarda açıkça görüleceği üzere metafiziğin ilimler üzerinden gerçekleşen yetkinleşmenin son noktası olduğu düşüncesini temellendirmektedir. Bu bağlamda Fârâbî felsefesinde kelâmın felsefî teoloji ile kesişmesi ve bazı durumlarda teorik bir mahiyet arz etmesi konularının arka planını Fârâbî'nin metafiziğin ilimler tasnifindeki yeri ve insan zihninde metafizik bilginin bulunuşu ile ilgili fikirleri oluşturmaktadır. Bu makalenin ana tezi ve kurgusunu oluşturan fikri açıkça ifade edecek olursak: Fârâbî'ye göre kelâm ile metafizik arasında bir konu kesişmesi olsa da ilimler arasındaki ilişkilerin diğer yönleri bakımından metafizik ve kelâm örtüşmemektedir.<sup>9</sup>

Metafiziğin Fârâbî felsefesinde diğer ilimlerle nasıl bir irtibat içerisinde olduğu başlı başına incelenmesi gereken bir konu olmakla birlikte Fârâbî'nin yaklaşımında bu meselenin üç boyutu vardır.<sup>10</sup> Birinci olarak Fârâbî *Taḥşîlü's-sa'âde* ve *Felsefetü Aristotâlis* eserlerinde ilimler arasındaki ilişkiyi ilimlerin öğrenim sırası üzerinden konu edinir.<sup>11</sup> İkinci olarak Fârâbî'nin analizleri onun yetkinleşme teorisi çerçevesinde düşünüldüğünde anlamlı hale gelmektedir. Üçüncü olarak ise Fârâbî'nin ilimler arasındaki ilişkiye dair tasvirleri onun varlıktaki hiyerarşik yapı ile ilgili çözümlenmeleri dahilinde gerçekleşmektedir. Bu konularla ilgili tespitler aşağıdaki satırlarda yapılmaktadır.

<sup>7</sup> Fârâbî, *Risâle fî'l-'aql*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Matba'atu'l-Katolikiyye, 1937), 22-24.

<sup>8</sup> Konuyla ilgili diğer çalışmaların yaklaşımları ile ilgili olarak: Mübahat Türker, "Fârâbî'de Fizik Ötesinin Menşei ve Önemi", *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20 (1962): 55; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 99-196; Stephen Menn, "al-Fârâbî's Metaphysics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

<sup>9</sup> Fârâbî'nin kelâmın yöntemi ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı," *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958).

<sup>10</sup> Bilimler tasnifinin burhanî yönünün incelenmesine dair bir çalışma için bk. Eşref Altaş, "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması," *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29-54. Bu çalışmada yazar, İslâm düşüncesinde bilimler arasındaki ilişkinin nasıl varlığın taksimi ile ilişkili olduğunu göstermektedir.

<sup>11</sup> Konunun bu yönüyle ilgili olarak bk. Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 35.

Bu minvalde Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis* eserinde Aristoteles felsefesinin kısımlarını inceler ve Aristoteles'in felsefî araştırmasının bir kritiğini yapar.<sup>12</sup> Burada Fârâbî'nin temel kurgusu ilimler üzerinden insani nefsin ikinci yetkinliğini alması üzerine kuruludur. Benzer bir durum *Tahşîlû's-sa'âde* eserinde de görülür. Fakat Fârâbî bu eserlerinde metafiziğin ilimler üzerinden gerçekleşen insani yetkinleşmenin en son basamağı olduğunu *Fuşûlün münteze'a* eserindeki ilgili pasajlarda ifade ettiği kadar açıkça ifade etmez. Zira bu konu Fârâbî'nin analizlerinde iki nokta ile bağlantılıdır. Birincisi, Fârâbî'nin burhanî bilgi idealidir. Fârâbî'ye göre tasavvur ve tasdikten müteşekkil olan burhanî bilginin en son noktası, zihindeki bilgi ile dış dünyadaki varlık arasında tam bir mutabakatın sağlanmasıdır.<sup>13</sup> Diğer taraftan Fârâbî Yeni Eflatuncu yaklaşım dahilinde varlıktaki hiyerarşik düzen üzerinden metafiziği konumlandırır.

Buna göre varlık Ay altı ve Ay üstü âlem olarak ikiye ayrılırken maddi varlıktan maddi olmayan varlığa doğru bir varlık zinciri vardır. Fizik, matematik ve metafizik bu varlık zinciri ya da varlık hiyerarşisi içerisinde anlamlı hale gelir.<sup>14</sup> Fârâbî'ye göre en yetkin varlık karşısında en az yetkin olan maddi varlık bulunurken bir de "ara" varlıklar bulunmaktadır.<sup>15</sup> Bu ara varlıklar içerisinde insani varlığın tekabül ettiği nokta Fârâbî felsefesinin tümü ile ilgili belirleyici bir husus olmasının yanında aynı zamanda metafizik ilminin nasıl konumlandırıldığı ile de alakalıdır.<sup>16</sup> Zira Fârâbî'nin *Fuşûlün münteze'a*'da işaret ettiği hususun anlaşılabilmesi için *Felsefetü Aristotâlis*'teki kurgusu ve hatta *el-Medînetü'l-fâzıla* eserinin insanın varlık yapısı ile ilgili çözümlerinin dikkate alınmasını gerekir.<sup>17</sup> Fakat Fârâbî felsefesi dahilinde metafizik ile ilgili bu genel çerçeveyi tamamlayan konu yetkinleşme konusudur. Zira Fârâbî ilimlerin elde edilmesi suretiyle aklın yetkinleşmesinin sağlanacağını öne sürerken aynı zamanda bu yetkinleşmenin soyutlama teorisi üzerinden bir açıklamasını yapmaktadır. Diğer taraftan metafizik bu yetkinleşme sürecinin son noktasını teşkil etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Fârâbî felsefesini inceleyen yukarıda temas edilen araştırmaların bir kısmı<sup>18</sup> genelde Fârâbî'nin metafizik kurgusunu Aristoteles metafiziği üzerinden okumaları nedeniyle Fârâbî metafiziğindeki yetkinleşme vurgusunu tam olarak ifade etmemektedirler. Fârâbî açısından yetkinleşme ve yetkinleşmenin gayesi olarak nihai anlamdaki mutluluk, bilimleri ve insanın gayesini içine alan çok yönlü bir süreçtir. Yetkinleşme teorisi, Fârâbî'nin eserlerinde yine onun felsefî sistemi bağlamında anlam kazanan bir yapıya kavuşmaktadır. İşte bu çerçevede Fârâbî *Fuşûlün münteze'a*

<sup>12</sup> Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, ed. Muhsin Mahdi (Beyrut: Dâru'l-Mecelleti'ş-Şi'r, 1961), 59-64.

<sup>13</sup> Bu konuyla ilgili olarak Türker, Fârâbî'de metafizik bilginin varlığın bedahetinin ve varlığın ilkelerinin bilgisi olması üzerinde durur. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 154.

<sup>14</sup> Varlıklar arasındaki münasebetin klasik felsefede nasıl kurulduğu ile ilgili olarak bk. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Harvard University Press, 1964).

<sup>15</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1971), 78; ayrıca bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Ali Bû Mulhim (Mektebetü'l-Hilâl, 1994), 21.

<sup>16</sup> Bu konunun Fârâbî felsefesinin belirleyici bir unsuru olduğunu ifade eden görüşler için bk. Luis Xavier López-Farjeat, "al-Fârâbî's Psychology and Epistemology," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

<sup>17</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 122-136.

<sup>18</sup> Örneğin Stephen Menn'in yöntemi Fârâbî'nin metafizik kurgusunun bir Aristoteles metafiziği şerhi olarak görülmesidir. Fakat Druart, Fârâbî metafiziğinin Aristoteles metafiziğinin kapalı noktalarını Yeni Eflatuncu yaklaşımları Aristoteles metafiziğine uyarlayarak çözmek maksadını taşıdığı üzerinde durur. "Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 43. Fârâbî'nin bu yöntemi ile ilgili bir tasvir için bk. Damien Janos, "al-Fârâbî," *Encyclopaedia of Islam* (Brill, 2015).

eserindeki değerlendirmeleriyle yetkinleşme ve metafizik arasındaki açık ilişkiyi göstermektedir.<sup>19</sup>

Fârâbî, metafizik ve diğer ilimler arasındaki ilişkiyi konu edindiği *Kitâbü'l-Hurûf* eserinin ilgili pasajlarında metafizik ilminin yetkinleşme ile ilişkisinden ziyade ilimlerin maddi olandan soyut olana doğru ma'kûl seviyesinde nasıl bir yükseliş içerisinde olduğunu incelemektedir. Bu tema da her ne kadar bağımsız bir şekilde ele alınabilir olsa da yine yetkinleşme teorisi çerçevesinde anlamlı hale gelmektedir. Aşağıdaki pasajda bu durum açıkça görülmektedir.

**Metin 1.** “(A) Hikmet, diğer bütün varlıkların varlığının uzak sebeplerini bilmektir. Ayrıca sebepli varlıkların yakın sebeplerini bilmektir. [Bu sebeplerin bilgisi] o varlıkların varlığını kesinlik olarak bilmek ve ne olduklarını ve nasıl olduklarını bilmektir. (B) Bu varlıklar bir tertip üzere tek bir varlığa yükselirler (irtikâ). Bu ilk varlık da uzak şeylerin ve uzak şeylerin altındaki yakın şeylerin sebebidir. İşte bu Bir, gerçek anlamda ilk olandır... Bütün varlıkların mertebelerinin bilinmesi gerekir. Onların hangisinin ilk hangisi orta hangisinin son olduğunun bilinmesi gerekir. (C) Orta olanlar kendilerinin üstünde ve altında bir sebebin bulunduğu varlıklardır. [Bunlara ek olarak] en sondaki varlığın nasıl orta olana yükseldiği ve orta olanların nasıl el-Evvel'e ulaşana kadar yükseldiklerini ve sonrasında el-Evvel'den nasıl tedbirin meydana geldiğini ve el-Evvel'in diğer varlıklardaki şeylere en sona ulaşınca kadar nasıl bir tertip ile nüfuz ettiğini bilmek gerekir. İşte bu gerçek manada hikmettir. Bu ilim hikmet ismiyle anılmıştır ve bu sanatta ilerleyenlere ve yetkinleşenlere “hukemâ” ismi verilmiştir.”<sup>20</sup>

Fârâbî'nin buradaki ifadeleri, yukarıda üzerinde durulan üçlü yapı ile alakalı olmakla birlikte felsefenin varlıktaki hiyerarşik yapıyı bilmek olarak ele alındığını göstermektedir. Burada **A** cümlesi ile ifade edilen hikmet, iki yönlüdür. İlk olarak hikmet, tıpkı Aristoteles felsefesinde olduğu gibi Fârâbî'de de bir erdemdir. Aristoteles'te sophia kavramı ile karşılanan bu erdem Fârâbî tarafından hikmet kavramıyla ifade edilmektedir. Fakat pasajda görüldüğü gibi **B** cümlesinde Fârâbî hikmete dair bir açıklama getirmekte ve hikmetin varlıkta yükseliş ile alakalı olduğu üzerinde durmaktadır. Bu yükseliş de iki yönlüdür. Birincisi Fârâbî'nin özellikle MF'de ve *Felsefetü Aristotâlis* eserinde detaylı olarak açıkladığı insani nefsin aklı olarak tecevhür (cevherleşme) etmesi ile alakalıdır.<sup>21</sup> Fârâbî'nin buradaki yaklaşımı *Fuşûlün münteze'a* eserinde ve SM'deki tasvirlerinde ontolojik açıdan temellendirilmektedir. Şöyle ki, Fârâbî'ye göre varlıktaki hiyerarşi içerisinde insan nefsi ara bir durumda bulunmaktadır. Bir taraftan madde ile irtibatlı olan insan nefsi diğer taraftan da mufârik (ayrık) akıllarla irtibatlıdır. Bu nedenle de insan nefsi için bu iki varlık sahası arasında bir geçişlik söz konusudur. Fârâbî'nin düşüncesi insani nefsin akıl aracılığıyla ilimler üzerinden gerçekleşen bir süreç içerisinde yetkinleşmesine dayanır. Metafizik bu sürecin son noktasını teşkil etmektedir.<sup>22</sup>

### 1.1. Yetkinleşme Teorisi Çerçevesinde *Tahşîlü's-sa'ade* Eserinde Metafizik

Fârâbî'nin *Tahşîlü's-sa'ade* eserindeki görüşleri birçok araştırmaya konu olmuştur. Zira bu eser ilk bakışta başlık ile içerik arasında bir uyumsuzluk olduğu düşüncesini vehmettirebilir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda her ne kadar farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da bu eserin yetkinleşme

<sup>19</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 52-54.

<sup>20</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 52-54.

<sup>21</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 134-141.

<sup>22</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 62.

teorisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili bir kanaat oluşmuş görünmektedir.<sup>23</sup> Konuyla ilgili kapsamlı ve müstakil çalışmalarında Muhsin Mahdi ve Hatem Zghal, Fârâbî'nin bu eserde yetkinleşme teorisi çerçevesinde bir kurgu yaptığını tespit etmektedirler. Muhsin Mahdi çalışmasında yetkinleşme teorisinin merkezi rolüne dikkat çekse de Fârâbî'nin bu metnin farklı açılardan da yorumlanabileceği üzerinde durmaktadır.<sup>24</sup> Zghal ise çalışmasını Fârâbî'nin iradî ma'kûller ile ilgili pasajlarının anlaşılması üzerine kurgulamıştır. Fakat bununla birlikte yetkinleşme temasının bu eserin ana omurgasını oluşturduğu düşüncesi Zghal'ın çalışmasında daha bariz bir şekilde görülmektedir. Diğer taraftan Zghal, Fârâbî'nin metafizik ve siyaset arasında kurduğu ilişkiyi literatürde bu konuyla ilgili devam eden tartışma üzerinden çözümlemeye çalışmaktadır. Zghal, Muhsin Mahdi'nin metafiziği siyasetin altında konumlandırın yaklaşımına karşılık, Galston'un metafiziği bağımsız bir disiplin olarak kurgulayan yorumunu daha doğru görmekte ve argümanlarını bu çerçevede kurgulamaktadır.<sup>25</sup> C. Colmo ise *Tahşîl*'de Fârâbî'nin Aristoteles ve Eflatun felsefelerine karşı kendi felsefesini kurduğunu ileri sürmektedir.<sup>26</sup>

Fârâbî erdemleri mutluluğun temeline yerleştirdikten sonra eserin büyük bir kısmını teorik erdemini diğer bir ifadeyle teorik yetkinleşmenin elde edilmesine ayırmaktadır.<sup>27</sup> Akabinde de erdemlerin belirli formlarının neler olduğu, nasıl elde edileceği ve tanımlanacağı üzerinde durmaktadır. Burada yetkinleşme teorisi açısından bakıldığında Fârâbî ilk olarak ilimler aracılığıyla nâtık gücün nazarî kısmının yetkinleşmesini konu edinir. Ardından da davranış aracılığıyla amelî ve fikrî gücün yetkinleşmesini inceler. *Tahşîl*'de eserinin Muhsin Mahdi tarafından "din felsefesi"<sup>28</sup> olarak tabir edilen son kısmı ise, teorik ve pratik yetkinleşmenin topluma nasıl kazandırılacağı ile ilgilidir. Bu bakımdan eser yetkinleşme düşüncesinin erdem kuramı üzerinden anlatımıdır. O halde bu çerçeve içerisinde metafizik ilminin mahiyetinin ne olduğu sorusunun sorulması daha anlamlı hale gelmektedir. Aşağıdaki pasajda Fârâbî'nin nazarî araştırma ve yetkinleşme içerisinde metafizik ilmini nasıl konumlandığı görülmektedir.

**Metin 2.** **A)** Öğretim ilkelerinden varlık ilkelerine geçtiğimizde (irtakaynâ) varlığın ilkeleri bizim için bilinir hale gelir.... **B)** Bu yöntem bütün mahsus cisim cinslerinde ve türlerinde takip edilir. Bu durumda araştırma semavî cisimlere ulaştığında ve onların varlıklarının ilkeleri hakkında araştırma yapıldığında bu varlıkların ilkeleri hakkındaki araştırma mecburi olarak tabiat olmayan ve tabii de olmayan ilkelerin araştırmasına yönelir. **C)** Bilakis bu varlıklar tabiatın ve tabii

<sup>23</sup> Doğrudan bu eser ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz kadariyla iki müstakil çalışma bulunmaktadır: Muhsin Mahdi, "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani (New York: State University of New York Press, 1975), 47-67 ve Zghal, "Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans Le Tahşîl Al-sa'âde". Metafizik ve yetkinleşme teorisi arasındaki ilişkiye değinen başka bir çalışma için bk. M. Türker, "Fârâbî'de Fizik Ötesinin Menşei ve Önemi", 58-59. Butterworth da eseri yetkinleşme teorisi bağlamında konumlandırır. Charles Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology," *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 61.

<sup>24</sup> Mahdi, "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", 53. Örneğin Mahdi özellikle eserin ilerleyen kısımlarında Fârâbî'nin bir "din felsefesi" yaptığını üzerinde durmaktadır.

<sup>25</sup> Zghal, "Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans Le Tahşîl Al-sa'âde", 170.

<sup>26</sup> Christopher Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder* (Oxford: Lexington Books, 2005), 3. Konuyla ilgili diğer değerlendirmeler için bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995); Rudolf, "Abu Naşr al-Fârâbî", 582.

<sup>27</sup> *Tahşîl*'de erdem konusunun detaylı bir çözümlemesi için bk. İbrahim Aksu, "Fârâbî'de Temel Erdemler" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 140-152.

<sup>28</sup> Mahdi, "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness.", 53.

varlıklardan daha yetkin bir varlığa sahiptir ve cisim değildir ya da cisimde değildir. Bu durumda varlıklardan sadece tabiatın sonra gelenlerle ilgilenen başka bir araştırmaya ve ilme ihtiyaç duyulur. Bu durumda aynı zamanda tabiat ilmi ve tabiatın sonra gelen (mâ ba‘de’t-ṭabî‘a) arasında bir vasat (orta nokta) oluşur ve aynı zamanda araştırma ve öğrenim tertibinde ve varlık mertebesi bakımından tabiatın üzerinde olan [bir ilim ortaya çıkar]... **D)** Bunun sonucunda da araştırma [araştıran kişi - filozof] cisim olmayan ve cisimlerde olmayan ve aynı zamanda cisim olmamış ve cisim olmayacak olan şeyleri araştırmaya yönelir... **E)** Bu durumda [araştırmacı] insanı bu yetkinliğe yöneltecek nutkî ve aklî ilkelere ihtiyaç duyduğunu fark eder. İşte bu durumda araştırmacı (nâzır) metafizik (mâ ba‘de’t-ṭabî‘a) dışında başka bir cins [bilgiye] ulaşır. İnsanın bu bilgileri araştırma yolu, kendisinde bulunan aklî ilkelere idrak ederek sahip olduğu şeyler iledir. Bunlar aracılığıyla tabiat ilminde elde ettiği bilgilerin yetkinliğine ulaşır. Aynı zamanda bu nutkî ilkelerin insanın yaratılmasının gayesi olan yetkinliğe ulaşmasında yetersiz olduğunu fark eder. Bu durumda [araştırmacı] aklî ilkelerin tabii varlıklardaki birçok şeyin de aynı zamanda ilkesi olduğunu fakat bunların tabii ilkeleri vermediğini bilir. Bunun nedeni de [bu yetkinliğin] insanın ulaşması için yaratıldığı ve kendisiyle tecevhür edeceği hakiki yetkinlik olmasıdır. Eğer insan bu ilkelere bu yetkinliğin elde edilmesine yönelirse buna yönelmesi ancak tabii varlıklardan birçok şeyin kullanılmasyla mümkün olur ve [bu yönelim] aynı zamanda ulaşılması mümkün olan en yüce yetkinliğe faydalı olan bu tabii şeylerden meydana getirilecek fiillerden meydana gelir. Aynı şekilde araştırmacı için bu ilimde her insan için ulaşabileceği bir yetkinlik olduğu düşüncesi açığa çıkar. Her insanın ulaşabileceği bu kemalin boyutu (kıst) farklılık arz edebilir. **F)** Zira bütün yetkinliklere tek başına birçok insanın yardımı olmadan ulaşmak mümkün değildir...

**G)** [Medenî ilimlerle ilgili araştırmadan sonra] tabiatın sonra (mâ ba‘de’t-ṭabî‘a) olan varlıkların araştırmasına başlar. Burada araştırmacı [ilk etapta] tabiat ilimlerinde gerçekleştirdiği yöntemi takip eder. Metafiziğin ilkelerinden ilk öncüllerde bulunan ve bu cinse uygun olanları öğrenim ilkesi haline getirir. Sonrasında tabii ilimlerde kanıtlanan şeylerden bu cins içerisinde kullanılması uygun olanları ortaya çıkarır ve daha önce üzerinde durulan tertip üzere tertip eder. Bu tertip [metafizik] cinsinde bulunan varlıklara ulaşmaya kadar bu şekilde devam eder. Bunun sonucunda araştırmacıya hiçbir şekilde maddî olmayan şeylerin varlığı açık hale gelir. Bu maddî olmayan şeylerle ilgili olarak araştırmacının onların ne oldukları, nasıl oldukları, hangi fail tarafından meydana getirildikleri ve ne için meydana getirildiklerine dair araştırma yapması gerekir. **G1) Bu araştırma kendisi için herhangi bir ilke olmayan, varlığının ne olduğu bilinmeyen [diğer varlıklara benzemeyen], hangi şeyden olduğu ve ne için meydana geldiği bilinmeyen bilakis bahsi geçen bütün varlıkların ilk ilkesi olan varlığa ulaşır. İşte bu varlık herhangi bir eksiklik ilişmeksizin bütün varlıkların kendisiyle ve kendisinden meydana geldiği varlıktır. Bilakis O, bütün varlıkların ilkesi olmasını sağlayan bütün yönlerden yetkinliğe sahip olan bir varlıktır...** **H)** Bunun sonucunda da varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisine ulaşır. İşte bu varlıklar hakkındaki bilgi nazar-ı ilâhîdir. Zira ilk ilke (el-Mebde el-Evvel) ilahîdir. Ondan gelen ilkeler de cisim değildir ve cisimlerde değildir. Onlar ilâhî ilkelere dir.”<sup>29</sup>

Gerek Fârâbî felsefesinin bütünü gerekse de bu bölümde incelediğimiz konu açısından merkezi rolü bulunan bu pasajda Fârâbî bazı temel noktalara işaret etmektedir. Bu pasajla ve genel olarak *Tahşîlü’s-sa‘âde* eserindeki üslupla ilgili olarak araştırmacıların dikkatini çeken bazı problemler bulunmaktadır. Öncelikli olarak Fârâbî’nin burada bir felsefî öğrenim sürecinden mi yoksa bir felsefî araştırma sürecinden mi bahsettiğini tam olarak tespit etmek zordur. Bu durum bazı yorumcuları farklı değerlendirmeler yapmaya sevk etmiştir. Örneğin Muhsin Mahdi, Fârâbî’nin

<sup>29</sup> Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa‘âde*, thk. Ca‘fer Âl Yâsîn (Dâru’l-Endelüs, 1983), 60-62.

“araştırmacı”, “biz yükseliriz” tarzındaki öznesi tam açık olmayan ifadelerinin “müslüman topluma” gönderimde bulunduğunu ifade etmektedir. Mahdi'ye göre Fârâbî burada içerisinde yaşadığı toplumda felsefî yöntem ile ilgili duruma dair bir analizde bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Burada hemen şunu belirtelim ki, Fârâbî'nin üslubundaki bu çok boyutluluk diğer eserlerinde de göze çarpmaktadır. Örneğin *Kitâbü'l-Hurûf*'daki kıyas sanatlarının gelişimiyle ilgili pasajların tarihsel bir realiteye mi yoksa varsayımsal bir duruma mı gönderimde bulduklarını tespit etmek oldukça zordur. Benzer bir durumu *Tahşîlü's-sa'âde*'de de gözlemlemek mümkündür. Fakat eğer Fârâbî'nin üslubu çok boyutlu bir üslup olarak değerlendirilir ve yetkinleşme teorisi ile felsefî ilimlerin iç içe geçtiği göz önünde bulundurulursa bu pasajda Fârâbî'nin yaklaşımı daha net görülebilir. Zira Fârâbî **A** cümlesinde bu geçişin açık bir ifadesini vermektedir. Bu cümlede üzerinde durulan öğretim ilkeleri ile varlık ilkelerine geçiş Fârâbî felsefesinin başka bir önemli boyutuna işaret etmektedir.

Fârâbî felsefesini genel bir yaklaşımla değerlendirecek olursak bu boyut şu şekilde ortaya çıkmaktadır: âlem, insan ve toplum arasında yapısal bir benzerlik vardır. Eflatun'a kadar götürülmesi mümkün olan bu benzerlik fikrini Fârâbî farklı bir formatta detaylandırarak yeniden kurgulamıştır. Nitekim akıldaki düzen (tertîb) ile varlıktaki düzenin, her ne kadar ters istikametlerde meydana gelseler de<sup>31</sup> birbiriyle uyum içerisinde olduğu düşüncesi de Fârâbî'nin **A** cümlesinde öğretim ilkeleriyle varlık ilkeleri arasında kurduğu birlikteliğin temelinde bulunmaktadır.

Bu durum pasajın devamındaki cümlelerde daha açık hale gelmektedir. Fârâbî varlıktaki ilkelerden başlayarak bu ilkelerin dayandığı şeylere doğru giden yükselişi tasvir etmektedir. Burada Fârâbî'nin anlatısı ideal insan ve filozof peygamber özelinde insani zihnin ilimler içerisindeki yükselişi üzerine kuruludur. **B** cümlesi ile işaret edilen husus, yetkinleşmeye dönük araştırma sürecinde tabii ilimler ve tabiat üstü ilimlerin ortaya çıkışıdır. Fârâbî'nin **B** cümlesindeki açık ifadelerinde metafizik ilmi doğrudan varlıktaki yetkinliğin idraki ile alakalıdır. Bu yetkinliğe ancak burada tasviri yapılan ve aynı zamanda ontolojik bir dönüşüme de işaret eden epistemik yetkinleşme sonucunda ulaşılır. **C** cümlesinden başlayarak **E** cümlesine doğru giden anlatıda metafiziğin zihinsel yetkinleşme süreci içerisinde nasıl ortaya çıktığı anlatılırken, Fârâbî **E** cümlesi ile farklı bir konuya geçiş yapar.

**E** cümlesi ile tasvir edilen süreç Zghal'in çalışmasının da ana problematiğini oluşturan medenî ilimler ile yetkinleşme ve metafizik arasındaki ilişkiye dair önemli analizler içermektedir. Şöyle ki, Fârâbî nazarî araştırma sonucunda elde edilen ilimlerden başka ilkelerini nâtık güçte bulmakla birlikte tam olarak nazarî ilimlerin yapısı ile aynı şekilde ortaya çıkmayan başka ilimlerin de bulunduğunu **D, E ve F** cümleleriyle ifade etmektedir. Fârâbî'nin buradaki akıl yürütmesi şu şekildedir: nâtık nefste nazarî ilimlerin dışında da bazı ilkelerin bulunduğu tespit edilir. Bu ilkelerin en belirginini insanın yetkinleşmesi için hemcinslerine ihtiyaç duyduğuna dair bilgidir. Fakat Fârâbî burada önemli bir ek daha yapar. İnsanın tecevhür edebilmesi için tabîi varlıklardan ve nâtık güçten alınan ilkeler gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. İşte bu eksikliğin fark

<sup>30</sup> Mahdi, “Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness”, 51.

<sup>31</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 28.

edilmesi neticesinde ortaya medenî ilimler çıkar. Dolayısıyla medenî ilimlerin temellendirilmesi de yine yetkinleşme teorisi üzerinden yapılmaktadır.

Fârâbî'nin yukarıdaki pasajda **G** cümlesi ile ifade ettiği süreç, medenî ilimlerden sonra metafiziğe geçişi kapsamaktadır. Fârâbî burada soyutlama teması üzerinden metafizik bilgiye nasıl ulaştığını tasvir etmektedir. Buna göre cisimlerle ilgili olan ilimlerin ilkelerinden hareketle cisimlerle alakalı olmayan bilgilere ulaşılır. Burada Fârâbî tekraren tertip kavramına dikkat çeker. Burada kastedilen tertip, varlıktaki tertibin aksi istikamette olmakla birlikte zihinde gerçekleşen tertiptir ki bununla ilgili açıklama *Akıl Risalesi* eserinde görülmektedir.<sup>32</sup> Zihinde gerçekleşen ve ilimlerin soyutluk derecesinde bir artışa işaret eden bu tertip neticesinde metafizik bilgiye ulaşılır.

Fârâbî'nin bu pasajda **G1** cümlesi ile gösterilen temellendirmesi ise, kanaatimizce, Fârâbî metafiziği açısından oldukça önemli bir noktadır. Zira bu konu Fârâbî'nin *el-İbâne*'deki analizleri ile diğer eserleri arasındaki bağlantı noktasını göstermektedir. Fârâbî **G1** cümlesinde metafizik bilginin mahiyeti ile ilgili bir açıklama yapmaktadır. Bu açıklamanın vurgusu, metafiziğin en yetkin varlığın yetkinliği ile ilgili bir bilgi olduğudur. Bu noktada Fârâbî'nin metafizik bilgiye dair tasavvuru açıklık kazanmaktadır. Zira metafiziğin mahiyeti, nedensellik zinciri üzerinden zihnin yükselerek ilk ilkeye ulaşmasıdır. Fakat zihnin ilk ilkeye ulaşması ne anlama gelmektedir? Fârâbî ilk ilkeye ulaşmanın O'nun bütün varlıkların ilkesi olduğu düşüncesine varmak olduğunu ifade ettikten sonra aynı zamanda ilk ilkenin en yetkin varlık olduğunu söyler. Zihin bu yetkinlik idrakine ulaştığı anda da **H** cümlesinde ifade edildiği üzere- hem en yetkin varlığın yapısına dair bir bilgiye sahip olur hem de en yetkin varlığın nedensellik zincirinde bütün varlıkların sebebi olduğunu kavrar. İşte bu nihai nokta da yukarıdaki pasajlarda da tekraren ifade edilen nazar-ı ilâhî durumudur. İlimler üzerinden gerçekleşen soyutlama ve yetkinleşme süreçlerinin farklı açılardan anlatımı ise aşağıdaki başlıkta irdelenmektedir.

## 1.2. Akıl Risâlesi ve Kitâbü'l-Ḥurûf da Yetkinleşme, Soyutlama ve Metafizik

Yukarıdaki pasajlarda yetkinleşme, soyutlama ve metafizik arasındaki ilişkinin Fârâbî düşüncesi içerisinde nasıl kurulduğu gösterildi. İlerleyen satırlarda bu konunun Fârâbî'nin farklı eserlerindeki yansımaları üzerinde durulmaktadır. İlk olarak konuyla ilgili Fârâbî'nin öne çıkan eseri *Kitâbü'l-Ḥurûf* dan hareket edilebilir.

*Ḥurûf* kabaca tasnif edilecek olursa üç bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde Fârâbî ilimlerin temelini oluşturan akledilirler konusu ve bilginin temeli meselesini ele almaktadır. Burada aynı zamanda metafizikte kullanılan harflerin felsefî anlamları ile sözel anlamları arasındaki geçişlerine dair analizlere de yer verilmektedir. İlimlerin ve bilgilerin temeli ispat edildikten ve zihnin ilimler arasındaki geçişi nasıl gerçekleştirdiği açıklandıktan sonra Fârâbî, *Ḥurûf*'de de işaret ettiği üzere<sup>33</sup> Aristoteles felsefesinin kavramları ile bunların Arapça'daki karşılıklarını ve sözel sahadaki tezahürlerini göstermek üzere felsefenin temel kavramları ile ilgili detaylı bir analize girer. Bu noktada S. Menn'in de işaret ettiği bir noktaya temas etmek gerekir. Menn, Fârâbî'nin üç eserinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bunlar *el-İbâne*, *el-Vâhid ve'l-*

<sup>32</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-ʿakl*, 23.

<sup>33</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), 244-245.



vaḥde ve *Kitâbü'l-Ḥurûf*tur. Menn'e göre bu eserler Fârâbî'nin Aristoteles metafiziğine şerh projesi çerçevesinde kurulmuştur. Yazarın *el-İbâne* ile *Ḥurûf* arasında kurduğu ilişkiye dair argümanı ise, *el-İbâne*'nin ismindeki *Ḥurûf* kelimesi ile *Kitâbü'l-Ḥurûf* eserinin isminin aynı manaya işaret ettiği düşüncesidir.<sup>34</sup> Kanaatimizce, bu argüman ilk bakışta açık gibi görünse de bu iki eserin Aristoteles metafiziğine bir şerh olduğuna dair tartışmasız bir kanıt olduğu ileri sürülemez. Bu doğrultuda Ulrich Rudolph da yakın tarihli çalışmasında eserin bir Aristoteles metafiziği şerhi olarak değerlendirilmesinin şüpheli olduğuna işaret ederek, eserin Mahdi'nin önerdiği "Book of Letters" çevirisi yerine "Particles" olarak adlandırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ulrich Rudolph metnin dil ve anlam problemi üzerinden tasnif edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır.<sup>35</sup>

Durumun böyle olup olmadığı ile ilgili kesin bir kanaate varmak zor görünse de bu eserler incelendiğinde karşımıza çıkan tablo şudur: Fârâbî'nin *el-İbâne* eseri dışta bırakılarak bakıldığında *el-Vâhid ve'l-vaḥde* ve *Kitâbü'l-Ḥurûf* eserlerinde, Fârâbî temel metafizik kavramları felsefî anlam ile sözel anlam arasındaki irtibat üzerinden çözümlenmektedir.

İşte bize göre *Akl Risalesi* eseri de bu çerçeve içerisinde anlamlı hale gelmektedir. Her ne kadar içerik bakımından farklı yorumlamalar yapmak mümkün olsa da Fârâbî'nin bu eseri *Aklın Anlamları* (*me'âni'l-'akl*) olarak isimlendirdiği düşünülürse onun bu eserde akıl kavramının hem felsefî anlam sahasında hem de sözel anlam sahasında nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir vizyon geliştirdiği görülür. Diğer taraftan bu eserin önemli bir kısmında ve *Kitâbü'l-Ḥurûf*'un ilk kısmında felsefî ve aklî anlamın zihinde nasıl oluştuğu üzerinde durulur. İşte yetkinleşme, soyutlama ve metafizik arasındaki ilişkinin zeminini oluşturan bu eserler Fârâbî'nin anlam ve söz arasındaki ilişkiye dair çözümlenmeleri temelinde gelişmiştir.<sup>36</sup>

## 2. Fârâbî Açısından Metafizik ve Kelâm

### 2.1. *el-İbâne* Eseri Çerçevesinde Metafizik ve Kelâmın Külli Bir İlim Olamaması

Bu başlıkta Fârâbî'nin *el-İbâne* eseri Fârâbî'nin metafizik kurgusu çerçevesinde incelenmektedir. Bu eser çeşitli açılardan önemli bir çalışma olmakla birlikte bizim buradaki ilgimiz daha çok eserin Fârâbî'nin metafizik tasavvuru içerisindeki yerini tespit etmek ve bu eserde ilm-i tevḥîd ve ilm-i ilâhî ile ne kastedildiğini göstermektir. Buna ek olarak yine bu eser çerçevesinde metafiziğin yapısı ve Fârâbî açısından kelâmın Tanrı incelemesinin ne derece metafiziğe tekabül edebileceği meseleleri üzerinde durulmaktadır.

<sup>34</sup> *el-İbâne* ile *Ḥurûf* arasındaki irtibat ile ilgili olarak ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf*, 31 (Mahdi'nin önsözü). Yazar burada kurduğu ilişkide kategoriler konusunun da metafiziğe dahil olduğunu herhangi bir tahsis yapmaksızın ifade etmektedir. Kategoriler konusunda Fârâbî'nin metafizik bilginin en üst ve soyut bilgiye tekabül ettiği ve bütün varlıkların ilkeleri ile alakalı bir ilim olduğuna dair düşüncesi göz önüne alınmadığı zaman metafiziğin Fârâbî düşüncesindeki yapısı ile ilgili yanlış bir algıya yönelmek mümkün olabilir. Bu nedenle de kategorilerin metafizik bilgiye yükselişin temelini oluşturmakla birlikte metafiziğin ilkeleri ile kategoriler ilişkisi bağlamında onun konusu olduklarını ifade etmek gerekir. Konuyla ilgili olarak bk. Druart, "al-Fârâbî, the Categories, Metaphysics and the Book of Letters."

<sup>35</sup> Rudolph, "Abu Naşr al-Fârâbî", 527. *Ḥurûf*'un anlam meselesine odaklandığını savunan yaklaşımlar için bk. Ramon Guerrero, "al-Fârâbî y la 'Metafísica' de Aristoteles", *Le Ciudad De Dios* CXCVI, sayı 2 (1983), 218-219.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9-11 ve 28- 32.

Biz bu başlık altında ele aldığımız konu hakkında önemli bilgiler içermesi bakımından risalenin birinci ve ikinci kısımlarına odaklanılmaktadır. Nitekim risale üzerinde çalışan araştırmacılar bu risaleyi farklı şekillerde analiz etmiş olsalar da bu iki kısmın öneminde ittifak etmişlerdir. Aşağıdaki satırlarda risalenin öne çıkan pasajları risale ile ilgili ikincil literatür de dikkate alınarak irdelenmektedir.<sup>37</sup>

**Metin 3.** “**A**) Bu makaledeki amacımız Aristoteles’in *Mâ ba‘de‘t-‘tabî‘a* (Metafizik) olarak bilinen kitabının barındırdığı amaca ve kitabın öncelikli bölümlerine işaret etmektir. **B**) Zira insanların çoğunda bu kitabın konusunun ve içeriğinin Tanrı, Akıl, Nefs ve buna uygun diğer hususları ele almaktan ibaret olduğu ve **C**) tevhit ilmi ile metafizik ilminin bir ve aynı (*vâhidun bi ‘aynihi*) olduğu şeklinde bir önyargı bulunmaktadır. Bundan dolayı bu konuda teorik inceleme yapanların çoğunun hayrete düştüğü ve yanıldığını görmekteyiz. Zira bu kitaptaki sözün çoğunlukla bu amaçla ilgili olmadığını görmekteyiz. Bu kitapta [metafizik] bu amaçla ilgili söz, sadece Metafizik Lambda kitabında bulunmaktadır.”<sup>38</sup>

Bu pasaj Fârâbî’nin durum tespiti yaptığı pasajların ilkidir ve konumuz bakımından da merkezidir. Bu pasaj bağlamında eserin Fârâbî felsefesi içerisindeki yerini tespit etmeye çalışan araştırmacılar farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir. Bu yorumlar, üçe ayrılabilir. İlk olarak Bertolacci gibi araştırmacılar bu eserin Ammonius ve Asclipus tarafından yazılan metafiziğe giriş metinlerinin bir devamı olduğunu öne sürmüştür.<sup>39</sup> Diğer taraftan Muhsin Mahdi ve Stephen Menn, bu eseri Fârâbî’nin *Kitâbü’l-Ḥurûf* ve *el-vâhid ve’l-vaḥde* eserlerini de kapsayan Aristoteles metafiziğine şerh yazma projesinin bir devamı olarak düşünmüşlerdir.<sup>40</sup> Bunun yanında Damien Janos ise oldukça farklı bir yaklaşımla eserin Fârâbî düşüncesinde yaratmacı yaklaşımdan ezeliçi yaklaşıma geçişi gösteren eserler arasında konumlandırılabilceğini ileri sürer.<sup>41</sup>

Bu yaklaşımların her birisinin haklılık payı bulunmakla beraber Gutas’ın da işaret ettiği gibi<sup>42</sup> Fârâbî’nin metni spesifik bir felsefe problemini çözmeye yöneliktir. Bu bağlamda metnin

<sup>37</sup> Risale hakkında batı dillerindeki çalışmalar ve risalenin serencamı için bk. Charles Butterworth, “Fârâbî’s Purposes of Aristotle’s Metaphysics and Avicenna’s ‘Eastern’ Philosophy”, *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, ed. Ahmed Alwishah Gheissari vd. (Leiden, Boston: Brill, 2018), 270.

<sup>38</sup> Fârâbî, “el-İbâne ‘an ğarâzi Aristotâlis fi kitâbi mâ ba‘de‘t-‘tabî‘a”, *Resâil Fârâbî*, nşr. F. Dietrici (Leiden, 1890), 35–38.

<sup>39</sup> Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitâb Al-Şifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*. (Leiden, Boston: Brill, 2006), 65–103 arasında Fârâbî’nin bu eserin analizine ayırmış ve ayrıca konu ile ilgili bir makale çalışması da yapmıştır. Amos Bertolacci, “Ammonius and al-Fârâbî: The Sources of Avicenna’s Concept of Metaphysics”, *Quaestio* 5 (2005): 287–305. Gutas Bertolacci’nin hükmünü onaylayarak bu eserlerin Fârâbî’nin eserinin arka planı olduğunu fakat bu metafiziğe giriş eserlerinin Aristoteles metafiziğinin teolojik karakterini göstermek üzere yazıldığını düşünmektedir. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (Leiden- Boston: Brill, 2014), 284.

<sup>40</sup> Menn, “al-Fârâbî’s Metaphysics”; Fârâbî, *Kitâbü’l-Ḥurûf*, Mahdi’nin önsözü, 32. Mahdi’nin Fârâbî’nin ilahiyatı metafizik ilminin bir parçası olarak kabul etmediğine dair görüşleri için bk. Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 82. Ayrıca Aristoteles’in İslâm düşüncesinde nasıl bir dönüşüme uğradığı ile ilgili olarak, Fârâbî’nin yaklaşımını “dönüştürücü” bir yaklaşım olarak tasvir eden bir çalışma için bk. Veysel Kaya, “Aristû El-Hakîm: Aristoteles’in İslâm Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar,” *Cogito* 78 (2014), 75.

<sup>41</sup> Janos’un değerlendirmeleri için bk. Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî’s Cosmology*, 263–265. Janos Fârâbî’nin bu çalışmasının tasnif edilmesinin zorluğuna işaret ettikten sonra kendi argümanı ve problemi (Fârâbî kozmolojisinin yapısı) bağlamında eseri konumlandırır ve eserde Yeni Eflatuncu etkinin ağır bastığını ifade eder ki bu konuda diğer yorumculardan ayrılmaktadır.

<sup>42</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 283–284.

maksadının tespitine yönelik olarak Fârâbî'nin eserin hemen başında kullandığı iki kavram üzerinde durmak gerekir. Fârâbî Aristoteles metafiziği ile ilgili problemin bu eserin anlamı (fehvâ) ve eserin içeriği (mazmûn) alakalı olduğunu düşünmektedir. Mazmûn kavramının anlama delâleti açıktır fakat fehvâ kavramı ile ilgili olarak eserin mütercimleri de tam bir birliktelik içerisinde değildirler. Bu kavramın anlamı aynı zamanda Fârâbî'nin bu eserdeki maksadı ile ilgili de önemli bir ipucu vermektedir. Zira Fârâbî dönemine yakın sözlüklere bakıldığında bu kavramın manası “bir hitap veya konuşmadan anlaşılan mana” şeklinde verilmektedir.<sup>43</sup>

Bu nedenle de Fârâbî'nin bu çalışması Bertolacci'nin iddiasının aksine metafiziğe giriş olmaktan ziyade daha çok metafizik ilminin geneli ile ilgilidir. Diğer taraftan Fârâbî'nin bu risalesinde Themistius ve İskender Afrodiasias gibi filozoflara atıflar bulunmasına rağmen Bertolacci'nin zikrettiği filozoflara atıfta bulunmaması da eserin Bertolacci'nin aktardığı şekilde değerlendirilmesini güçleştirmektedir.

Bu minvalde Fârâbî yukarıdaki pasajdaki **A** cümlesinde metafizikle ilgili olarak genel problemi özetler. **B** cümlesinde Fârâbî bu karışıklığın birinci yönüne işaret eder. Fârâbî'ye göre bu karışıklığın birinci yönü Tanrı, Akıl ve Nefs konularının metafiziğin içeriğini bütünüyle oluşturduğuna dairdir. C. Hein ve Bertolacci gibi yorumcular Tanrı, Akıl ve Nefs ifadesinin Yeni Eflatuncu *Aristoteles Teolojisi* eserine işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>44</sup> Janos da risalenin Yeni Eflatuncu izler barındırdığını ve Fârâbî'nin Tanrı, Akıl ve Nefs konularını Aristoteles'in Metafizik eserinin *Lambda* kitabına ait görmesinin bunun bir delili olduğunu ifade etmektedir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde Fârâbî felsefesi ile irtibatı başlı başına bir problem olan<sup>45</sup> *Aristoteles Teolojisi* metni ile Fârâbî'nin bu eseri arasında bir ilişki kurulabilir. Diğer taraftan **C** cümlesinde Fârâbî daha farklı bir ekleme yapar. Buna göre metafizik ile ilgili karışıklığın diğer bir yönü metafizik ve tevhit ilminin bir ve aynı görülmesidir.

Bu ifade ile Fârâbî'nin ne kastettiği de risaledeki birçok konu gibi araştırmacılar arasında farklı görüşlerin oluşmasına yol açmıştır. Fakat konuyla ilgili araştırmalarda Fârâbî'nin buradaki kastının Kindî ve kelâmcılar olduğuna dair yaygın bir kanaat oluşmuştur. Bertolacci ve Gutas, Fârâbî'nin bu ifadesi ile metafizik ile tevhit ilmi arasında bir ayrılık oluştururken aynı zamanda risalenin devamında metafizik ile tevhit ilmi arasındaki konu birlikteliğine de işaret ettiğini tespit ederlerken Butterworth Fârâbî'nin tevhit ilmi ile metafizik ve ilâhî ilmi birbirinden bütünüyle ayırttığı üzerinde durmaktadır.<sup>46</sup> Fârâbî'nin ifadelerine bakıldığında buradaki kastı ile ilgili olarak birinci yorumun daha isabetli olduğu görülmektedir. Zira Fârâbî tevhit ilminin metafizik ile hiçbir konu ortaklığı olmadığını söylemez. Burada Fârâbî'nin işaret ettiği problem metafizik ile tevhit ilminin konu bakımından tamamıyla aynı olduğunun söylenmesi ile ilgilidir.

<sup>43</sup> Fehvâ kelimesinin anlamı ile ilgili olarak bk. İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, 470.

<sup>44</sup> Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb Al-Şifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 72.

<sup>45</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Murat Karakaya, *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>46</sup> Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifa: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 72; Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 277-278; Butterworth, “Fârâbî's Purposes of Aristotle's Metaphysics and Avicenna's 'Eastern' Philosophy”, 264.

Fârâbî'nin **Ç** cümlesindeki ifadesi herhangi bir yorum yapılmaksızın literal olarak değerlendirildiğinde Fârâbî tevhit ilminin konularının Metafizik *Lambda* kitabında incelendiği ifade etmektedir. Fârâbî risalenin ilerleyen satırlarında metafizik ilminin bu kısmının aynı zamanda ilâhî ilim olarak tasnif edildiği üzerinde durur. Dolayısıyla bu bakımdan tevhit ilmi ile ilâhî ilim arasında bir konu ortaklığının mevcut olduğu açıktır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta Fârâbî'nin tevhit ilmi ile ilâhî ilim arasındaki konu ortaklığını kabul etmekle birlikte bunların Fârâbî felsefesinin geneli bakımından amaç, yöntem ve ilkeler bakımından farklılaştığıdır.

Nihayetinde Fârâbî'nin buradaki kastının ne olduğu ile ilgili kesin bir sonuca varabilmek için Fârâbî'nin gerek kelâm ilmi gerekse de metafizik ile ilgili ifadelerinin bir arada değerlendirilmesi gerekir. İlk olarak Fârâbî açısından kelâm ilminin burhanî öncülleri kullanmayan bir ilim olarak görüldüğü kesindir.<sup>47</sup> Fakat buna rağmen Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Kıyâsi's-Şağîr* eserindeki analizleri ve cedel sanatına verdiği epistemik statü çerçevesinde düşünüldüğünde kelâm kesine yakın bir bilginin meydana gelebileceği görülür.<sup>48</sup> Burada Fârâbî açısından bakıldığında kelâm ile metafizik arasındaki bariz farkları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Kelâm, Fârâbî açısından her ne kadar geçerli kıyas formları üzerinden gösterilmiş olsa da bu kıyasların akılda burhanî olan kesin öncüllere dayanmaması ve kesinliğe yakın olmakla birlikte bütünüyle burhanî kesinlik vermeyen meşhûrâta dayanması nedeniyle metafizik olamaz.<sup>49</sup> Zira Fârâbî açısından metafizik en üst ve soyut ilim olması bakımından salt aklî bir hüviyete sahiptir ve bu nedenle de öncüllerinin en üst düzey kesinlik mertebesinde olması gerekir.
2. Kelâm ilminin konuları ile metafiziğin teoloji (ilm-i ilâhî) kısmı arasında konu bakımından bir ortaklık vardır. Zira her ikisi de *Lambda* kitabındaki Tanrı meselesine odaklanırlar. Fakat Fârâbî'ye göre ilm-i ilâhî Tanrı'yı en yetkin varlık ve ilk ilke olarak inceler. Bu bakımdan ilm-i ilâhî yetkinleşme sürecindeki nedensel araştırmanın son noktasıdır. Kelâm ise Fârâbî açısından belirli bir topluluk nazarında yani söz alanında yaygınlaşmış metafizik görüşlerin savunusunu yapar. Bu bakımdan Fârâbî her ne kadar *Kitâbü'l-Hurûf*'daki ifadelerinde kelâmın nazarî bir yöne sahip olduğunu ifade etse de bu nazarîlik nedensellik araştırmasını kapsamamaktadır.
3. Fârâbî'ye göre ilm-i ilâhînin metafiziğin bir parçası olarak Tanrı konusuyla ilgili yöntemi soyutlama üzerinden şekillenmiştir. Tanrı hakkında ilm-i ilâhîde oluşturulan fikirler Fârâbî'ye göre varlık aleminden hareketle oluşturulan soyut anlamların nedensel takibi neticesinde kurulmuştur. Her ne kadar Fârâbî'ye göre kelâmın hudûs delili geçerli kıyas formlarına indirgenebilir bir delil olsa da<sup>50</sup> Fârâbî kelâmın incelemesini soyutlama ve soyutlama üzerinden gerçekleşen yetkinleşme üzerinden temellendirmez. Bilakis Fârâbî'ye göre kelâmcıların yöntemi

<sup>47</sup> Ayrıca bk. Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 8.

<sup>48</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), 268-270; Fârâbî, "Kitâbü'l-Burhân", *el-Mantık 'inde'l Fârâbî*, ed. Macid Fahri (Beyrut: Daru'l Meşrik, 1987), 4/20. Kelâm ilminin yükseleceği en üst seviyenin cedel olduğu ile ilgili olarak bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

<sup>49</sup> Yunus Öztürk, *Kelâm- Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 173-186. Öztürk Fârâbî'ye göre kelâmın metafizik olamamasının akıl problemi, meşhûrât ve makbûlâtın temel alınması ile ilgili olduğunu ifade eder.

<sup>50</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı.", 250-266.

tikellerin incelemesine dayanan gâibin şâhîde kıyasıdır ve bu yönüyle de en iyi ihtimalle sözel alanın en üst seviyesindeki bir bilgi değerine (kesine yakın) ulaşabilir.

İşte bu nedenlerle Fârâbî açısından kelâm bir ara ilimdir. Bu ifade ile ne kastedildiği ve yukarıdaki ayrımların açıklanmasına dair Fârâbî'nin *el-İbâne* eserini merkeze alarak daha detaylı açıklamalar aşağıdaki satırlarda yapılmaktadır. İlk olarak aşağıdaki metin Fârâbî'nin metafizik kurgusunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

**Metin 4.** “Biz deriz ki: ilimlerden tikel (cüzî) ve tümel (külli) olanlar vardır. Tikel ilimler konuları bir kısım varlıklar ya da vehmin ürünü olan [soyutlanmış] şeylerdir. Tikel ilimler varlıkların arazları ve hâssaları ile ilgilenirler... Diğer cüzî ilimler de bu şekildedir. Bu cüzî ilimlerin hiçbirisinde bütün varlıkları kapsayan konular ele alınmaz.”<sup>51</sup>

Burada küllî- cüzî ayrımının cüzî ilimlerle ilgili kısmı konu edilmektedir. Fârâbî'nin bir önceki pasajdaki durum tespitinin ardından hemen küllî ve cüzî konusuna geçiş yapması meselenin bu problem ile alakalı olduğuna işaret etmektedir. Pasajda Fârâbî metafizik ile ona yakın olan diğer ilimler arasındaki farklılığı konu edinmektedir. Bu pasajın konumuz bağlamındaki önemi ise Fârâbî'nin metafizik ve yetkinleşme ile ilgili yukarıdaki başlıklarda ele alınan pasajlarla tematik bir bütünlük oluşturmasıdır.

Bu çerçevede Fârâbî'nin hikmet lafzıyla ifade ettiği metafiziğin aklın yetkinleşme sürecinin son noktasını oluşturduğu düşüncesinden hareketle bakıldığında metafiziğin aynı zamanda diğer ilimleri kapsayan küllî bakışı sağladığı da ortaya çıkar. Diğer ilimlerden farklı olarak metafizik en üst ilim olması nedeniyle bu seviyeye ulaşan zihne “nazar-ı ilâhî” imkanı sağlar. Bir bakıma Tanrı'ya benzemenin ilmî ve aklî yönü Fârâbî açısından metafizik ile mümkün olur. Zira metafizik cüzî ilimlerden farklı olarak bütün varlıkla ilgili küllî bir bakış açısı kazandırır.

Diğer taraftan Fârâbî'nin bu pasajdaki ifadelerinin tam olarak anlaşılması *Kitâbü'l-Burhân*'daki bu konuyla ilgili ifadelerinin göz önünde bulundurulması ile mümkündür. *Kitâbü'l-Burhân*'da Fârâbî metafizik ile diğeri ilimler arasındaki ilişkiyi iki yönden ele alır. Fârâbî bu ilişkiyi ilk olarak ilimler arasındaki münasebet ve ortaklık üzerinden ikinci olarak ise tümellik ve tikellik problemi üzerinden çözümler. Fârâbî *Kitâbü'l-Burhân*'ın ilgili pasajındaki açıklamasında sanatlar ve ilimlerin konuları bakımından ikiye ayrıldığını ifade eder. Fârâbî konusu bakımından tümel olan burhanî ilmin metafizik (felsefe-i ûlâ) olduğunu bunun yanında safsata ve cedelin de konuları bakımından tümel sanatlar olduğunu söyler. Buna karşın yukarıdaki pasajda bahsedilen metafizik dışındaki matematik ve tabîî ilimler cüzî burhanî ilimler olarak tasvir edilir.<sup>52</sup> Buradaki problem daha çok cedel, safsata ve metafizik arasındaki ortaklığın nasıl çözümleneceği ile ilgilidir.<sup>53</sup>

Fârâbî'nin cedel, safsata ve metafizik arasında kurduğu bağlantıyı onun anlam teorisi açısından düşünmek gerekir. Zira Fârâbî *Hurûf*'daki analizlerinde cedelî ve sofistik felsefeden bahseder.<sup>54</sup> Cedel ve safsata henüz felsefî anlamın tam olarak inşa edilmediği durumlarda felsefenin ve burhanî yöntemin yerine geçen sanatlardır. Diğer taraftan Fârâbî *Kitâbü'l-Burhân*'daki analizinde

<sup>51</sup> Fârâbî, “el-İbâne ‘an ğarazi Aristotâlis fi kitâbi mâ ba‘de’t-‘tabî‘a”, 35.

<sup>52</sup> Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 4/62.

<sup>53</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 179.

<sup>54</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 70.

cedel ve safsatayı burhanî yöntemin karşısında zihinde oluşturdukları epistemik seviye bakımından değerlendirir.<sup>55</sup>

Fârâbî metafizik, cedel ve safsata arasında öncüllerin kullanımı bakımından farkın yanında zihinde oluşturulan tasavvur ve tasdik bakımından da bir farkın bulunduğunu söyler. Metafizik – Fârâbî burada hikmet kavramını kullanır<sup>56</sup> en kesin ve yüksek bilgiyi verirken diğer bir deyişle tam tasdik ile tam tasavvuru verirken cedel kesine yakın tasavvur verir. Safsata ise galibiyet hissi uyandıran bir zihin durumu oluşturur.<sup>57</sup>

Bu değerlendirme şunu göstermektedir: safsata ve cedel, metafiziğe benzer olarak varlık hakkında ve küllî bir şekilde konuşabilirler fakat onların küllîliği felsefî anlam sahasında değil sözel anlam sahasındadır. Bu nedenle bu kıyas sanatları de küllî konuları ele alabilirler fakat bunların içerisinde örneğin cedel en iyi ihtimalle kesine yakın bir bilgi verebilir. Bu noktada Fârâbî aslında bize şunu söylemektedir: bir konu farklı anlam katmanlarında ele alınabilir. Örneğin Tanrı konusu bir mesele olarak cedelî yaklaşımla incelenirse kesine yakın bir bilgi oluşturulabilir. Safsata yöntemiyle incelenirse galibiyet hissi oluşturan bir zihin durumu hasıl olur. Şimdi bu noktaya ve metafiziğin küllî oluşu meselesine daha spesifik bir açıklama getiren *el-İbâne* eserinin ilgili pasajına bakalım.

**Metin 5. (A)** Küllî ilme gelince, bu ilim bütün varlıklar için ortak olan şeyi inceler. Buna örnek şunlardır: vucûd, vahdet, bunların eklentileri ve türleri, öncelik, sonralık, kuvvet, fiil, tam, eksik ve buna benzer tikel cüz’î ilimlerde ele alınmayan konuların incelenmesi. Bu ilim [ayrıca] bütün varlıkların ortak ilkesi olan şey hakkında -yani şanı yüce Allah olarak isimlendirilmesi gereken varlık- hakkında da araştırma yapar (yenzuru fihi). **B)** Bu durumda küllî ilmin tek bir ilim olması gerekir. Zira eğer iki küllî ilim olursa bu durumda bunların her birisi için özel bir konunun olması gerekir. Özel bir konusu olan ve başka bir ilmin konusunu kapsamayan ilim cüz’î olur ve bu durumda bu iki ilim de cüz’î olur. Bu da bir çelişkidir. **C)** O halde (izen) küllî ilim birdir ve ilm-i ilâhînin bu ilmin altında olması gerekir. Zira Allah, belirli bir mevcudun değil mutlak mevcudun ilkesidir. [metafiziğin] mevcudun ilkesini vermesi ile ilgili ilmin ilm-i ilâhî olması gerekir. Zira bu **anlamlar (me’ânî)** tabiat ilmine özel değildir. Bilakis genellik bakımından tabiattan daha yüksektir. Bu nedenle de bu ilmin “Mâ ba‘de’-t-‘tabî‘a” olarak isimlendirilmesi gerekir.”<sup>58</sup>

Bu pasaj Bertolacci’nin ifadesiyle risalenin “doktriner merkezini” oluşturmaktadır.<sup>59</sup> Gutas bu pasajda Fârâbî’nin yaklaşımını Kindî’ye yakınlaştırmakla birlikte Fârâbî’nin metafiziğe yaklaşımını Kindî’den ayrıştırır.<sup>60</sup> Butterworth ise daha farklı bir yorum yaparak tevhit ilmi ile ilâhî ilim arasındaki ayırmadan sonra Fârâbî’nin ilm-i ilâhîyi metafiziğe dahil ettiğini tevhit ilmini ise dışarıda bıraktığını ifade eder.<sup>61</sup> Janos ise pasajda “Allah” ifadesinin kullanılmasından

<sup>55</sup> Fârâbî, “Kitâbü’l-Burhân”, 4/62.

<sup>56</sup> Fârâbî, “Kitâbü’l-Burhân”, 4/62.

<sup>57</sup> Fârâbî’nin mantık sanatlarını “tasdiğin oluşumu” bağlamında bir araya getirmesi ve zihinsel “inhiyâd” kavramı için bk. Fârâbî, *Elfâzü’l-müsta‘mele fi’l-mantık*, thk. Muhsin Mahdi (Beyrut: Dâru’l-Meşrık, 1968), 96-97.

<sup>58</sup> Fârâbî, “el-İbâne”, 35.

<sup>59</sup> Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitâb Al-Şifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 73.

<sup>60</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 277-280.

<sup>61</sup> Butterworth, “Fârâbî’s Purposes of Aristotle’s Metaphysics and Avicenna’s ‘Eastern’ Philosophy”, 264.

hareketle bu pasajı felsefenin İslamileştirilmesi ile ilgili olarak yorumlar.<sup>62</sup> Türker ise Fârâbî'nin bu pasajda kelâm ve metafizik arasındaki muhtemel karışıklığı giderdiği ve metafiziğin konu ve meselelerini tashih ettiği görüşündedir.<sup>63</sup>

Bu yorumlar çerçevesinde tekrardan pasaja dönecek olursak **A** cümlesindeki ifadelerin Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-'ulûm*'daki çözümlenmeleri ile düşünülmesi gerekir.<sup>64</sup> Fârâbî *İhşâ'*da metafiziği üç kısımda mütalaa eder. İlk olarak mevcudun mevcut olarak incelenmesi yani varlık araştırması gelir. İkinci olarak da ilimlerin ilkelerinin incelenmesi gelir. Üçüncü olarak ise ilm-i ilâhî gelir. **A** cümlesinde ilimlerin ilkeleri ve bütün ilimleri kapsayan konular açıklanmaktadır. Cümlelerin son kısmında ise Fârâbî varlıkların ortak ilkesi ile ilgili araştırmanın ne olduğunu açıklar.

Bu cümlede Fârâbî felsefenin ilk ilkesi ile ilgili açıklamaların aynı zamanda Tanrı ile ilgili açıklamalar olduğu üzerinde durur. Bu aynı zamanda *İhşâ'*da metafiziğin ilm-i ilâhiye tekabül eden üçüncü kısmıdır. Bu fikir ilginç bir şekilde araştırmacıların ilgisini çekmiş görünmemektedir. Sadece D. Janos bu fikre genel bir atıf yapmıştır.<sup>65</sup> Ancak bize göre Fârâbî'nin bu risalesini genel olarak metafizik tasavvuruna bağlayan nokta burasıdır. Bu bağlantı **B** ve **C** cümlelerinde kurulmaktadır. Buradaki düşünce şudur: küllî ilim en yetkin ilimdir. O halde en yetkin olan ilk sebebin ve onun varlık verişinin bu ilme dahil olması gerekir. **C** cümlesinde ise Fârâbî metafiziğin konusunun tabiat ilminden yüksekliği ve soyutluğuna değinir. Metafizik en yetkin ilimdir. Zira soyutlama ve yetkinleşme sürecinin son noktasını oluşturur. Felsefî anlamın kendileri aracılığıyla inşa edildiği ilimlerin son noktası metafiziktir.

Tüm bu noktalar birlikte değerlendirildiğinde tevhit ilminin metafizik ile konu ortaklığına sahip olmakla birlikte neden metafizik olamadığı ortaya çıkar. Her ne kadar tevhit ilmi ilm-i ilâhînin ele aldığı meseleleri inceliyor olsa da bunu salt aklî anlam alanı ve soyutlama üzerinden gerçekleşen yetkinleşme süreci içerisinde değil sözel anlam alanı içerisinde yapmaktadır.<sup>66</sup> Konunun bu yönüyle ilgili Fârâbî'nin yaklaşımı mille teorisi içerisinde değerlendirildiği için burada sadece konu ortaklığı, yöntem ve işleyiş farkı üzerinde durulmuştur. Aşağıdaki başlıkta ise Fârâbî'nin kelâmı nazarî alanda tasvirinin bir incelemesi yapılmaktadır. Fârâbî açısından tevhit ilmi metafiziğin ilm-i ilâhî kısmına konu bakımından tekabül etmekle birlikte yöntem ve işleyiş bakımından tekabül etmemektedir. Ancak bu durum tevhit ilminin sözel anlam sahasında bir küllîlik oluşturmasına engel değildir. Zira cedel ve safatada böyle bir küllîlik oluşabilmektedir. Nitekim aşağıdaki başlıkta üzerinde durulacağı veçhiyle kelâmın nazarî; fıkıhın ise amelî felsefeye tekabül etmesi Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorisinin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>62</sup> Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 263.

<sup>63</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 101.

<sup>64</sup> Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, thk. Osman Emin (Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1949), 99-100.

<sup>65</sup> Yetkinlik ve metafizik ilişkisi için ayrıca bk. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi," *Eskiye* 28 (2014), 116.

<sup>66</sup> Çalışmanın girişinde de ifade edildiği üzere yetkinleşme teorisi ve kelâmın metafizik olamaması arasındaki ilişki konuyla ilgili yapılan çalışmalarda farklı şekillerde ifade edilmiştir. Bu makalede ise daha çok metafiziğin bilimler tasnifinde ve yetkinleşmenin son aşamasında Fârâbî tarafından nasıl kurgulandığı üzerinde durulmaktadır.

## 2.2. Kelâm'ın Nazarîliği

Fârâbî'nin kelâm ilminin nazarî ve tümel boyutları ile ilgili değerlendirmeleri mille teorisi çerçevesinde şekillenmiştir. Diğer bir deyişle Fârâbî'nin kelâmı millenin savunusu ya da millenin bir açıklama ve yorumu olarak görmesi nedeniyle kelâmın yapısı ile ilgili yaklaşımları da mille ile ilgili düşünceleri dahilinde oluşmuştur. Mille teorisi de Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorileri çerçevesinde değerlendirildiğinde daha farklı bir anlam kazanmaktadır.

Fârâbî aklî yetkinleşme teorisi çerçevesinde ilimleri nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki kısma ayırır. Fârâbî'nin nazarî ilimler ile kastettiği konuları bakımından insan fiilleri ya da iradesi ile alakalı olmayan ilimlerdir.<sup>67</sup> Fârâbî açısından aklî yetkinleşmenin ilimler aracılığıyla meydana geldiği göz önüne alındığında bu tasnifin farklı boyutları da ortaya çıkar. Zira Fârâbî aklî yetkinleşmenin hem teorik hem de pratik bir yetkinleşme olduğunu ve bu ikili yetkinleşme ile filozof- nebi ve ilk başkanın ortaya çıkacağını düşünmektedir. Bu süreç içerisinde teorik ve pratik olanı birbirinden ayıran birincisinin konularının fiil ve eylem ile ilgili olmamasıdır.

Fârâbî açısından kelâmın teorik boyutu da burada ortaya çıkar. Zira *Kitâbü'l-Mille*'de açıkça ifade edildiğine göre mille görüşler ve fiillerden meydana gelir.<sup>68</sup> Diğer taraftan mille Fârâbî'ye göre, felsefe ile benzerlikler barındırmaktadır. Fârâbî'nin buradaki kastı millenin felsefenin bir kopyasını oluşturmasıdır. Felsefî anlam sahasındaki bilgiler ve görüşlerin toplumsal ve sözel plandaki tezahürü Fârâbî'ye göre milledede ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan mille felsefenin yaygınlaşmasını sağlayan yapıdır ve tıpkı felsefe gibi onun da nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü vardır. Kelâm ve fikhın nazarî yönü de bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Felsefî anlam planındaki hakikatlerin benzerlerinin toplumsal anlam planında ifadesinin nazarî yönü kelâm ile ilgilidir. Aşağıdaki pasajda Fârâbî kelâmın nazarî yapısı ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır.

**Metin 6.** “Kelâmcı tashih ettiği nazarî şeylerde müşterek olan açık görüş ile yetinir. Kelâmcı bu bakımdan cumhur ile ortaklaşır. Ancak o bazen ilk görüşte olan şeyin ötesine geçer. Fakat ilk görüşte açık olan şeyin ötesine geçtiğinde de yine ilk görüşte açık olan ile hareket eder. Kelâmcının nakz etmek istediği görüşte ulaşabileceği sağlamlık seviyesi ancak cedelî olabilir. Kelâmcı bu bakımdan cumhurdan belirli oranda ayrılır.”<sup>69</sup>

Bu pasaj Fârâbî'nin kelâmı ara bir ilim olarak gördüğünün en bariz delillerinden bir tanesidir. Zira Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-ʿulûm*'da kelâm ile ilgili ifadeleri düşünüldüğünde kelâmın hatabi yolları kullanmakla birlikte aynı zamanda cedeli yolları da kullandığı üzerinde durulmaktadır.<sup>70</sup> Konunun bu yönü daha çok mantık ve yöntem teorisi ile ilgilidir ve Fârâbî'nin kıyas sanatlarını inceleme yöntemiyle alakalıdır. Fakat bu pasajdaki konumuz bağlamındaki asıl soru, kelâmcının tashih etmeye çalıştığı nazarî şeylerin neler olduğudur. Zira Fârâbî kelâmın milleye tabi olduğunu açıkça ifade eder.<sup>71</sup> Fakat millenin de nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü vardır. İşte kelâmın metafizik ile ortak konuları paylaştığı yer de burasıdır. Fârâbî *Kitâbü'l-Mille*'nin aşağıdaki pasajında milledeki nazarî görüşlerin konularını şu şekilde açıklar:

<sup>67</sup> Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 4/72.

<sup>68</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Üzerine)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 20.

<sup>69</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

<sup>70</sup> Fârâbî, *İhşâ'ü'l-ʿulûm*, 107-111.

<sup>71</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71-72.



**Metin 7.** “Fâzıl milledeki görüşler nazarî ve iradî şeylerdeki görüşlerdir. Nazarî görüşler, Allah'ın vasıflanması, meleklerin ve meleklerin kendi aralarındaki mertebelerinin ve Allah yanındaki konumlarının ve her birisinin fiillerinin vasıflanmasıdır. [Bunun ardından] âlemin ve onun parçalarının vasıflanması gelir. Bunun ardından da ilk cisimlerin nasıl meydana geldiği, ilk cisimlerden diğer cisimlerin asılları olan şeylerin [nasıl meydana geldiği] ve sonrasında bu oluş ve bozuluşun nasıl vuku bulduğuna dair görüşler gelir. [Ardından da] diğer cisimlerin bu asıl olan cisimlerden nasıl meydana geldiği, bunların mertebeleri ve alemdeki şeylerin birbirleriyle irtibatı ve onların düzeni ile ilgili [görüşler] gelir. [Akabinde] alemde meydana gelen her şeyin zulümle değil adalette olduğu ve [bu meydana gelen şeylerin] Allah'a ve meleklerle nispetinin ne olduğu gelir. [Bunu takiben] insanın meydana gelişi, nefsin insanda ortaya çıkışı, akıl ve âlemdeki mertebesi ve [bunların] Allah ve melekler yanındaki konumu, nübüvvetin ne olduğu, vahyin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği, sonra ölüm ve ahiret hayatını tavsif eden [görüşler] gelir.”<sup>72</sup>

Fârâbî'nin bu pasajdaki tasvirlerine dikkat edilirse, millenin nazarî yönü metafizik ve tabî ilimlerdeki konuları barındırmaktadır. Bu durum Fârâbî'nin millenin felsefenin sözel plandaki karşılığı olduğu düşüncesini desteklemektedir. Bu konu birlikteliği felsefe ile millenin de nasıl birleştiğini açıklamaktadır. Mille felsefedeki nazarî ve amelî hakikatlerin temsillerini içermektedir. Millenin fıkıh ve kelâm ile ortaya çıkan nazarî yönü de bu konular üzerinde belirgin hale gelmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin *el-İbâne*'de kelâmın ilm-i ilâhî başlığı altındaki ve Aristoteles metafiziğinin *Lambda* kısmında değerlendirilen konular ile ortaklığı da yine bu pasajdaki açıklamalar çerçevesinde anlamlıdır. Zira Fârâbî'nin *el-İbâne*'deki açıklamasına göre, *Lambda* kitabının konusu Tanrı ve diğer metafizik varlıklar ile ilgili meselelerdir. Bu meseleler, her ne kadar aradaki tekabül konu bakımından bir benzerlik olsa da kelâmın yukarıdaki pasajda ifade edilen nazarî konularına tekabül etmektedir.

## Sonuç

Bu makalede Fârâbî'nin metafizik ilmi ile ilgili düşünceleri açısından kelâm ilminin konumu incelenmiştir. Fârâbî'nin çeşitli eserlerindeki konu ile ilgili pasajlar birlikte değerlendirildiğinde Fârâbî'ye göre metafizik ilmi, küllî (tümel), en yetkin ve ilk ilkeye ulaşmayı amaçlayan nedensel ve en soyut ilimdir. Diğer taraftan Fârâbî metafiziği insani ve akîl yetkinleşmenin en son noktası olarak görür. İşte bu genel çerçevede içerisinde kelâm metafizik ile sadece bir konu birlikteliğine sahiptir. Bu durum Fârâbî'nin ilgili eserleri üzerinden gösterilmiştir ve *el-İbâne* eseri yetkinleşme ve metafizik arasındaki irtibat üzerinden okunmuştur.

Bu konu birlikteliğinin ne olduğu ise Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* isimli eserinde geliştirdiği ve diğer eserlerinde de yansımaları bulunan mille teorisi neticesinde belirgin hale gelmektedir. Fârâbî'nin mille ile felsefe arasında kurduğu irtibatın bir neticesi olarak kelâm ilminin sözel sahada işlev gören bir ilim olmakla birlikte millenin nazarî yönüne de tekabül ettiği gözlemlenmektedir. Çalışmamızda literatürde de üzerinde durulan yetkinleşme ve anlam teorilerinin kapalı olduğunu gördüğümüz noktalarının Fârâbî'nin *el-İbâne* eseri üzerinden irdelenmesi amaçlanmıştır.

<sup>72</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Üzerine)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 44.

Fârâbî kelâmı çıkarım yapmayan bir ilim olarak tasvir etmekteyse de bu durum kelâmın sözel alana tekabül etmediğini ya da herhangi bir akıl yürütme sürecine dayanmadığını göstermez. Zira Fârâbî felsefesi açısından her düşünme formu, en azından formel olarak, mantığın ve burhanın formlarına indirgenebilir. Diğer taraftan Fârâbî'ye göre kelâm bilgi değeri açısından retorik bir disiplin olmakla birlikte cedel metodu aracılığıyla kesine yakın bir bilgi seviyesine yükselebilir. Kelâm Fârâbî'nin değerlendirmelerinde cedel ve retorik seviyesinde bir ilim olmakla birlikte nazarî bir yöne ve kısmî bir kapsayıcılığa (küllî) sahiptir. Kelâmın kapsayıcılığı konularının kapsayıcılığı, ortaya koyduğu hükümlerin en üst seviyesi olarak kesine yakın olabilmesi ile alakalıdır. Kelâm ilminin nazarîliği ise metafiziğin ilm-i ilâhiye tekabül eden kısmı ile ilgili olmasından kaynaklanmaktadır.

## Kaynakça

- Aksu, İbrahim. *Fârâbî'de Temel Erdemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Altaş, Eşref. "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayırılması." *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29-54.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh. Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şenol Korkut-Fehrullah Terkan (Ankara: Elis Yayınları).
- Bertolacci, Amos. "Ammonius and al-Fârâbî: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics." *Quaestio* 5 (2005), 287-305.
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb Al-Şifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Birgül, Mehmet Fatih. İlm-i Kelâm'ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefî Bir Tahlil. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014).
- Butterworth, Charles. "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology." *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Butterworth, Charles. "Fârâbî's Purposes of Aristotle's Metaphysics and Avicenna's 'Eastern' Philosophy." *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*. ed. Ali Gheissari vd. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Colmo, Christopher. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Oxford: Lexington Books, 2005.
- Deniz, Gürbüz. "Fârâbî'nin Tanrısı." *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Druart, Therese Anne. "al-Fârâbî, the Categories, Metaphysics and the Book of Letters." *Medioevo Rivista Di Storia Della Filosofia Medievale*. Padova: Il Poligrafo, 2007.
- Druart, Therese Anne. "al-Fârâbî and Emanationism." *Studies in Medieval Philosophy*. ed. John F. Wippel. 23-45. Washington: The Catholic University of America Press, 1987.
- Erdoğan, Ömer Faruk. "Fârâbî'nin Tevhit Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi." *Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)* 1/52 (2016).
- Fakhry, Majid. "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Fârâbî." *Studia Islamica* 64 (1986).
- Fârâbî. "el-İbâne 'an ġarazi Aristotâlis fi kitâbi mâ ba'de't-ṭabî'a." *Resâil Fârâbî*. nşr. F. Dietrici. 35-38. Leiden, 1890.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-manṭıḳ*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1968.

- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. thk. Ali Bû Mulhim. Mektebetü'l-Hilal, 1994.
- Fârâbî. *Felsefetü Aristotâlis*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Mecelleti's-Şi'r, 1961.
- Fârâbî. *Fuşûlün münteze'a*. thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- Fârâbî. *İhşâ'ü'l-ʿulûm*. thk. Osman Emin. Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1949.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Burhân." *el-Mantık 'inde'l Fârâbî*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Ḥurûf*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Ḥurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille (Din Üzerine)*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. "Küçük Kıyas Kitabı." *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. nşr. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- Fârâbî. *Risâle fi'l-ʿaql*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Matba'atü'l-Katolikiyye, 1937.
- Fârâbî. *Tahşilü's-Sa'âde*. thk. Cafer Âl Yâsîn. Dâru'l-Endelüs, 1983.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Guerrero, Ramon. "al-Fârâbî y La 'Metafisica' de Aristoteles." *Le Ciudad De Dios* CXCVI/2 (1983).
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden- Boston: Brill, 2014.
- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, ts.
- Janos, Damien. "al-Fârâbî." *Encyclopaedia of Islam* (Third). Brill, 2015.
- Janos, Damien. *Method, Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology*. Leiden: Brill, 2012.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 145-162. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kaya, Veysel. "Aristû El-Hakîm: Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar," *Cogito* 78 (2014), 71-99.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi." *Eskiye 28* (2014).
- Koroğlu, Burhan. "Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme." *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*. ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- López-Farjeat, Luis Xavier. "al-Fârâbî's Psychology and Epistemology." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, 1964.

Mahdi, Muhsin. "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness." *Essays on Islamic Philosophy and Science*. ed. George F. Hourani. 47–67. New York: State University of New York Press, 1975.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Menn, Stephen. "al-Fârâbî's Metaphysics." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

Öztürk, Yunus. *Kelam- Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Rudolph, Ulrich. "Abu Naşr al-Fârâbî." *Philosophy in the Islamic World*. Leiden: Brill, 2017.

Türker, Mübahat. "Fârâbî'de Fizik Ötesinin Menşei ve Önemi." *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20 (1962), 55–73.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Zghal, Hatem. "Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans Le Taḥşîl Al-Sa'ade." *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1988), 169–194.



## Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?

Does the Conception of Spirit of the Muteqaddimûn Period Theologians Have a Correspondence in Modern Science?

**Mehmet ÖDEMiŞ**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İzmir/Türkiye

Ph.D., The Ministry of National Education, İzmir/Türkiye

[mehmetodemis@hotmail.com](mailto:mehmetodemis@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0003-3657-480X](https://orcid.org/0000-0003-3657-480X) | [ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma Makalesi

#### Geliş Tarihi

14 Nisan 2023

#### Kabul Tarihi

17 Haziran 2023

#### Yayın Tarihi

30 Haziran 2023

### 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 (Mehmet Ödemiş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

14 April 2023

#### Date Accepted

17 June 2023

#### Date Published

30 June 2023

### 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 (Mehmet Ödemiş).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Ödemiş, Mehmet. “Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 270-300. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283622>”

## Öz

Genelde insanın mahiyeti özelden ise ruhun varlığı ve mahiyeti konusu, düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. İnsan, bilen özne olarak önce kendini tanımaya çalışmıştır. Bu sorgulamayı yaparken sadece fenomenal varlığını (bedenini) değil, orada bir yerde olduğundan şüphe etmediği manevi kimliğini de merak etmiştir. Bu merak; anatomiden fizyolojiye, ilm-i ruhtan felsefeye, tıptan sosyolojiye, biyolojiden nörobiyolojiye, psikolojiden nöropsikolojiye, kimyadan nörokimyaya kadar uzanan bilimsel bir yolculuğun tahrik gücünü meydana getirmiştir. Sonunda her uygarlığın kendi bilimsel ve felsefi birikimine uygun olarak çeşitli insan tasavvurları geliştirilmiştir. İnsanlığa mâl olmuş kadim düşünce geleneği, insanı kahir ekseriyette düalist bir tanıma dahil etmiştir. Modern bilimle birlikte insanı fizik olarak incelemek için geliştirilen pek çok aygıtın sağladığı imkanlarla sayısız veriye ulaşılmış, bu veriler insanın fizik ve metafizik vechesiyle nasıl bir varlık olduğunu anlamada büyük yararlılıklar sağlamıştır. Bununla birlikte doğal dünyaya ve onun bir parçası olan insana dair bilgimiz artıkça bakış açıları paradigmatik değişimlere zorlanmıştır. Bilimsel bilgiyle koşut bir şekilde gelişen ve değişen felsefi akımlar, dinin özellikle Batı dünyasında gerilemesi, bilginin yorumlanmasındaki hâkim modelleri geriletmiştir. İnsan nosyonları da bu büyük tagayyürden payını kaçınılmaz olarak almıştır. Eylemlerin arkasındaki özne, bedenden/beyinden ayrı/bağımsız ve bütünüyle otonom ve rasyonel midir? Yoksa çağdaş sinir bilimin öne sürdüğü gibi bedenden/beyinden ya da onun işlevselliğinden mi ibarettir? Bu uyumlu işlevsellik bütünüyle ya da kısmen doğal nedenselliğe bağlı olarak mı gerçekleşmektedir? İnsanı insan yapan bir öz veya ayırt edici bir özellik var mıdır? Varsa bu öz/özellik fiziksel midir yoksa fizik ötesi bir töz müdür? Bu sorulara ilk dönem kelâmcılarının hangi çerçevede ne cevap verdiği; daha çok dinî bilgi, kısmen dönemin tıp bilgisi ve büyük oranda mantıksal akıl yürütme ekseninde geliştirilen hipotezlerin çağdaş bilimin ileri sürdüğü insan ve ruh tarifleriyle ne oranda örtüştüğü meselesi, makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Özetle bu çalışma; süregelen kadim soruşturmanın iki önemli evresi olarak gördüğümüz, ilk dönem kelâmcılarının ruh teorileriyle güncel bilimsel veriler arasındaki paralellikleri ve yaklaşım benzerliklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Zira akültürasyon sürecine bağlı dönüşümün düşünce üzerinde belirleyici güç hâline gelmediği kelâmın ilk döneminde (mütekaddimûn) serdedilen fikirlerin daha orijinal ve değerli olduğu düşünülmektedir. Problemin temel kavramları arasında yer alan ruh, nefis, zihin, benlik ve bilincin tanımları hakkında kısa bilgiler verildikten sonra erken dönem Mu'tezilî ve Ehl-i Sünnet mütefekkirlerinin konuya ilişkin düşünceleri güncel verilerle karşılaştırmalı olarak aktarılmıştır. Araştırma boyunca elde edilen veriler, analitik ve semantik tahlillere tabi tutularak sağlıklı bir tasvirî çıkarım yapılmaya gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ruh, Zihin, Benlik, Bilinç, Deneysel bilim.

## Abstract

The nature of the human being in general and the existence and nature of the soul in particular has been discussed throughout the history of thought. As a knowing subject, man firstly tried to know himself. While making this questioning, he not only wondered about his phenomenal existence (body), but also about his spiritual identity, which he did not doubt was out there somewhere. This curiosity has created an ongoing scientific journey from anatomy to physiology, from science to philosophy, from medicine to sociology, from biology to neurobiology, from psychology to neuropsychology, from chemistry to neurochemistry. In the end, various human conceptions have been developed in accordance with the scientific and philosophical background of each civilization. The ancient tradition of thought, which is the common accumulation of humanity, has largely included man in a dualist definition. Along with modern science, many devices have been developed to study human beings physically. Numerous data have been reached with the opportunities provided by technology, and these data have provided great usefulness in understanding what aspects a human being has in terms of physics and metaphysics. However, with the increase in our knowledge of the natural world and human, which is a part of it, the perspectives of the period were forced into paradigmatic changes. The philosophical movements that developed and changed in parallel with scientific knowledge, the decline of religion, especially in the Western world, regressed the dominant models in the interpretation of knowledge. Notions of human have inevitably taken their share from this great change. Is the subject behind the actions separate/independent from the body/brain and completely autonomous and rational? Or is it just the body/brain or its functionality, as modern neuroscience suggests? Does this coherent functionality arise entirely or in part from natural causation? Is there an essence or a distinctive feature that makes us human? If so, is this essence/property physical or is it a metaphysical substance? What answers did the early theologians give to these questions? What are the points of overlap between the hypotheses developed mainly on religious knowledge, partly on medical knowledge of the period via largely logical reasoning, and the definitions of human and soul

revealed by contemporary experimental science? This line forms the main frame of the article. In summary, this study; It aims to identify the parallels and similarities of approach between the spiritual theories of the early theologians and current scientific data, which we see as two important phases of the ongoing ancient investigation. It is thought that the theories developed in this first period, when the transformation due to the acculturation process is not sufficiently determinative on thought, are more original and valuable. After giving brief information about the definitions of soul, mind, self and consciousness, which are among the basic concepts of the problem, the thoughts of early Mu'tazilî and Ahl al-Sunnah thinkers on the subject are presented comparatively with current scientific data. We tried to make a healthy descriptive inference by making analytical and semantic arguments on the data obtained during the research.

**Keywords:** Kalam, Soul, Mind, Self, Consciousness, Experimental science.

## Giriş

İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan problematik meselelerde ilk dönem ulemasının/selefin genel yaklaşımı, akli mülahazalardan ve tevilden kaçınmak şeklinde olmuştur. Müteşâbihât olarak nitelendirdiğimiz ve ihtilafı yorumlara yol açan Kur'an âyetlerinin yorumlanmasında ve yeni kültürlerle yüzleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan nevezuhur problemlere karşı bu yol izlenmiştir. Bu metoda en genel adlandırmayla "sükût" adı verilmiştir. Olabildiğince sadık kalınan bu yönteme binaen ruh konusunda da tartışmalardan ve spekülasyonlardan kaçınılmıştır. Ancak özellikle sekizinci asrın ikinci döneminden itibaren bu sükût ya da geçiştirme usulü, problemlerin ya daha da büyümesine ya da odağını kaybetmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle Grek filozoflarının eserlerinin tercümesi ile birlikte düşünce sahasındaki sorunlu meseleler çoğalmış ve bunlara İslâm nokta-i nazarından bir yanıt üretmek elzem hâle gelmiştir. Bu yüzden selef sonrası İslâm bilginleri, ortaya çıkan yeni soru ve sorunlara cevaplar üretmek için fikrî bir gayret ortaya koymuşlardır.

Bu düşünsel problemlerin çözümünde ilk başvuru kaynağı doğal olarak Kur'an âyetleri ve hadisler olmuştur. Ancak bu kaynaklarda meselelerin ikna edici cevapları bulunamadığında hem diğer kültürlerden elde edilen bilgiler hem de kişisel akıl yürütmeler öne çıkmıştır. Ruh konusu da bu mevzuların başında gelmektedir. Bu konuda üç temel yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Birinci yaklaşım, problemin günün koşullarında bütünüyle metafizik ya da gayb alanıyla ilgili olduğu kabulünden hareketle agnostik karakterlidir. Dolayısıyla bu düşünce tarzını benimseyenler bir anlamda Selefiyye'nin yöntemini devam ettirmişlerdir. İkinci yaklaşımı kabullenenler, ruhun temelde fiziksel bir yapısının olduğunu ileri sürmüştür. Üçüncü grup ise ruhu gayri maddî<sup>1</sup> bir töz şeklinde anlayarak onun fiziksel olarak incelenmesini mümkün görmemiştir.

Ruh hakkındaki bu üç düşünce eksenini tarih boyunca nasıl vücut bulduysa bugün de aynen varlığını korumaktadır. Farklı olarak günümüz felsefe-bilim camiasında ruh daha çok ikinci gruptakilerin görüşü ekseninde tarif edilmekte ve değişik isimler verilmektedir.<sup>2</sup> Özellikle kelâm ilminin ilk

<sup>1</sup> Bir şeyin maddî olmasıyla kasıt yayımlı (uzamlı, hacimli) olmasıdır. Bk. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 79-80.

<sup>2</sup> Bununla birlikte ruhun ve benliğin varlığını reddeden daha radikal görüşlere de rastlanmaktadır. Bk. Daniel Wegner, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, haz. Susan Blackmore, çev. Seda Akbıyık (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 300; Daniel C. Dennett, *Özgürlüğün Evrimi*, çev. Çağatay Tarhan (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 261; Stanislav Dehaene, *Bilinç ve*



evresi olarak bilinen mütekaddimûn dönemi ulemasının ekseriyeti, ruhu bedeninin dışında ayrı bir cevher olarak görmek yerine bedene içkin, onun bir parçası (cisim) ya da bir tezahürü (araz)<sup>3</sup> şeklinde anlamıştır. Geçmişte ruh adı altında tartışılan ve insana canlılık veren, onu bilinçli bir varlık hâline getiren, benliğin ya da kimliğin temel özelliklerini teşkil eden bir özellik ya da yapı sayılan olgu; günümüz nörobilim çevresinde bilinç, zihin, benlik vb. isimler altında ele alınmaktadır. Bu sebeple ruh, zihin, bilinç ve benlik denilince kastedilenin ne olduğu doğru anlaşılacak zorundadır.

Bu makale mezkûr problemi çağdaş nörobilimsel verilerle izah edenlerin görüşleriyle mütekaddimûn dönemi bilginlerinin yaklaşımları ve açıklamaları arasındaki benzerlikleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Peki bu tespit ne işimize yarayacaktır? Makalenin mütevazı iddialarından biri; İslâm düşüncesindeki insan tarifinin “öteki” kültürler tarafından içeriklendirilmeden ve şekillendirilmeden evvel, günümüz biliminin bulgularına paralel bir muhtevaya sahip olduğudur. Amacımız söz konusu dönemdeki ruh ve nefisle ilgili ortaya atılan bütün teorileri incelemek değil, daha çok ruhu ve canlılığı fiziksel bir özellik olarak kabul eden yaklaşımları, öne çıkan isimler üzerinden tespit ederek nörobilimin verileriyle aralarındaki benzerlikleri tespit etmektir.

Araştırmada İslâm düşünce geleneğinin ilk periyodunun seçilmesinin nedeni, müteahhirûn döneminden itibaren felsefi ağırlık merkezinin değişime uğramasıdır. Bu devreden itibaren İslâm düşüncesi üzerindeki Helen, Hint ve Hristiyan kültürünün baskın rolü artmış ilaveten tasavvufi yapıların toplum katmanları üzerindeki belirgin rolüyle birlikte insan tasavvuru değişime uğramıştır.<sup>4</sup>

Mütekaddimûn dönemi, İslâm düşüncesinin özellikle kelâm ilminin nüvesini oluşturan bir zaman aralığıdır. İlk entelektüel tartışmalar bu evrede yaşanmış ve ilk ciddi teoriler bu vetirede geliştirilmiştir. Ayrıca bu dönem hem farklı kültürlerden en az etkilenmenin yaşandığı hem de Hint, Grek ve Süryânî vb. farklı medeniyetlerle ilk yüzleşmelere bağlı olarak verilen türlü tepkilerin yaşandığı bir dönemdir. Bu vechile önemli bir periyottur. Bu makalede özellikle kelâm ilmi denilince akla ilk gelen ekoller olan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet düşünürlerinin görüşleri çerçevesinde konuya yaklaşılabilecektir.

*Beyin*, çev. Sibel Sevinç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 109-110; Daniel M. Wegner, “Ironic Processes of Mental Control”, *Psychological Review* 101/1, 34-52.

<sup>3</sup> Kelâmî düşüncede cevher, cisim ve arazın tanımı ana hatlarıyla şöyle tarif edilir: “Biz, her mevcudun ya bir yer işgal ettiğini (mütehayyiz) veya etmediğini (gayri mütehayyiz) biliriz. Yer işgal eden her şey, birleşik değilse ona cevher-i ferd adını veririz. Eğer bu şey, başka bir şeyle birleşmişse ona cisim deriz. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise buna araz deriz veya muhtaç değilse O, Allah Teâlâ'dır.” Cevher; kendi başına bulunan, kendisi bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlığa denir. Cevher terimi Yunan felsefesinden ithal bir kelimedir. Semavi dinlerin kaynaklarında bu sözcüğe rastlanmaz. Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Muhammed Tefvîk Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Âdâb, 1989), 259-260; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2016), 91; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık 1991), 34.

<sup>4</sup> Söz konusu ikinci dönemde insanın nasıl bir varlık olduğuyla ilgili hâkim düşünce bu yönde olsa da farklı seslerin bulunduğu da belirtmek gerekir. Örneğin İbnü'n Nefîs (öl. 687/1288) gibi bazı felsefe bilim insanları önceki dönem kelâmcılar ve Galen geleneğine sadık kalarak ruhun cismani bir şey olduğunda ısrar etmişlerdir. Bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yararılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat, 2001), 82.

## 1. Konuyla İlgili Kavramlar

### 1.1. Ruh ve Nefs

Ruh konusu modern döneme gelinceye kadar mahiyeti, bedenle nasıl ilişki kurduğu, insan dışındaki varlıkların da bir ruhu olup olmadığı gibi sorular etrafında tartışılmıştır. Ruh; insana canlılık veren, onu akıllı, bilinçli ve irade sahibi bir varlığa dönüştürerek diğer türlerden pozitif anlamda ayırtıran ve hatta ilahî kaynaklı olması hasebiyle ontolojik bir avantaj sağlayan bir öz veya özellik olarak kabul edilmiştir. Kadim kültürlerden uzak kabilelere kadar pek çok toplumda, insanın madde ötesi, manevi bir yanı bulunduğu dair kabullere rastlanmaktadır. Ruhun varlığının tek kanıtı, nesilden nesile devam ederek yerleşik hâle gelen bu genel kabul değildir. Aynı zamanda bireysel algı da bu inancı desteklemektedir. Kendisinin müdriki bir canlı olarak bilinçli yanına dikkat çekilen insan, gayri maddi bir zihne sahip olduğunun ayırındadır.

Ruh denilince hayat, hareket, akıl, irade ve bilince kaynaklık eden bir öz ya da özellik akla gelmektedir. Müslüman dilcilerin önde gelenlerinden biri olan İsfahânî (öl. V/XI) ruhu “*kendisiyle hayat ve hareket elde edilen, menfaatlerin celbini ve zararın önlenmesini sağlayan bir cüz*” şeklinde tarif eder.<sup>5</sup> Kavram, rüzgâr manasındaki “*rih*” kelimesiyle aynı kökten (r-v-h) türetilmiştir.<sup>6</sup>

Yunanca’daki psûkhê ile ruh sözcüğü, çoğu zaman birbirinin yerine kullanılsa da doğrusu ‘psûkhê’nin “nefs”e karşılık geldiği yönündedir. “Pneuma” kelimesi ise soyut bir varlıktan ziyade damarlarda seyelan eden maddi varlığı ifade etmektedir.<sup>7</sup> Yunanca, Latince ve Arapça’da ruhla kastedilen cevhere farklı isimler verilmiş olsa da ortak noktanın hareketli rüzgâr, “canların dondurucu soluğu”<sup>8</sup> olduğu söylenebilir. İslâm düşüncesinde filozoflar nefis kavramını, ruhun yerine kullanmayı seçerken kelâmcılar, Aristo geleneğine uygun olarak daha çok ruh sözcüğünü kullanmıştır.<sup>9</sup>

Ruh terimi “gerek insan gerekse hayvan bedenine sâri bir öz ve nefis tarafından beden kontrol edilmesini temin eden bir araç” şeklinde anlaşılırken zamanla anlamsal bir genişlemeye ve değişime uğramıştır. Bu yaklaşımda insanı insan yapan ruh değil, nefistir.<sup>10</sup> Nefs ile ruhun birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılması ise büyük bir hatadır. Farklı tanım ve tasavvurlarıyla tartışmalı ruh nosyonu başka, nefis ise daha başkadır. Kur’ani terminolojide nefis ile kişi, insanın kendisi, zihni, bilinci ve benliği gibi birbirine eş ya da yakın anlamlar kastedilmektedir. Öte yandan ruh, varlığından mahiyetine kadar ihtilafıdır. Nefs teriminin Kur’an’daki kullanımları

<sup>5</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: y.y., 1412/1992), 369.

<sup>6</sup> Ebu’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: y.y., ts.), 5/387; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-lüğa ve sihâhü’l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdülgafur Attar (Beyrut: y.y., 1979), 1/367.

<sup>7</sup> İlhan Kutluer, “Câlinûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/33; Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004/1), 59-83.

<sup>8</sup> Carl Gustave Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinâl (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 28-29.

<sup>9</sup> Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999); Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004); Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

<sup>10</sup> Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-mu’ânese*, thk. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1953), 2/113.

incelendiğinde İslâm'ın monist bir insan tanımını daha çok öncelediği fark edilecektir.<sup>11</sup> Nefs, failik özelliği taşıması, birleşik atomlar sayesinde yaşamın teminatı olması ve rasyonalite özelliği sebebiyle akli bir cevher ve birleşik bir öz şeklinde de tanımlanmaktadır.<sup>12</sup>

İnsanların bir “ruh”a sahip olduğu fikri Batı’da Platon<sup>13</sup>, Galen, Origen, Nemesius, Augustine, Descartes ve Plantinga gibi geçmişten bugüne önemli şahsiyetlerin savuna geldiği bir düşüncedir.<sup>14</sup> Platon’un ve takipçilerinin aksine talebesi Aristoteles’in ruhu “bir şey” olarak değil, daha çok insanın yaşamı ve işlevselliği için temel olan ve akıl yürütmeyi de içeren ayırt edici yetiler kümesi” kendi terimiyle bir “entelekya” şeklinde tarif ettiği bilinir.<sup>15</sup> Çünkü beden olmaksızın ruhun varlığını izhar etmesi ve insan için bir anlam ifade etmesi olanaksızdır. Fakat yine de o, insan aklının saf teorik düşünce üretebilmek gibi özel bir yeteneği olduğunu ve bunun bedenden bağımsız olarak var olabileceğini ileri sürer.<sup>16</sup> Batı dünyasında az sayıda da olsa bugün Platoncu bir geleneği sürdürerek ruhun ayrı bir cevher olduğu düşüncesini benimseyenler bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Özel olarak Hristiyan düşüncesinde insan bedenden ziyade ruh olarak tanımlanır.<sup>18</sup> İnsan, psiko-fiziksel bir yaratıktır; bedenlenmiş bir ruh<sup>19</sup> veya canlandırılmış/ruhlandırılmış bir bedendir.<sup>20</sup> Hint inancından Stoa felsefesine varıncaya kadar geniş bir hinterlandta ezeli ve hatta Tanrıyla özdeş bir ruh tasavvuruna rastlamak mümkündür.<sup>21</sup> Diğer yandan monizmin düalizme baskın çıkması ve bu yeni insan-doğa anlayışının bilimsel gelişmelerle desteklenmesiyle birlikte bazı yeni Hristiyan filozoflar bu inancı revize etme gereği duymuşlardır. Buna göre sadece Hristiyanlık değil, Yahudilik ve İslâm da ruh anlayışı açısından yanlış anlaşılabilir dinlerdir. İbrani geleneğinde ruh, yaşayan bir bedenın aktif ilkesi olmakla birlikte bedene ek olarak ayrı bir varlık değildir. Hem İbrani hem de Aristotelesçi tasavvurda, insan tamamen maddi nesneden müteşekkil bir varlıktır

<sup>11</sup> Nefs hakkında detaylı bilgi için bk. Tuğba Günal, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2022).

<sup>12</sup> Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 302-308; A.S. Tritton, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, çev. Tuğba Günal, *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015), 553-560.

<sup>13</sup> Özellikle Platon ruhun “bedensiz ve ezeli bir cevher” olduğunu ileri süren ilk kişidir. Bk. Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 35-42.

<sup>14</sup> Malcolm Jeeves, “Human Nature Without a Soul?”, *European Review* 12/1 (2003), 45-64.

<sup>15</sup> Aristoteles’e göre nefis, cisim değildir fakat Platon’un savunduğunun aksine beden dışı bir varlığı da yoktur. Ruh, canlı insan bedeninin formu ya da işlevidir. Aristocu monist telakkiye göre insanın kognitif özellikleriyle diğer canlılardan ayrışabilmesi için bilgi sürecine bedenın dahil olması şarttır. O, ruhun mekânı olarak kalbi işaret etmiş olsa da holistik bir insan tasavvurunu savunmuştur. Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 87; Anton C. Pegis, *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (New York: Random House 1948), XXIII-XXIV; Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 14; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 35-42.

<sup>16</sup> Malcolm Jeeves, “Human Nature Without a Soul?”, 45-64.

<sup>17</sup> Bk. Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will* (UK: Oxford University Press, 2013); Swinburne, *Are We Bodies or Souls?* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Alvin Plantinga, “Materialism and Christian Belief”, *Person: Human and Divine*, ed. Dean Zimmerman-Peter Van Inwagen (New York: Oxford University Press, 2010).

<sup>18</sup> Kevin Vanhoozer, “Human Being, Individual and Social”, *Christian Doctrine*, ed. Colin E. Gunton (New York: Cambridge University Press, 1997), 160.

<sup>19</sup> Hristiyan düşüncesine ölümsüz ve gayri maddi ruh fikrinin nereden girdiğine dair görüşler için bk. L. Stevenson-D. L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature* (New York, Oxford University Press, 2004).

<sup>20</sup> Kevin Vanhoozer, “Human Being, Individual and Social”, 164.

<sup>21</sup> Ahmet Güç, “Ruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19.03.2023).

ancak soyut düşünme ve sorumluluğu temellendiren özgür faillik kapasiteleri zihinsel özellikleriyle ilgilidir. Bedene içkin bir ruh anlayışı, ahiret inancını ve yeniden dirilmeyi zora sokacak bir durum değildir.<sup>22</sup>

İslâm'dan önceki Arap toplumunda ruh ve nefis kavramları; kan, nefes, rüzgâr, hava, kuş ve dimağ tasavvurlarıyla birlikte yer etmiştir. İlginç bir şekilde cahiliye inancında dimağ, beyin ve ruhun merkezi olarak kabul edilir.<sup>23</sup> İlk mütekellimlerin maddi ruh anlayışının temelinde, bu kültürel hafızanın yattığını söylemek mümkündür. Fakat gerek İslam düşüncesi üzerindeki Aristo etkisi gerekse Kur'an'da geçen *kalp* ve *fuâd* ifadelerinin düşünme ve sorumlulukla kurulan ilişkisi, dikkatleri beyinden kalbe yönlendirmiştir. İlk dönem kalamcıları arasında ruhun beyinle ilişkisinden bahseden bir isme rastlanmamaktadır.

Kur'an'a bakıldığında<sup>24</sup> ise ruh kelimesinin yirmi bir yerde geçtiği ve çoğunlukla vahiy<sup>25</sup> ve Cebrâil'in<sup>26</sup> kastedildiği anlaşılmaktadır. Yanı sıra cansızlara canlılık veren bir öz veya özellik,<sup>27</sup> Kur'an'ın ruhu,<sup>28</sup> Allah'ın emri<sup>29</sup> veya Allah'ın hükmü<sup>30</sup> gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Bu kullanımlardan bizi ilgilendiren ise ilk insan ile Hz. İsa'nın yaratılışında geçenlerdir. Yahudilik ve Hristiyanlığın zıddına mezkûr âyetlerden yola çıkarak “tanrısal öz ya da özellik olarak ruhun” insana enkarne edilmesinden/üflenmesinden bahsetmek mümkün değildir. “... Sonra insanı şekillendirip ruhundan ona üfleyen Allah'tır...”<sup>32</sup> mealindeki âyetlerde sözü geçen ve yaratıcıya izafe edilip yaratılana üfleme yoluyla geçen bir ruh anlayışı, İslâm dinindeki Tanrı tasavvuruna aykırı

<sup>22</sup> Bk. Ray s. Anderson, “Reading T. F. Torrance as a Practical Theologian”, *The Promise of Trinitarian Theology-Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, ed. Elmer M. Colyer (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 167; Keith Ward, *More Than Matter* (Oxford: Lion Book, 2010), 401-430; Ward, *Religion and Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 152-158; Jeeves, “Human Nature Without a Soul?”, 45-64.

<sup>23</sup> Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 126-131.

<sup>24</sup> Ruhla ilgili ayetler hakkındaki tartışmalar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâselüm (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/607; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Hânî el-Hâc-İmâd Zekî el-Bârûdî-Hayrî Saîd (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, 2004), 14/33; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), 3/405; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Komisyon (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 19/144; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 12/208; Maşallah Turan, “İnsan Ruhunu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 102-130; Gürbüz Deniz, “İnsani Ruh Üzerine” *Eskiyeni* 37 (2018), 25-34; Maşallah Turan, “İnsan Ruhunu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 102-130; Gürbüz Deniz, “İnsani Ruh Üzerine” *Eskiyeni* 37 (2018), 25-34.

<sup>25</sup> eş-Şûrâ 42/52; el-Mümin 40/15; en-Nahl 16/2.

<sup>26</sup> eş-Şûrâ 26/193; Meryem 19/17; en-Nahl 16/102; el-Kadr 97/4.

<sup>27</sup> es-Secde 32/9; el-Hicr 15/29; es-Sa'd 38/72.

<sup>28</sup> eş-Şûrâ 42/52.

<sup>29</sup> Ruhun “halk” (fenomen) değil de ilahî bir “emr” (Kant'ın tabiriyle ‘numen’) şeklinde tanımlanması, onu mahsûsât alanından çıkarıp makûlât kategorisine sokmaktadır. Bu nedenle bazı mütefekkirler, ruhun deneysel araştırmanın konusu olamayacağını belirtir. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Mısır: y.y., 1948), 15; Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 69.

<sup>30</sup> el-İsra 17/85.

<sup>31</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, ruhun Kur'an'da sekiz farklı anlamının bulunduğunu kaydeder. Bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-ayûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 322-323.

<sup>32</sup> es-Secde 32/9.

olup sadece ruhun Allah Teâlâ ile ontolojik bağına delalet etmektedir. Bu bağdan yola çıkarak ruhun ezeli ve ölümsüz olduğu ileri sürülebilmektedir.<sup>33</sup> Kelâmcılar Tanrı tasavvurları gereği ruhun tanrısal bir öz olduğunu ya da ondan bir cüz olduğunu reddederler. Çünkü çeşitli tasavvufi yorumlar göz ardı edilecek olursa İslâm inancındaki tanrı nosyonu genel itibariyle tenzihî yaklaşımı (negatif teoloji) esas almaktadır. Dolayısıyla ruhun bir tür mahluk olarak maddi dünyaya ait bir mahiyet arz etmesi olasılıklar dahilindedir. Zira Allah'tan gayri onun özelliklerini taşıyan başka bir varlık İslâm itikadı açısından sorunludur.

Ruh hakkında İslâm düşüncesinde birbirinden farklı pek çok kuram geliştirildiği bilinmekle birlikte<sup>34</sup> Tehânevî (öl. 1158/1745) bunların sayısının yüze yaklaştığını ifade eder. Burada ruhu, bir tür cisim ya da soyut bir kavram olarak tanımlayanlar şeklinde iki ana akım karşımıza çıkmaktadır. Tehânevî, bu düşünürleri ruhla nefsi aynı şey olarak kabul edenler ve etmeyenler şeklinde ikiye ayırır.<sup>35</sup> Ruh hakkında İslâm düşünce tarihinde yapılan tanımlar şu şekilde tasnif edilebilir: Ruh, bir tür atomdur; ince bir havadır; düşünen, idrak eden, hatırlayan hassaların kaynağıdır; canlılık kaynağı olup kan yoluyla vücudu saran bir maddedir; bedenın anlamlı ve hayati organizasyonuna kaynaklık eden özel bir cevherdir; canlılık veren ilahî bir nefestir; gayri maddi olup tezahürleri ile beliren teleolojik bir kuvvedir; soyut bir cevherdir; ulvi, uçucu, nurani ve uzuvlara sirayet eden hareketli bir cinstir; bedene içkin bir cism-i latiftir; bedenın maddi yapısından ibarettir. Bu makalenin asıl konusunu ise platonik ya da Kartezyen bir ruhtan ziyade beyne bağlı ve bedenden bağımsız bir varlığı bulunmayan ruh oluşturmaktadır.

## 1.2. Zihin

17. yüzyıldan itibaren kişisel benliği meydana getiren ruh kavramı, yerini zihin kavramına terk etmeye başladı. Zira bu dönemde Batı düşüncesinde doğa felsefesinin hakimiyeti belirgin hâle geldi. Zihin, en azından ruh gibi öte dünyaya ya da dinî terminolojiye ait bir kavram değildi. Ruh artık bir inanç konusu olarak teologların tartıştığı bir şeyken zihin, doğa filozofları ve psikologlar gibi farklı branşların konusu olmaya başladı. Zihin bilimi gibi adlar verilen bu yeni disiplinde hafıza, algı, duyular vb. meseleler daha bilimsel bir temelde inceleniyordu. Tarih boyunca bu konuda kafa yoranları “transandantal ruhun fiziksel bedenle nasıl iletişim kurduğu” hususu meşgul etmişken şimdilerde, gayri maddi zihnin beynin et slaplarından nasıl ortaya çıktığı sorusu

<sup>33</sup> Benliğin beyinle oluşmasının vahyi, peygamberliği, ilhamı, sadık rüyaları, mucize ve keramet ile öldükten sonra dirilmeyi muhal kılacağı endişesi, ölümsüz ruh düşüncesine yönelimin sebepleri arasındadır. Bk. Muhittin Bahçeci, “İnsanın Mahiyeti ve Ruh”, *Bilimname* 8/2 (2005), 33-50.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/438; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû* (Beyrut: 1984), 2/85; Eş'ârî, *Makâlât*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden:1400/1980) 329; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume (b.y.: y.y., ts), 329; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdurrahman (Kahire: Mektebetü's Sekâfetü'd-Dîniyye, 1465/2005), 267-269; Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavati'l-edille fi usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsa (Mısır: y.y., 1950), 377; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 37; İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in İslâm*, (Moskova: Dodo Press, 1960), 106, 113; Ülken, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 137; Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 102; Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs, Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Kader* 17/1 (2019), 227-253.

<sup>35</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn* (b.y.: y.y., ts), 1/876-884.

düşündürmektedir.<sup>36</sup> Ulaşılan sayısız veriye ve geliştirilen hipoteze rağmen halen bu sorunun cevabı tam olarak bulunabilmiş değildir.

Zihin “insanın düşünme, anlama, hissetme, yorumlama, tasavvur ve tahayyül etme gibi diğer canlılardan ayrılmamamızı sağlayan bilişsel özelliklerinin uyumlu bütünlüğüne verilen isim”<sup>37</sup> şeklinde tanımlanır. Arapça lügatlerde zihin (ezhân), zekâ ve hatırlama kuvveti manasında kullanılmaktadır.<sup>38</sup> Terimin İngilizce karşılığı olan *mind*, Latince kökenli olup “hafıza ve düşünme yeteneği” anlamına gelen *mens* ve *mentis* kelimelerinden türetilmiştir. Aynı şekilde *meinen* Grekçede düşünmek anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Yukarıdaki tanımda geçen ve zihinsel durumlar olarak adlandırılan faaliyetlerin ortak noktası, hepsinin belirli bir bilinçlilik düzeyinde gerçekleşmesidir.

Zihin; bilinç, algı (idrak), irade, duygular ve düşüncelerin varlık bulduğu hayli karmaşık bir olguya karşılık gelmekte olup lokal ya da fiziksel olmaktan çok immateryaldir. Bu süreçlerin beyin üzerinden ya da beyne bağlı olarak gerçekleşmesi bu durumu değiştirmemektedir.<sup>40</sup> Kişi dış dünyayı bir filtre görevi gören zihin aracılığıyla idrak eder. İnsanı diğer canlılardan ayıran tüm özelliklerin zihin sayesinde gerçekleşmesi sebebiyle zihne -tıpkı ruhta olduğu gibi- “tanrısal”lık yakıştırması yapılmıştır.<sup>41</sup>

### 1.3. Bilinç

Tarih boyunca filozoflar ve bilim insanları, davranışlarımıza yön veren kararlarımızın nasıl alındığını ve insanı farklı kılan özelliğin ne olduğunu araştırmışlardır. Bu kovuşturmada ruh, nefis ve zihin kavramları yirminci yüzyıldan itibaren yerini bilince bırakmıştır. Bu terim üzerindeki açıklamalar psikolojik, biyolojik, biyopsikolojik, nörolojik ve psikonörolojik yaklaşımlarla çeşitlenmiştir. Elan gelinen noktada ise daha çok sinir bilimine indirgenmiş durumdadır. Bilincin biyolojik ve fizyolojik bir temelde açıklanması yaklaşımı artık pek çok bilim insanı tarafından kabul görmektedir.<sup>42</sup>

Felsefe sözlükleri tarandığında bilinç “farkındalık, duygu, algı, bilgi” özelinde *zihinsel durumların merkezî yetisi* şeklinde tarif edilmektedir.<sup>43</sup> William James’e göre bilinçlilik “*zihinsel bir akıştan*”<sup>44</sup> ibarettir. Bilinç bir yönüyle basit, diğer yönüyle hayli karmaşık bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bilincin basit yüzü “temel bilinç” şeklinde isimlendirilir ve kişiye “şimdi ve burada” duygusunu yaşatır. Karmaşık olanıysa “genişletilmiş bilinç” şeklinde adlandırılır. Bu bilinç türü, aynı zamanda benliğin temelini oluşturur. Zira benliğin ihtiyaç duyduğu geçmiş ve gelecek perspektifi

<sup>36</sup> Bk. Kenan Malik, *Man, Beast and Zombie* (Lonrda: Weidenfeld & Nicolson, 2000).

<sup>37</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993), 390.

<sup>38</sup> Tehânevî, “Zihin”, 830; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.), 94.

<sup>39</sup> Bk. Hensleigh Wedgwood, *A Dictionary of English Etymology* (Lonrda: Trübner Company, 1872), 423; Encyclopædia Britannica, “Mind” (Erişim 02 Nisan 2020).

<sup>40</sup> William James-George A. Miller, *The Principle of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 2/18.

<sup>41</sup> Alfred Binet, *Zihin ve Beyin*, çev. Burak Erdoğan (İstanbul: Aramış Yayınevi, 2016), 29-30.

<sup>42</sup> Bilinç sorununun bilimsel yollarla çözümünün imkansızlığına dikkat çeken bir yaklaşım için bk. Thomas Nagel, “What is it Like to Be a Bat”, *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 435-450.

<sup>43</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Bilinç”, 145.

<sup>44</sup> James-Miller, *The Principles Of Psychology*, 1/659-660, 1890.

bu sayede elde edilir. Temel bilince çekirdek bilinç de denilir. Organizmanın var kalımını sağlayan temel ve hayati işlevlerden sorumlu olan bu bilinç, biyolojik bir fenomendir. Karmaşık ve muhtelefün fih olan bilinç türü, genişletilmiş bilinçtir. Bu çok katmanlı yapı muhakeme, dil becerileri, duygu durumları, nitelceler, seçicilik, süreklilik, kişisellik, hafıza ve niyetlilik gibi işlevleri üstlenir. Sürekli gelişim ve değişim hâlinde olan bu bilinç, kimlik ve kişiliğin oluşmasından sorumludur. Bu sıralananlar arasında kuşkusuz en önemlisi bellektir. İnsanı insan yapan bu cevherî özellik (bellek); kimliğin merkezine oturarak bütünlük ve sürekliliğe sahip benlik duygusunu sağlayan yegâne kaynaktır.<sup>45</sup>

Bazı nörobilimciler ise bilinci fenomenal bilinç (Phenomenal Consciousness) ve erişilebilir bilinç (Accessible Consciousness) şeklinde ikiye ayırır. Fenomenal bilinç duyuşal girdileri işlerken erişilebilir bilinç akıl yürütme, dikkat, karar verme ve bunları izleyen davranışları yönetmede işe koşulan bir entegrasyondur.<sup>46</sup>

Bilincin tam olarak ne olduğu ve beyin durumlarıyla ilişkisi sorunu, hâlâ yanıtını yeterince bulmuş bir soru değildir.<sup>47</sup> Bilinci, en yalın haliyle farkındalık durumları şeklinde tanımlamak eksik kalacaktır. Her ne kadar uyanık deneyimler genel olarak bilinç düzeyinde gerçekleşse de rüya hâlinde de bilincin aktif olduğu kanıtlanmıştır.<sup>48</sup> Bu bağlamda bilincin tanımlarından biri de rüyasız uyku haricindeki tüm farkındalık hâlleridir.<sup>49</sup>

Bilincin beyin durumlarına eşitlenmesi, zihin-beden sorunu olarak bilinen kadim bir meseleyle yüzleşmeyi doğurur. Bilinç, öznenin biyo-kimyasal bir aparatı şeklinde kabul edilmediği takdirde nasıl ortaya çıktığı, beden üzerindeki etkisi, öznel durumlar ve niyetlilik gibi olgularla ilişkisi hakkındaki sorulara yanıt bulmak daha da zorlaşmaktadır.<sup>50</sup> Özetle bilinç, beynin işlevsel organizasyon şemasına ait bir piramitten ziyade oldukça sofistike bir labirenttir.

#### 1.4. Benlik

Klasik düşüncedeki nefis terimi, modern psikolojide yerini benlik kavramına terk etmiştir. Psikoloji bilimi, geleneksel düşüncede ruha atfedilen kabiliyetleri benliğe atfetmektedir. Kuşkusuz herhangi bir insan, daha çocukluk evresinde genetik ya da epigenetik belirlenimler devreye girmeden önce “kim” ya da “ne” olduğunu sorgular. Bu soruşturma birey tarafından yürütülürken ırk, cinsiyet, kimlik bilgileri, mizaç ya da karakter özellikleri gibi detaylarla ilgilenilmediği gibi fiziksel ve kültürel yapısının dışında “ben” teriminin içini dolduran daha başka bir şey olduğunun

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 20; Antonio Damasio-Kaspar Meyer, “Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis”, *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, ed. Steven Laureys-Giulio Tononi (Lonrda: Academic Press, 2009), 6; Dean Hamer, *The God Gene* (New York: Random House, 2004), 134-135; David Eagleman, *The Brain-The Story of You* (New York: Pantheon, 2017), 22.

<sup>46</sup> Jim Baggot, *Kökenler-Yaratılışın Bilimsel Öyküsü*, çev. Sanem Erdem (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 384.

<sup>47</sup> Tevfik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç* (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012), 21.

<sup>48</sup> Uyku hâlinde görülen rüyaların beden dışı bir melekeye işaret ettiğine dair bir yorum için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1959), 265-266; Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 35; Şakir Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 69.

<sup>49</sup> Ted Honderich, *Your Consciousness is What and Where?* (Lonrda: Reaction Books, 2017), 30.

<sup>50</sup> John R. Searle, *Freedom and Neurobiology, Reflections on Free Will, Language and Political Power* (New York: Colombia University Press, 2007), 6.

farkındadır. Farkında olduğu diğer husus “Ben ile temsil edilen şey her neyse çok önemli, oldukça yekpare ve biricik”<sup>51</sup> olduğudur.

Günümüzde psikoloji nöropsikolojiye evrildiği için benlik kavramı beyinle bağlantılı bir şekilde tarif edilmektedir. “Ben” beynimin neresindeyim? Ya da “ben” beynim miyim? Kim olduğum hissini bana sağlayan beynimin bütünü mü yoksa beynimde özel herhangi bir yer mi? Benlik dediğimiz şey karmaşık ve devasa bir sentezden mi ibaret? Dünyayı anlamlandırma biçimim, hüznüm, sevincim, özgür seçimlerim, karamsarlığım, umutlarım, beni ben yapan her şey hangi nöron kümesinden doğuyor yahut beynimin belirli bir yerinde mi beliriyor? Bu son sorunun şimdilik bilinen ve doğruya en yakın cevabı, dorsolateral prefrontal korteks (ön beyin bölgesinin üst kısmı) olarak görülüyor.<sup>52</sup> Buna göre frontal loblarda tefekkür, planlama, akıl yürütme ve “ben” dediğimiz o öznel kendiliğin koltuğundan sorumlu olan, kafatasının içinde bir homunculus olduğu hissini yaratan projeksiyonlar, gerçek “ben”in biyolojik alt yapısını oluşturmaktadır.<sup>53</sup>

Bununla birlikte serebral korteks ve limbik sistem gibi farklı bölgeler de benlik bilincinin oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Hangi bölge olursa olsun benliğin mekânı şurasıdır diyebileceğimiz açık bir lokasyona sahip değiliz.<sup>54</sup> Zira benlik dediğimiz olgu, alt ve üst seviye beyin faaliyetlerinin pek çok farklı bölgesinde ve oldukça karmaşık süreçler sonunda meydana gelmektedir.

Benlik, psikolojik bir vakıa olarak beynin et slaplarından çok daha fazlasına karşılık gelse de beyinsiz bir benlik tasavvur etmek mümkün değildir. Beynin tahrip olması ya da farmakolojik müdahaleler sonucunda benliğin ne kadar etkilendiğinin ve değiştiğinin görülmesi, bu konudaki en önemli kanıttır. Nöroplastisite, otobiyografik belleğin yaşanmışlıklar ve geçmişle kurduğu yeni bağlar yoluyla biteviye kendini yeniden inşa edışı, sürekli yenilenen ve güncellenen bir benlik ile muhatap olduğumuzun göstergesidir.

Beyin-benlik ilişkisi, bazı bilişsel bilimciler tarafından paralel bilgisayarların çalışma sistemi üzerinden anlaşılmaya çalışılır. Paralel bilgisayarlarda farklı görevler, aynı PC içerisinde birden fazla işlemciye dağıtılarak daha hızlı sonuç elde edilmektedir. Beyin de farklı işlevlere odaklanmış birden fazla entegre parçaya sahiptir. Bunların her biri özelleşmiş işlemciler olarak düşünülebilir. Dışarıdan bakıldığında birbirinden bağımsızmış gibi görünen pek çok nöral sistem, benlik adını verdiğimiz bir mekanizma tarafından ustaca birleştirilir. Örneğin bir taraftan su içerken bir taraftan gazete okuyabilir ya da televizyondaki bir programa dikkatinizi verebilirsiniz. Aynı anda araba kullanıp telefonda konuşabilir ya da yanımızdaki kişiyle felsefi dikkat gerektiren bir konuda sohbet edebilirsiniz.<sup>55</sup>

Bu konudaki yaklaşımlardan birisi olan “sinaptik benlik” teorisine göre bizi biz yapan beyinden başkası değildir. İnsan benliğinin gerisinde yatan sebeplerden sayılan düşüncelerin, duyguların

<sup>51</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 308.

<sup>52</sup> Baggot, *Kökenler-Yaratılışın Bilimsel Öyküsü*, 394.

<sup>53</sup> Christof Koch, “The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach”, *Engineering & Science* 2 (2004), 28-34.

<sup>54</sup> Julian Baggini, *The Ego Trick* (Lonrda: Granta Publications, 2012), 30; John E. Dowling, *Beyni Anlamak, Hücreler, Davranış ve Biliş*, çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe, 2020), 331.

<sup>55</sup> Joseph LeDoux, *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are* (New York: Penguin Publishing Group, 2003), 150.



ve eylemlerin çoğu otomatik olarak gerçekleşir. Hatta öyle ki bilinçli benlik onları ancak gerçekleştirdiğinde fark eder.<sup>56</sup>

“Benliğin sinirsel temeli, en az iki temsil kümesinin sürekli olarak yeniden etkin kılınmasına bağlıdır. Bu kümelerden biri, kişinin özgeçmişindeki kilit olayların temsilleri ile ilgilidir; bunlara dayanarak topografik olarak düzenlenmiş duyu haritalarının kısmen etkinleştirilmesi yoluyla bir kimlik fikri tekrar tekrar oluşturulabilir... Kısacası (geçmiş ve planlanmış geleceğe ait anıların bir bileşimi) olan kimliğimiz hakkındaki güncellenmiş imgelerin sürekli olarak yeniden etkinleştirilmesi, benliğin büyük bir parçasını oluşturur. Sinirsel benliğin altında yatan ikinci temsil kümesi ise bireyin vücudunun başlangıç evresindeki temsilcilerinden oluşur.... Bu da zorunlu olarak arka plan vücut hâllerini ve duygusal hâlleri kapsar. Vücudun kolektif temsili, bir “öz” kavramının temelini oluşturur.”<sup>57</sup>

Eğer insan kimliği/benliği sinapslar, nöronlar ya da beynin herhangi bir işlevine indirgenirse manevi bir benlik olgusundan bahsetme imkânı kalmayacaktır ki nörobilim camiasında bunu ileri sürenler hiç de azınlıkta değildir.<sup>58</sup> Bunlardan biri olan Thomas Metzinger, ben diye bir “şey” olmadığını, bizim folk kültür ya da geçmişten sorgulanmaksızın gelen çeşitli terimlerle ifade ettiğimiz kendilik fikrinin sadece bilinçli olmayan bir grup nörobiyolojik süreçten müteşekkil olduğunu iddia eder. Alman filozof ve bilişsel bilimci Metzinger’in üzerinde durduğu asıl kavram fenomenal benlik’tir.<sup>59</sup> Bu yaklaşım bize Allâf’ın “İnsan görünen şeydir.” cümlesini çağrıştırsa da dünya görüşlerine bağlı olarak kasıtların çok farklı olduğu aşikardır.

Nörobilim çalışmaları göstermiştir ki benlik hem açık hem de örtük olarak işleyen sistemler tarafından sürdürülür. Açık sistemler aracılığıyla kim olduğumuzu ve nasıl davranacağımızı isteyerek belirlemeye çalışırız. Örtük sistemler ise çeşitli nedenlere bağlı olarak bir otomatizme göre hareket eder. Bilinçli, bilinçaltı, bilinç dışı ve bilinç ötesi faktörlerin kesişme noktasında insan benliği kendi özünü bulmaya çalışır.

## 2. İlk Dönem Kelâmında Ruh Anlayışı

Kelâmın ilk teşekkül dönemlerinden başlayarak devam eden önemli tartışma konularından biri, insanın tanımı ve mahiyeti hakkında olmuştur. Bu bağlamda ilk dönem kelâmcılarının bir kısmı ruhtan hiç bahsetmezken özellikle daha sonraki dönemde ruh kavramı kullanılır olmuş fakat bazısı ruhu bedene içkin bir varlık olarak tanımlarken bir kısmı da onu madde dışı bir tarife tabi tutmuştur. Mütekellimlerin büyük çoğunluğu, ruhun varlığını hem kabul etmekte hem de onun bu dünyaya ait bir varlık olduğu hususunda uzlaşmaktadır. Varlıkları cevher, araz ve cisim şeklinde tasnif eden mütekellimler, ruhu “bir tür cisim, cism-i latif ya da araz” olarak değerlendirmiştir. Cisim diyenler, onu mütehayyiz bir cins olarak görmüşler ve beden bir cüzü ya da bedene içkin ve fiziksel bir yapıda tasavvur etmişlerdir. Araz olduğunu düşünenler, ruhu daha çok işlevleri üzerinden (canlılık ve benlik gibi) tarif etmiştir. Ruhun fenomenal dünyanın bir parçası olmadığını savunanlar ise cism-i latif olarak adlandırmıştır. Burada dikkat edilmesi

<sup>56</sup> LeDoux, *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, 6.

<sup>57</sup> Antonio R. Damasio, *Descartes’in Yanılgısı- Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 238.

<sup>58</sup> İndirgemeci benlik anlayışına itiraz için bk. John Polkinghorne, *Science and Theology* (Lonrda: SPCK Publishing, 2003), 59.

<sup>59</sup> Bk. Thomas Metzinger, *Being No One-The Self-Model Theory of Subjectivity* (ABD: MIT Press, 2003), 625-634.

gereken husus; ruh, cism-i latif olarak tanımlansa dahi erişebildiğimiz ya da erişemediğimiz yönüyle fiziksel evrenin bir parçasıdır.<sup>60</sup>

Bütün hayati fonksiyonları pneuma'ya bağlayan Galen'in (öl. 200) düşüncelerinden esinlenen kimi Müslüman düşünürler ruhu, kalbin kıvrımları arasında dolaşıp hayatiyetin sürekliliğini sağlayan latif bir cisim şeklinde kabul etmişlerdir. Buradaki dikkat çekici ifade "latif cisim"dir. Latif ile kastedilen şeffaf, gözle görülemeyecek kadar küçük ve hacimsiz gibi anlamlardır. Fakat latif de olsa sonuç da ruh bir cisim olarak fizik dünyaya aittir.<sup>61</sup> Varlığının mahiyeti ister müşahhas bir cisim isterse mücerret bir cevher olsun ulema ruh tabiri ile insanın kimlik ve benliğinin temelini teşkil eden zihinsel ve eylemsel bütünlüğünü kastetmiştir.

### 2.1. Mu'tezilî Düşüncede Maddi Ruh Anlayışı

İlk dönem kelâmcılarından Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ın pek çok Mu'tezilî düşünürden farklı olarak insan tanımında, monist ve fizikalist bir yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür. Onlar bugünkü fizyolog ve nörobilimcilerin insan tanımlarına yakın bir içeriği tercih etmiş görünmektedir.<sup>62</sup> Dırâr b. Amr, insanı müşahhas beden ve bir araya gelen niteliklerden (arazlardan) müteşekkil görür. Bu anlamda Dırâr, fenomenolojik bir yaklaşıma sahiptir.<sup>63</sup> Dırâr b. Amr, insanı renk, tat, koku ve kuvvet gibi duyu organlarıyla algılayan ve algılanan varlık olarak tanımlar. O, görünen bu özelliklerinin dışında insanda fizik ötesi bir cüzün bulunduğunu reddeder.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> 9. yüzyılda yaşayan bir mütercim ve musannif olması hasebiyle dönemin bilgi birikimini haiz olan Kustâ b. Lûkâ, ruh ve nefis arasındaki farkları konu ettiği risalede ruhtan "insan bedenine yayılmış latif bir cisim" şeklinde bahseder. Öyle ki bu cisimsel yapı "canlılık, teneffüs ve nabız atışları fiillerini icra etmek üzere kalpten atardamarlara, hareket ve his fiillerini icra etmek üzere de dimağdan sinirlere" yayılmaktadır. Kalbin iki oyunu vardır ve fakat ruh daha çok sol oyukta yerleşiktir. Kustâ b. Lûkâ'nın bedendeki kalp ve damar dağılımı hakkında hayli detaylı bilgiler verdiği risalesi ilk incelendiğinde, kan dolaşımı ile ruhun bedene sirayeti arasında bir illiyet kurduğu fark edilir. Ancak ruh, kandan bütünüyle başka ve biyolojik olmaktan ziyade hava gibi daha latif bir yapıyı haizdir. Buraya kadar bahsedilen ve canlılığın kaynağı olarak kabul edilen ruh, hayvanî ruhtur. Nefsânî ruhun ise kaynağı beyindir ve tüm vücuda sinir ağları sayesinde erişip yayılır. Bu ruhun kaynağı yine kalpteki oyukta yer alan hayvani ruhtur. Bu tarife bakıldığında hem canlılığın hem de bilişsel yeteneklerin menbaı olan ruhun temelde maddi bir özden doğduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu maddi öz daha eterimsi ya da elektriksel bir enerji formuna dönüştüğünde nefsanî ruhu meydana getirmektedir. Kustâ b. Lûkâ 9. asırda yaşamış bir bilgin olmasına karşın bugünkü modern tıbbın verilerine mutabık bir şekilde beyin bölgelerinin işlevleri hakkında da isabetli bilgiler verir. Düşünme, anlama, karar verme gibi zihinsel etkinliklerin beyinin ön bölgesiyle ilgili olduğunu belirtmesi bunlardan biridir. Kustâ b. Lûkâ, göz, dil ve kulaktan sindirim sistemine kadar kritik organların beyinle olan ilişkisine dikkat çeker. Bu uzuvların çalışmasını sağlayan ve beyinden başlayıp sinirler yoluyla dolaşımında olan nefsanî ruhtur. Bu ruh aynı zamanda his ve harekete kaynaklık eder. Ona göre nefsanî ruhun sinir sistemi vasıtasıyla vücuda yayıldığına kanıtı, sinirlerin zarar görmesiyle birlikte uzuvların işlevlerini yerine getirememesidir. Bk. Kustâ b. Lûkâ el-Yunânî, "Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 195-208.

<sup>61</sup> İlhan Kutluer, "Câlinûs", 7/33.

<sup>62</sup> Josef van Ess, "Niçin Kelâm", çev. Mehmet Bulgen, *İsam Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe, Kelâm*, haz. Seyfi Kenan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 251.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1965), 11/311; Ess, "Niçin Kelâm", 251.

<sup>64</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/26.

Allâf (öl. 227/841) ise insanı, iki el ve iki ayak gibi görünen bedenden ibaret bir varlık olarak tarif ederken daha sonradan literatürde öne çıkacak olan nefsi de dışarda bırakır.<sup>65</sup> O “Allah, insanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yaratmıştır.”<sup>66</sup> âyetinden yola çıkarak bu sonuca varmıştır.<sup>67</sup> Ona göre ruh, gayri maddi ve bir cevher değildir. İnsan, duysal idrake konu ve zahiren algılanan varlıksa ruh ancak fiziksel yapımızın bir arazi olabilir. O, bu tanımıyla ruhçu yaklaşıma itiraz eder.<sup>68</sup> Allâf, ruhu maddi bir cevherin arazi şeklinde anlayarak arazi bir nitelik oluşuna dikkat çeker. Ruhun araz olarak tarif edilmesini, maddi bir nesne olarak anlayabileceğimiz gibi bedene sâri ya da vücutta bulunan bir parçanın üst görüngüsü (epifenomeni), işlevi ya da tezahürü şeklinde de anlamak mümkündür. Allâf’ın bu görüşünde onun genel felsefesine hâkim olan atomculuğun etkisi olduğu düşünülebilir.

Ebü’l-Hüseyn “İnsan, ruhla canlılık kazanan bedendir.” diyerek ruhu beden dışı müstakil bir varlık olarak görmez. Hişâm b. Amr ise insanı insan yapan özün kalpte bulunan atomlar olduğunu dile getirir.<sup>69</sup> Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864) da “İnsan beşerdir.” mottosuyla yine onun fizikoşimik yönüne dikkat çeker. Bununla insanın üç boyutlu oluşu kastedilmektedir.<sup>70</sup> Ebû Bekir Esam (öl. 200/816) “İnsan görünen şeydir.” diyerek insan tasavvurundaki monist yaklaşımını ortaya koymuştur.<sup>71</sup> O, ruha görünen fiziksel bedenin dışında bir anlam yüklemeyi. Ruh ve nefis kavramlarını birbirinin yerine kullanan Esam “Nefs bizzat bu bedendir.” notunu düşer. Eş’arî’nin bildirdiğine göre bu görüş, Esam ile sınırlı değildir. Ebü’l-Fazl Ca’fer b. Harb (öl. 236/850) ise nefsi/ruhu cisimde bulunan bir araz şeklinde değerlendirerek bedenle olan zorunlu ilişkisine dikkat çekmiştir.<sup>72</sup> Ca’fer b. Harb, ruhun bir atom ya da araz olabileceğini belirtmiştir. Onun bu görüşü, bugün dillendirilen “ruh atomları” düşüncesini çağrıştırdığı gibi<sup>73</sup> ruhun enerji türlerinden biri olabileceğini de akla getirir.

Mu’tezilî ekolün ünlü isimlerinden kabul edilen Nazzâm (öl. 231/845) cevherci ruhçuluğu savunan bir isim olarak anılsa da bu hususta kaynaklarda verilen bilgilerin yeterince açık olmadığını belirtmek gerekir.<sup>74</sup> Haddizatında Nazzâm’ın da konu hakkındaki düşünceleri muğlak görünmektedir.<sup>75</sup> Örneğin Eş’arî, Nazzâm’ın ruhu sadece “cisim”, Şehristânî “cism-i latif”, Kâdî

<sup>65</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/25; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milal ve’l-ahvâi ve’n-nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/245.

<sup>66</sup> er-Rahmân 55/14.

<sup>67</sup> Zühdi Cârullah, *Mu’tezile*, (Amman: Müessesetü’l-Arabîyyeti’d-Dirâsiyye, 1410/1990), 125; Yunus Cengiz, “Mu’tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüseyn ve Nazzâm Gelenekleri”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.

<sup>68</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310; Arthur S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983), 89; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 188.

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/311.

<sup>70</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/25-26.

<sup>71</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/25-26.

<sup>72</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/29-30.

<sup>73</sup> Tritton, *İslâm Kelâmı*, 122.

<sup>74</sup> Bu konudaki en detaylı bilgiye Bağdâdî’de rastlanır. Bağdâdî’nin aktardıklarından Nazzâm’ın radikal bir spiritüalist olduğu sonucu çıkarken kendisinin de bir o kadar gayri maddi ruh anlayışına karşı olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 119-135.

<sup>75</sup> “Her ne kadar bazı araştırmalarda ruhun bedenden ayrı ve manevî bir varlık olduğu tezini Müslümanlar arasında ilk defa Nazzâm’ın ileri sürdüğü iddia edilmişse de bu doğru değildir. Ruhun varlığından söz eden ilk âlim Hasan-ı

Abdülcebbar (öl. 415/1024) ise “zıddı ve çeşidi olmayan cevher-i vâhid” şeklinde tarif ettiğini aktarır.<sup>76</sup> Latif ve nurani de olsa ruhun bir cisim olarak tanımlanması onun fiziksel bir yanı olduğu düşüncesini akla getirir.<sup>77</sup> O, ruhu cisim ve bedene içkin kabul ederek bedene canlılık veren ve beynin faaliyetlerden ibaret gören anlayışın belki de arkaik düşüncesini dillendirmiştir. Aynı zamanda ruhun eklemelere sirayet ederek uzuvlara canlılık kazandırdığı düşüncesini benimsemiştir.<sup>78</sup> Bugünkü fizyolojide de beyin, sinir ağları yoluyla vücuda yayılmış ve algılar, organlar ve deri üzerinden dimağda birleşerek idrakin oluşmasını sağlamaktadır. O “gül suyunun güle, susam yağının susama, süt yağının da süte” nüfuz ettiği gibi ruhun bedene içkin ve etkin olduğunu kaydeder.<sup>79</sup> Bu durum sadece insana has bir hâl de değildir. Her organizmaya canlılık veren tek bir maddeden (cinsün vâhidun) söz edilmektedir.<sup>80</sup>

Ruhun cisim olduğunu belirten Cübbâî, onu natüralist bir çerçeveye dahil ederek “Ruh, halis kandır.” der. Bunun nedeni, kanın hayatîyetin önemli bir unsuru oluşunun tespitidir. Maddi ruh görüşünü benimseyen bazı Mu'tezilî kelâmcılar, insan için “binyetü'l-mahsusâ” (duyumsanan yapı, görünen bünye)<sup>81</sup> tabirini kullanarak onun fenomenal yanına vurgu yapmışlardır.

İbn Ravendî (öl. 301/913-14) benliğin (insanı meydana getiren özün) hakikatinde tek bir şey ve yerinin kalp olduğunu kabul eder. Canlılık ve idrak menşei olarak düşündüğümüz ruhun beden dışında bir varlığı yoktur. Bazı tabipler ise onun kalbin sol yanında bulunan latif bir ruh olduğunu savunmuşlardır. Râzî'nin aktardığını göre benliği, kanla ilişkilendirenler olduğu gibi beyinde mukim bir ruh olduğunu kaydedenler de olmuştur. İnsan benliğine maddi açıklama getirenler, onu mizaçla özdeşleştirdiği gibi dört karışımın dengeli bir uyumu olduğunu savunanlar da olmuştur.<sup>82</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre bedenden bağımsız olarak ruhun insana canlılık kazandırması mümkün değildir çünkü canlılık dediğimiz şeyin vuku bulması için bir mahale ihtiyaç vardır ki bu bedendir. Beden olmaksızın ruhun tek başına dirimsellik özelliği kazanması mümkün değilken insanın neliği meselesinde ruha böyle kritik bir rol verilmesine Kâdî, itiraz eder. O, ruhun ancak bedenle birlikte varlık bulabileceğine ve bedenden ayrı bir ruhun varlığını kabul etmenin yanlışlığına işaret ederek katı düalist anlayışı onaylamaz. Haddizatında Nazzâm'da olduğu gibi vücuda sâri bir ruh anlayışı, organların uyumunu bozacağı için makul değildir. Zira idraki sağlayan ruh ise algı

Basrî daha sonra Ebû Hanîfe, Mu'tezile'den ise Bîşr b. el-Mu'temir ve Muammer b. Abbad es-Sülemi'dir.” Bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 196-197.

<sup>76</sup> Eş'arî, *Maqâlât*, 2/28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1390/1975), 1/55; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/310.

<sup>77</sup> Nazzâm'ın yarı maddecî bir ruh anlayışına sahip olduğunu savunan bir görüş için bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 203.

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 310-311; Ess, “Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-2”, çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (Ocak-Haziran-2009), 169-179. Ess'e göre Mu'tezilî düşüncede Allâf ve Nazzâm'ın yeri ayrıdır çünkü bu ikisi Grek eserlerinin çok azı Arapça'ya tercüme edilmişken bu düşünceleri dillendiriyorlardı. Dolayısıyla özgünlükleri, diğer Mu'tezilî düşünürlerle nazaran daha fazladır.

<sup>79</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/55.

<sup>80</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 124-125.

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/311.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/311; Râzî, *Muhassal*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyyeti, ts), 223-224.

mekanizmasının organa bağlı olarak aksamaması gerekmektedir.<sup>83</sup> O, her ne kadar ruh yerine beden, fiillerin gerçekleşmesinde etkin olduğunu kabul etse de asıl failin uzuvlardan başka bir şey olduğunun farkındadır. Onun insan tarifinde diri (hayy) ve kudret sahibi olmak, kritik önemi haizdir. Bunun için seçtiği kavram “el-hayyü'l-kadir” ile anlatmak istediği algılayıp idrak eden, irade ve kudret sayesinde eyleyen bir varlık olarak insanı diğer canlılardan ayrı bir konuma yerleştirmektedir.<sup>84</sup>

## 2.2. Ehl-i Sünnet Kelâmında Ruh

İlk dönem Ehl-i Sünnet kelâmının önde gelen mütefekkirlerinden İmam Mâtürîdî, insanı görünen ve idrak sahibi bir varlık olarak tanımlar. O, bu tanımları yaparken insanın görünen varlık dışında bir şey olarak tarif edilmesine itiraz eder.<sup>85</sup> Aynı şekilde gayri maddi ve ölümsüz ruh inancının dayanağı sayılan en önemli âyetlerden biri olan Hicr suresi 29. âyetin tefsirinde ruhu, yaratılmışlar kategorisinde değerlendirir. Burada kullandığı “halk” kelimesi, var olanlardan yeni bir şey yaratmak anlamında olup Kur’an âyetlerinin genelinde maddi dünyanın yaratılmasıyla ilgili kullanılmaktadır. Bu yorum, mütefekkirimizin ruhu immateryal bir manada anlamadığını göstermektedir.<sup>86</sup> O, ruhun mahiyetinden ziyade işlevi ve bedenle nasıl ilişki kurduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Ruhun Allah’a nispet edilmesinin anlamı ise verilen değeri ve ruhla beraber insanda meydana gelen zihinsel işlevselliğin önemini göstermektedir. İnsana üflenen ilahî ruh; onu diğer canlılardan ayıran niteliklerin temelini teşkil eden ve bedende dolaşıma giren bir özellik taşımaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî, insanı anlatırken beden, ruh ve nefis şeklinde üç kavrama başvurur. Nefsin görevi idraki sağlamaktır. Fakat diğer pek çok düşünürden farklı olarak o, nefis ile ruhu müteradif olarak kullanmamaya olabildiğince özen gösterir. Ruh hayatîyetin kaynağı sayılırken bilinçliliği ve iradiliği temin eden nefstir. Bu vecihle nörobilimdeki zihin ya da bilincin karşılığı Mâtürîdî (öl. 333/944) terminolojide nefis-i derrake’ye karşılık gelmektedir. Canlılık ruha bağlanırken idrak/bilinç, nefis-i derrake’yle ilişkilendirilmektedir.<sup>87</sup>

Mâtürîdî, Zümer suresi 42. âyeti<sup>88</sup> tevil ederken uyku anında nefsin bedeni terk ettiği için bilinç hâlinin ortadan kalktığını savunur. Oysa bugün biliyoruz ki idrakin karşılığı olarak kullandığımız bilinç hâli, uyku durumunda da çeşitli oranlarda devam etmektedir. Uykudayken yaşamsal faaliyetler devam ettiği için ruhun “canlılığın devamını sağlayan bir nitelik” şeklinde isimlendirilmesi mümkündür fakat bilinç radarı, bırakalım uykuyu narkoz altında bile tümüyle kapanmamaktadır. Şu hâlde uykudayken nefsin bedeni terk ettiği düşüncesi çağdaş bilimin verileriyle örtüşmemektedir. Burada bahsedilen nefsin idraki ancak dış dünyayla duyuşal yolla kurulan ilişki sonucunda oluşan bilinç hâli olabilir. Ancak kişinin iç dünyasındaki idrak/bilinç durumu devam etmektedir. Bazı nörobilimciler bilinci, duyumsama ile algısal deneyimin temelini oluşturan ve bedensel işlevleri yürüten “birincil bilinç” (primary consciousness) ve dil ile öz

<sup>83</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/311-312.

<sup>84</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/314.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Tevilâtü ehli’s-sünne*, 9/607.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 6/436-437.

<sup>87</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8/687-688; Demir, “Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefis ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 228-254.

<sup>88</sup> “Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar diğerini ise belirli bir süreye kadar salar...”

bilinci içeren “üst düzey bilinç” (higher-order consciousness) şeklinde ikiye ayırır.<sup>89</sup> Bu ayrıma bakarak âyette işaret edilen nefsin, üst düzey bilinç olması muhtemeldir.

Eş’arî, *Makâlât*’ta insanın neliği hususundaki görüşleri aktarmış ve meselenin fikirlerin ayrıştığı problematik alanlardan birine karşılık geldiğinin altını çizmiştir. Birbirine tezat, monist, düalist, ruhçu, materyalist, indirgemeci, parçacı ve kapsayıcı olarak tasnif edilebilecek pek çok teze ilk dönem eserlerinde rastlamak mümkündür.<sup>90</sup>

Sünnî düşüncede ruhu somut bir cevherin arazi şeklinde tarif edenlerin başında Eş’arî ve Bâkîllânî gelmektedir. Her arazi gibi ruh arazları da her an yaratma ve yok olmaya uğramaktadır ki bu süreç aralıksız bir şekilde biteviye devam eder.<sup>91</sup> İmam Eş’arî, ruhu latîf bir cisim olarak tarif ederek bedende ve uzuvların boşluklarında dolaştığını aktarır.<sup>92</sup> Mütefekkir bu hususta “can boğaza gelip dayandığında...” mealindeki âyeti<sup>93</sup> delil getirir. Zira burada fiziksel bir hareketten (yer değiştirmeden) bahsedilmektedir.<sup>94</sup> Eş’arî’nin bedeni ruhun mekânı olarak tarif etmesi, gayri maddi ruh anlayışına katılmadığını göstermektedir. İmam Eş’arî, canlılığın illiyetinin ruh değil; hayattan mütevellit olduğunu ve biyolojik canlılık meydana geldikten sonra vücudun ruhun mekânı olabileceğini kaydeder.<sup>95</sup> Eş’arî’nin bu keskin fikirlerinin oluşmasında kimi Mu’tezilî düşünürlerin savunduğu ezeli ve fizik ötesi ruh anlayışının etkili olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zira Eş’arîlik pek çok hususta olduğu gibi insan tasavvurunda da çağına göre marjinal kalan bu Mu’tezilî antropolojiyi görmezden gelmemiştir. Bu bağlamda mütekaddimîn dönemi Eş’arî düşüncesinin fizikalist bir eksende teşekkül ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Zahirî düşünceyi sistematik bir mezhep hâline getiren İbn Hazm (öl. 456/1064) da çeşitli ayetlerden deliller getirerek insanın maddi yanına dikkat çeker. İnsanın yaratılış evrelerinin geçtiği bu ayetlerde ruha değil, cesede vurgu yapıldığını hatırlatır. Bununla birlikte insanın nefsanî özelliklerini belirtmeden geçmez. Nefs olmadan beden, beden olmaksızın da nefis olmaz. Bu ikisinin varlıkları ancak bir arada mümkündür. Fakat bunlar da onu monist telakkiden vazgeçirmez. Ona göre ister bir cevherin arazi isterse latif bir cisim olsun, bu tanımlarda ruh fiziksel dünyanın dışında bir varlık değildir.<sup>96</sup>

Ezeli ruh anlayışına kökten karşı olan kelâmcıların ekseriyeti, Allah Teâlâ dışında gayr-i cismanî varlıkların bulunduğu görüşünü kabul etmenin yol açacağı teolojik sorunların farkındadır.<sup>97</sup>

<sup>89</sup> Gerald Edelman, “Consciousness: The Remembered Present”, *Annals New York Academy of Science* 929/1 (2001), 111-122.

<sup>90</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 25-28; Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 72-80.

<sup>91</sup> Ebû Muhammed ibn Hazm, *el-Fasl*, 5/202; İrfan Abdülhamid, “İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi”, çev. M. Saim Yeprem, *Nesil Dergisi* 19/8 (1978), 26-32; Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 88.

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 257.

<sup>93</sup> Vâkıa 56/83.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 257.

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 257.

<sup>96</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/245.

<sup>97</sup> Ayman Shihadeh, “Al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, *İslâm and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî*, ed. Frank Griffel (Leiden ve Boston: Brill Publishment, 2016), 2/133-134.

Bundan sebep ruhu, maddi âlemin bir parçası olarak tanımlamayı hem tercih etmiş hem de temel paradigmaları gereği buna mecbur kalmışlardır.

Eldeki veriler dahilinde ilk dönem gerek Mu'tezilî gerekse Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğunun insan tanımlarında düalist bir yaklaşımdan ziyade monist ve fizikalist bir anlayışı benimsediklerini söyleyebiliriz. Müteahhirün döneminin en önemli düşünürlerinden olan Fahreddin er-Razi bu durumu şöyle ifade eder: “Kelâmcıların çoğunluğu, insanı maddi bir cisimden ibaret yahut bütünüyle maddi unsurların bir arazi şeklinde düşünmektedirler.”<sup>98</sup> Biz burada kullanılan araz kelimesi yerine nörobilimde kullanılan epifenomen tabirinin de kullanılacağı düşünmekteyiz. Epifenomenalizm, çağdaş zihin felsefesinde güçlü savunucuları ve argümanları bulunan bir yaklaşımdır.<sup>99</sup>

### 3. Nörobilimin Ruh, Zihin ve Bilinç Kavramlarına Bakışı

Kuşkusuz “İnsan nedir, nasıl bir varlıktır?” denildiğinde öncelikle akla onun bedensel yanı gelir. Çünkü insan olabilmek için evvela bir bedene ihtiyacımız vardır. İnsanlar birbirlerini bedenler aracılığıyla bilir ve tanırlar. Dolayısıyla “İnsan nedir?” sorusuna verilecek ilk cevap onun fizyolojik bir varlık olduğudur. İnsanın öncelikle fizik terimleriyle tanımlanmasının nedeni; sağduyunun yanı sıra fiziğin, kimya ve biyolojiye göre temel bir bilim olmasıdır. İnsan bu yönüyle diğer canlılarla müşterektir. Fizik, biyoloji ve kimyadan yasa koyan bilim olması özelliğiyle ayrılır. Vücuttaki elementler, iyon hâlinde ya da daha kompleks bileşikler hâlinde bulunabilmektedir. İnsan organizmasını oluşturan elementler yoğunluk sırasına göre %65 oksijen (O<sub>2</sub>), %18 karbon (C), %10 hidrojen (H), %3 nitrojen (N), %1,4 kalsiyum (Ca) başta olmak üzere sodyum (Na), klor (Cl), fosfor (P), magnezyum (Mg), silisyum (Si), potasyum (K), demir (Fe), azot (N), kükürt (S), iyot (I) ve mangan (Mn)'dir.<sup>100</sup> Bunlar vücudumuzdaki hücreler başta olmak üzere (yaklaşık 37 trilyon) hücre dışında da mevcuttur. Moleküller ve onları meydana getiren atomlar, bedenin daha küçük yapı taşlarıdır. Fakat bunun yanı sıra insan kendisinin sadece bedenden müteşekkil bir varlık olmadığını bilir. İnsan fizik, kimya ve biyoloji gibi bilim dalları marifetiyle incelenen yanının dışında ve ötesinde bir idrake sahiptir. Özgür irade, bilinç, nefis, benlik, zihin ya da ruh kelimeleriyle ifade edilen bu metafizik yön, tarih boyunca bir varlık yokluk tartışmasından çok mahiyet/nelik soruşturmasına konu olmuştur. Günümüz bilim camiasında ise bu tartışmalarla ilgili iki ana yaklaşım öne çıkmaktadır: Birincisi, insanın sadece fiziksel bir varlık olduğu ve onun zihinsel ya da ruhsal özelliklerinin bir yanılsmadan ibaret olduğu tezidir. İdeolojik değerlendirmeler bir yana bırakılırsa özünde bu iddianın gerisinde, insan bilincinin açıklanmasındaki zorluk ve ruhsallığın deneysel olarak açıklanamaması yatmaktadır. İkincisi ise ruhu zihne, zihni de bilinç terimine indirgeyip onu da beynin fizikselliği ve fonksiyonelliği üzerinden açıklama yöntemidir. Bu makaleyi, ılımlı materyalizm olarak bilinen bu ikinci görüş ilgilendirmektedir.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/331; Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 69-70; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 188.

<sup>99</sup> Bk. Karl R. Popper, “Some Remarks on Panpsychism and Epiphenomenalism”, *Dialectica* 31/1-2 (1977), 177-186; Alvin Plantinga, “Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 68/3 (2004).

<sup>100</sup> Hanım Halilova, “Elementlerin İnsan Sağlığına Etkisi”, *Ziraat Mühendisliği* 351 (2008), 44-49.

### 3.1. Ruh, Zihin ve Bilinci Fiziğe İndirgeyen Görüş

19. yüzyıla gelinceye kadar Batı düşüncesi üzerindeki gücünü sürdüren düalist nazariye ve Rene Descartes'in ortaya attığı hayvani ruh teorisi, sinir sisteminin işleyişine ve fiziksel yapısına dair malumatın artmasıyla gözden düşmeye başlamıştır. Düşüncenin ölçülmesiyle "Ölçülebilen her şey fizikselidir." ilkesi, zihinsel süreçlere de teşmil edilmiştir. Devamında düşünmenin tinsel bir eylem olmadığı, bütünüyle beyin biyokimyasının ürünü olduğu hipotezi geliştirilmiştir. Herman von Helmholtz gibi fizyologların zihin-madde ilişkisi hakkında sorduğu çarpıcı sorular, zihni beyne bağlayan fikrin güçlenmesini sağlamıştır: "Zihin maddesel değilse, zihinsel olaylar niye zaman almaktadır? Ve zihin maddeyle bağlantılı değilse, niye sinir lifinin uzunluğuna göre değişmektedir?"<sup>101</sup>

Bilim tarihi, çok da uzun sürmeyen bir evrede ruhun/zihnin fenomenal dünyadan kovulmasına ve bilinç adıyla materyalize edilmesine tanıklık etmiştir. Bu durum mekanik dünya görüşünün ve matematik evren tasavvurunun doğal bir süreci olarak yaşanmıştır. "Sevinçlerimiz, üzüntülerimiz ve ihtiraslarımız gibi zihinsel durumlarımızın çok sayıda sinir hücresi ve bunlarla ilişkili moleküllerin davranışından başka bir şey olmadığı" hipotezi, insanın bedenden bağımsız bir ruhu olduğu fikrini gereksiz düşünceye dönüştürmüştür.<sup>102</sup> Bu yeni bilim modelinde insan, maddeye sıkı sıkıya bağlı ve herhangi bir "dış" boyutu bulunmayan canlı olarak tarif edilir olmuştur.

Beyinden bağımsız ve töz düalizmini destekleyecek gayri maddi bir ruh inancına karşı natüralistlerin öne sürdüğü en önemli argüman; dinî inançlar, ahlak, duygu durumları, estetik tercihler, akıl yürütme, bilinç, kişilik de dahil olmak üzere geçmişte ruha atfettiğimiz tüm zihinsel özelliklerimizin beyin durumlarımızdan bağımsız olmadığıdır. Beyinde meydana gelen tahribatlar, nöropsikolojik veya nörofarmakolojik müdahaleler, nöroleptik ve diğer psikiyatrik ilaçlar gibi beyin fizyolojisi ve kimyasında meydana gelen küçük değişimler, büyük davranış ve kişilik değişikliklerine yol açabilmektedir. Beyin hasarlarıyla ilgili özellikle frontotemporal bölgeye dikkat çekilmektedir zira burası iradenin, bilinçli tercihlerin ve kişilik özelliklerinin merkezi niteliğindedir. Şayet kişilik özellikleri ya da benlik dediğimiz yanımız bütünüyle gayri maddi ruhta mündemîç ise fiziksel et beyinde yaşanan değişimden etkilenilmemesi gerektiği ileri sürülmektedir.<sup>103</sup> Bu durum materyalist sinir bilimcilerin haklı bir itirazına neden olmuştur.

Ruh hakkındaki natüralist tezin argümanlarından bir diğeri de evrim teorisinden elde edilmektedir. İnsanlar şempanzelerle ortak atadan gelmekte ve evrimsel geçmişin izleri tek

<sup>101</sup> John Burdon-Sanderson, "Emil du Bois-Reymond", *Nature* 55/1419 (1897), 230-231; James McKeen Cattell, "The Psychological Laboratory at Leipsic", *Mind* 13/49 (1888), 37-51; Cattell, "The Time Taken up by Cerebral Operations", *Mind* 11/44 (October, 1886), 524-538; Raymond E. Fancher, *Ruhbilimin Öncüleri*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 75-100; Sultan Tarlacı, *Ruh Beden Tarihinden Bilinç Beyin Tarihine* (İstanbul: y.y., 2010), 87; David Eagleman, *İncognito-Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınları, 2017), 16; Jean-Pierre Changeux, "Cajal on Neurons, Molecules, and Consciousness", *Annals of the New York Academy of Sciences* 929 (2001), 147-151; Moheb Costandi, *Nöroplastisite*, çev. Şiirsel Taş (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017), 20-26; Patricia Smith Churchland, *Nörofelsefe*, çev. Özge Yılmaz (İstanbul: Alfa Bilim, 2019), 30-45.

<sup>102</sup> Francis Crick, *Şaşırta Varsayım*, çev. Sabit Say (Ankara: Tübitak Yayınları, 1997), 3; Paul M. Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul* (Cambridge: MIT Press, 1996), 308.

<sup>103</sup> Literatürde popüler olan Phineas Gage vakası, önemli argümanlardan biridir. Bk. Hanna Damasio, "Phineas Gage: The Brain and the Behavior", *Revue Neurologique* 174/10 (2018), 738-739; Damasio vd., "The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from the Skull of a Famous Patient" *Science* 264/5162 (1994), 1102-1105.



hücreli organizmaya kadar sürülebilmektedir. Evrimsel biyolojiye göre insanın bilişsel yeteneklerinin biyolojik alt yapısını oluşturan serebral korteks, süreç içerisinde en geç evrimleşen beyin bölgesidir. Serebral korteks özgür irade, akıl yürütme ve epizodik bellek gibi ileri seviye beyin işlemlerinin yürütüldüğü beyin bölgesidir. Beynin, serebral korteks ve limbik sistem gibi farklı bölgeleri benlik bilincinin oluşmasında önemli rol oynar.<sup>104</sup> Limbik sistem genetik transfer ile şekillenirken neokorteks (serebral) pek çok epigenetik koşula bağlı olarak biçimlenebilmektedir. Şuurlu davranışlara yön veren serebral korteks, başka hiçbir canlıda insandaki nitelik ve kompleks formuyla mevcut değildir.<sup>105</sup>

Sinir bilim temelli geliştirilen zihin-beyin hipotezlerine göre beyin ne kadar karmaşık olursa olsun belirli zihinsel becerilerle ilgili özelleşmiş beyin devreleri, bölgeleri ve sistemleri vardır. Zihinsellik, farklı fakat bağlantılı beyin devrelerinin kompleks ilişkilerinden meydana gelmektedir. Görme merkezinden ziyade görsel algı sisteminden, dil merkezinden ziyade beynin dilsel sistemlerinden bahsetmek daha doğrudur. Bu sistemlerin ahenkli faaliyetlerinden bilinç ve zihinsel durumlar oluşmaktadır.<sup>106</sup>

Beynin yapısı ve işlevi, bilinci nedensel bir şekilde üretir. Bilinç, beyindeki alt düzey nöronal süreçlerden kaynaklanır ve bizzat beynin bir özelliğidir. Bu yönüyle o, beynin “beliren niteliği” olarak düşünülebilir. Fakat bu kozal ilişki bilinci beynin herhangi bir ögesine indirgemeye izin vermez. Sıvılık sudan, katılık masadan nasıl ayrı düşünülemezse bilinç de aynı şekilde beyinle birlikte varlık kazanacak bir niteliktir.

Bu paradigmada ruh “kendimizi mutlak addetme arzumuzun fosil kalıntısı”dır.<sup>107</sup> Tanrısal bir cevher olmadığı gibi metafizik herhangi bir veçhesi de yoktur. “İnsanın, hayalî bir kukla oyuncusu gibi maddi bedenine içine yerleşip onu kontrol eden, tinsel, ölümsüz, tanrısal parçalar barındırdığı” inancı yersizdir.<sup>108</sup> Fizik kanunlarına meydan okuyan tinsel ruh fikri, doğa bilimlerindeki ilerlemeler sayesinde artık inanırlılığını yitirmiştir. Sahanın bilinen isimlerinden ünlü İngiliz filozofu Gilbert Ryle, ruhu “beyindeki hayalet”<sup>109</sup> şeklinde niteleyerek insanın ikici tanımına itiraz etmiş ve halefleri bu fikri desteklemiştir.

“Beynin ruhsal bir tarafı/parçası veya spritüel bir niteliği var mı?” sorusuna verilen ampirik cevap; “Eğer kendimizin ruhsal bir kısmı varsa o bütün beyin ve bedendir çünkü manevi uygulamalara ve deneyimlere dahil olan çok bütünleşmiş ve karmaşık süreçler vardır.”<sup>110</sup> şeklindedir. Modern bilim artık ruh kavramının demode olduğunu, bunun yerine bilinç teriminin kullanılması gerektiğini dayatmaktadır.<sup>111</sup> Zira geçmişte ruha atfedilen özelliklerimizin tümünün

<sup>104</sup> Julian Baggini, *The Ego Trick* (Lonrda: Granta Publications, 2012), 30.

<sup>105</sup> Christopher Potter, *İnsanın Oluşumu*, çev. Çağlar Adnan Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 132-136.

<sup>106</sup> Damasio, *Descartes'in Yanılgısı*, 28.

<sup>107</sup> Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Back Bay Books, 1992), 381; Dennett, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 105.

<sup>108</sup> Dennett, *Özgürlüğün Everimi*, 17.

<sup>109</sup> Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 81; Eric R. Kandel, *Belleğin Peşinde-Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016), 485.

<sup>110</sup> Andrew B. Newberg, “The Neurotheology Link-An Intersection Between Spirituality and Health”, *Alternative and Complementary Therapies* 21/1 (2015), 13-17.

<sup>111</sup> Binet, *Zihin ve Beyin*, 83.

beyne bağlı olarak ve beynin varlığı sayesinde gerçekleştiği anlaşılmıştır. Gelineen noktada ruhu organizmaya implante edilmiş bedenden ayrı bir varlık şeklinde tasavvur etmek, bilim dışı sayılmaktadır.<sup>112</sup> Temel çıkış noktalarında bariz farklılıklar bulunmakla birlikte nörobilimin bu itirazı ile mütekaddimûn kelamcılarının görüşleri örtüşmektedir.

“Ruhun mekânı beyin midir?” sorusuna yanıt aramak için pozitron kamerası yardımıyla çeşitli insan deneklerinin beyinleri görüntülenmiş sonuçta neokorteksin prefrontal bölgesinin ruh ya da ruhsal yeteneklerle ilişkisine yönelik çeşitli teoriler öne sürülmüştür. Bu yaklaşımda prefrontal korteksin bilişsel ve iradi yetenekler de dahil, insan kişiliğinin temel parçacıklarının biyolojik temelini teşkil etmesi ve insan ansefalının (kafatası içerisindeki organların) en geç evrimleşmiş bölümü olması etkilidir.<sup>113</sup>

Mahiyeti ve olgusal gerçekliği hakkındaki tartışmalar bir yana bilincin merkezinin beyin olduğu hakkındaki savlar, ayrı beyin araştırmalarından sonra daha da artmıştır. Ayrı beyin deneyleri, beynin iki hemisferinin farklı zihinsel işlevleri temerküz ettiğini, korpus kollazum kesildiğinde yarıkürelerin fiziksel olarak birbirinden bağımsızlaştığını ve benlik bütünlüğünün bozulduğunu sonuçta iki kontrol ve bilinç merkezi ortaya çıktığını tezlemektedir. Gelineen noktada elde edilen bulgular, hipotez olma çabasından ileriye gidemese de benlik, ruh ya da bilinçlilik hakkındaki ortodoks kabulleri sarsmaktadır.<sup>114</sup> Bilinç merkezi, benlik ve bunların klasik adı olan ruh, deneysel bir bütünlük taşıyorsa bu tezi çürütmek için apriori iddialardan ziyade karşı deneysel verilere ihtiyaç vardır. Aksi hâlde adına ister ruh ister benlik diyelim, insanın manevi bir boyutu bulunduğu savı gerileyecektir.

İlimli materyalist anlayış, zihni beyne eşitlememekle birlikte zihinselliğin ve insan benliğinin oluşumunda beyni merkeze almaktadır. Bu yaklaşımda zihin ve bilinç, beyne bağlı olarak varlık kazanan bir nitelik, işlev ya da çıktı olarak değerlendirilmektedir. Beyinden bağımsız bir zihnin varlığını reddedip zihnin beyin faaliyetlerinin bir çıktısı olduğunu ileri süren epifenomenalizm ile bilinci ve zihni, beynin işlevselliğinden ibaret sayan işlevselcilik, ılımlı materyalizmin öne sürdüğü nazariyelerden en bilinenleridir. Ruh, canlılığın kaynağı ve bedene sâri bir araz olarak kabul eden mütekellimlerin yaklaşımlarıyla bir epifenomen ya da hayatiyeti ve iradiliği temin eden bir fonksiyon şeklinde tarif eden nörobilimcilerin fikirleri birbirine yakınlık arz etmektedir.

Sinir bilimin baş döndürücü bulguları üzerine kendini yenileyen düalizmin yeni versiyonlarından biri de zuhurculuktur. Zuhurculuk (belirimci düalizm) Kartezyenizmin aksine beyinden zihne bir dikey münasebetten söz eder. Kartezyenizmde ana unsur ruh iken belirimcilikte beyindir.

<sup>112</sup> Barış Korkmaz, “Nörobilim ve Psikanaliz”, *Cogito* 75 (2013), 126-184.

<sup>113</sup> Pierre Changeux-Poul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz, Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 147.

<sup>114</sup> Roger Sperry, “Consciousness, Personal Identity and the Divided Brain”, *Neuropsychologia* 22/6 (1984), 661-673; Michael S. Gazzaniga-Joseph E. Ledoux, *The Integrated Mind* (New York: Springer Science Business Media, 1981), 3; Churchland, *Nörofelsefe*, 202-203; John C. Eccles, “The Self and Its Brain”, *The Self and Its Brain-An Argument for Interactionism*, ed. Karl Popper-John C. Eccles (New York: Springer, 1977), 322-325; Eccles, A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex”. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences* 240/1299 (1990), 433-451; 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; Tim Bayne, *The Unity of Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2010), 210.

Zuhurculuğun kurucusu Hasker, bu durumu mıknatıs manyetik alan ilişkisini vererek anlatır. Buradaki önemli farklardan biri, Kartezyenizmde ruh bütünüyle fizik âlemin dışında bir ontolojiye sahipken belirimcilikte beynin işlevlerinden doğan bilinç ya da zihin, beyne bağlı ve bu dünyaya aittir. Fakat zuhurcu anlayışta zihin beyne bağlı olsa da beyinden ayrı bir varlıktır ve aralarındaki nedensel ilişki karşılıklıdır. Tüm zihinsel eylemler, beynin fiziko-kimyasal etkinliğinden ibaret değildir. Zuhur eden zihin teorisinde teolojik olarak en önemli problem, zihin beyin arasındaki bu bağlılığın hayati olmasıdır. Öyle ki beyin ölümüyle birlikte ruh da son bulmaktadır.<sup>115</sup> Fakat bu teori, ayrıık beyin vakalarında bilincin/ruhun maddiliğine delil olarak ileri sürülen benlik bölünmesi gibi olguları açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Sadece düalistler değil, bazı fizikalistler de insanın fiziksel olmayan tözsel bazı durumlara sahip olduğu, zihnin ya da ruhsal özelliklerin beynin beliren fiziksel özellikleri olduğunu dile getirmektedirler.<sup>116</sup> Zira katı indirgemeciliğin öznel deneyim (nitelce) gibi karşı karşıya kaldığı ve aşamadığı sorunlar bulunmaktadır.

## Sonuç

İnsan “ben” dediğinde sadece vücudunu ya da beynini kastetmediğinin farkındadır. “Ben” dediğimiz olgu, duyuşsal algılarımıza konu olan bedenden daha fazlasına tekabül etmektedir. Düşünce tarihinin kadim problemlerinden biri olan “İnsan nedir?” sorusuna Müslüman düşünürler, kendi epistemoloji ve referansları muvacehesinde yanıtlar üretmişlerdir. İnsan “sadece görünen bedendir” yahut “beden alet, asıl olan ruhtur” dikotomisinden “hem ruh hem de bedendir” vasatıyla çıkılmaya çalışılmıştır.

İnsanın neliği soruşturmasında öne çıkan soruların başında “Ruh nedir?” gelmektedir. Beden kolayca deneysel bilime konu olup incelenebilirken ruh ya da bilinci incelemek aynı oranda zordur. Ruhun fiziksel (maddenin ya da enerjinin bir türü olarak) bir yapısı var mıdır yoksa doğal dünyanın dışında bir varlık mıdır? Şayet adına ruh dediğimiz öz ya da özellikler, beynin yaptığı bir şey yahut beyinle ilgili/ilintili/ilişik bir durumsa bu bilginin bütünüyle âdemoğlunun erişimine açılmama ihtimali de olasıdır. Aynı şekilde ruh yahut bilinç, fenomenal dünyada izlerine rastlanmakla birlikte gayb âlemine ait bir varlık, özellik ya da hâl ise (kelâmdaki ifadesiyle nurani, ilahî, semavi ya da latif bir cisim) agnostisizmden başka seçenek kalmamaktadır. Şu hâlde onun uzamsal varlığından söz etmek güçleşecek, deneysel ya da duyuşsal olarak “bilmek” de mümkün olmayacaktır. Bu düşünceyi hem teknik ve teknolojik imkânlarımız ne kadar gelişirse gelişsin beyni tamamen kavrayamayacağımızı fark ettiğimiz için (metodolojik ve epistemolojik kayıtlar) hem de teolojik bir nedenle ileri sürmek mümkündür. Teolojik neden; ruhun “Rabb’in emr”inden oluşu ve hakkında bize az bilgi verildiğinin vurgulanmasıyla ilgilidir. Geleneksel anlatıda ruh, modern telakkide bilinç denilen mezkûr öz/özellik, herhangi bir şekilde Tanrısal bir özelliğe sahipse onun bilimsel yöntemlerle açıklanmasının mümkün olmayabileceğini varsaymamız gerekir. Zira ruhsal gerçeğin moleküler hareket tarafından ölümcül bir şekilde belirlendiği hiçbir

<sup>115</sup> Bk. William Hasker, *The Emergent Self* (New York: Cornell University Press), 1999; 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; Aykut Alper Yılmaz, “Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk”, *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 324-337.

<sup>116</sup> Churchland, *Nörofelsefe*, 386.

surette kanıtlanamayabilir. Meselenin bu boyutu düşünülürken, agnostik tutumun değeri katlanmaktadır. Konuyla ilgili bu agnostik yaklaşımı savunanlara, klasik düşüncede de çağdaş düşüncede de rastlamak mümkündür. Bu benzerlik, araştırmamızın tespit ettiği birinci husustur.

Öte yandan duyuşsal olarak idrak edilemeyen latif ruh ile insanda canlılığın oluşmasını sağlayan biyolojik ruh birbirinden farklı olabilir. Bu izahın beraberinde başka sorunsallara yol açması kaçınılmaz ise de problemin karmaşıklığı, farklı hipotezleri zorlamaktadır. Beyin ölümü gerçekleştiğinde bilince ya da ruha atfettiğimiz özellikler/hâller ortadan kalkarken bedene atfettiğimiz nitelikler (beyne bağlı yaşamsal faaliyetler) devam etmektedir. Bu da biyolojik canlılıkla zihinsel/ruhsal canlılığın farklılığını göstermektedir. Bu durumda iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır: Birincisi; natüralizmin iddia ettiği gibi geleneksel söylemde karşılığını bulan ve düalizmin temelini oluşturan gayri maddi bir ruh yoktur zira ruha atfettiğimiz tüm nitelikler beynin işleyişinden veya epifenomeninden ibarettir. İkinci olarak ise düalizm bütünüyle haklıdır zira ruhun bedenle irtibatını sağlayan bir aygıt ya da ara yüz olarak beyin, işlevini yitirdiği için etkileşim sona ermektedir.

Gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn dönemi ulemasının ruh hakkındaki görüşlerine baktığımızda kaotik bir entelektüel ortam karşımıza çıkmaktadır. Bunun temel sebebi; hakkında konuşulan konunun soyut, anlaşılması zor, epistemolojik güçlüklerle dolu ve mahsusattan çok makulata konu bir husus olmasıdır. Öte yandan problem elle tutulur ve aklın kolay kavrayacağı bir mesele olmadığı için ortaya atılan görüşler ulemanın yaşadığı çağın hâkim epistemolojisi, felsefesi ve genel bilgi birikimiyle sınırlıdır. Üzerinde fikir yürütülen mesele -âyetle ifade edildiği gibi- "hakkında az bir bilgi" bulunan bir mevzudur. Dönemin bilimsel mükteşebatı, tartışma hakkında daha ikna edici teoriler geliştirmeye yeterli değildir. Âyetlerden yola çıkarak yapılan yorumlar; sağduyuya, mukayyet rasyonaliteye dayansa da nihayetinde "recmen bi'l-gayb" mesabesinden ileri gitmemektedir.

Klasik kelâmî düşüncede ruhun ezeli olmaması, ezelde yaratılıp ruhlar âleminde dünyaya gönderiliş sırasını bekleyen bir cevher olarak nitelenmemesi; aksine insanın yaratılışı sürecinde anne karnındaki aşamalardan birinde Allah tarafından yaratıldığı savı, önemli bir noktadır. Ruhun bu yaratılışı, biyolojik gelişimin dışında bütünüyle dışardan bir ilahî müdahale ile gerçekleşiyorsa en belirgin paradigmatik farklılığın bu olduğu söylenebilir. Zira çağdaş nörobilime göre zihinsel yeteneklerimiz serebral korteksin biyolojik gelişimi ile ilgilidir ve bu gelişim tümüyle evrimsel kurallara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Fakat evrimsel açıklamanın da teolojik yorumun da bulunduğu nokta, bir tedriciliğin olmasıdır. Bu kesişme kümesi bize göre önemlidir ve başlıkta sorduğumuz sorunun ikinci yanıtını teşkil etmektedir.

Bununla birlikte ruhun ya da ruha atfettiğimiz özelliklerin teolojik açıklamasıyla natüralist bilime dayalı açıklamanın tümüyle örtüşmesini beklemek beyhudedir. İlk dönem mütekellimlerinin ruh/bilinç/benlik hakkındaki yorumlarıyla çağdaş bilim insanlarının deneysel araştırmalara dayalı bulgularının monizm ekseninde belli ölçülerde örtüşmesi mümkün görünse de klasik yaklaşımla çağdaş mantalitenin düşünce evreni birbirinden çok uzaktır.

Kayıtlar göstermektedir ki ilk dönem kelâmî düşüncede ruh genellikle ya beden bir cüzü ya da bir işlevi (arazi) olarak değerlendirilmektedir. Canlılık bir arazidir ve ruh da bu canlılık ile kaimdir. Bununla birlikte insan sadece fiziksel fenomene hapsedilecek bir varlık değildir. Ruhun bedene

içkinliği, onu bütünüyle fiziksel anlamayı da gerektirmemektedir. Günümüz sinir bilimi de ruh yerine kullandığı zihin ve bilinci, bedenın bir parçası olan beynin etkinliğinden ortaya çıkan bir epifenomen yahut onun fonksiyonu olarak değerlendirmektedir. Her iki düşüncede de immateryal bir ruh/zihin evreni bulunmamaktadır. Bu nokta ise araştırmamızda tespit ettiğimiz üçüncü maddeyi oluşturmaktadır.

Uzunca bir süre bilincin yahut onun işlevsel ve ahenkli bütünlüğünün bir sonucu olarak değerlendirilen benliğin, beyindeki mekânı arandıysa da çabalar sonuçsuz kalmıştır. Benlik ne belirli bir nöron kümesinin varlığına tahsis edilecek kadar basit ne de beynin işlevselliğinden ibaret bir olgu diyecek kadar yalındır. Daha karmaşık, maddi ve manevi yönü bulunan hayli sofistike bir vakıadır. Vakıanın bu yüzü, kelâmî doktrini desteklemektedir.

Daha sonra yaşanacak kültürel etkileşimlere bağılı olarak değışecek olsa da ilk dönem kelâmcılarının insan tasavvurunda, günümüz bilimsel bulgularıyla belirli ölçülerde örtüşen bir anlayışa sahip olmaları değerlidir. Şayet bu düşünce geleneğı korunup geliştirilerek benliğin özü bilimsel incelemenin dışında tutulan ruha atfedilmeseydi; insanı konu edinen biyoloji, fizyoloji, psikoloji gibi bilimlerin erken dönemden itibaren büyük atılımlar yapması kaçınılmaz olabilirdi. Natüralist bilimin epistemolojik açmazlarına ve metodolojik ayak bağılarına uğramayan bir bilim anlayışının geliştireceğı tezler, daha isabetli ve sağlıklı sonuçlar doğuracaktır. Bugün Batı bilim geleneğinin en büyük handikapı; epistemolojik inhisar, deneysel yöntemin sınırları, ateist ve seküler karakteristik, metafizik karşıtlığı gibi özelliklerine bağılı olarak varlığa bütüncül bakma imkanını yitirmesidir. Fakat İslâm düşünce geleneğı fizik ve metafiziğı de içerecek şekilde holistik bir seciyeye sahiptir. Ruhun neliğı meselesini çözüme kavuşturmak için hem geleneksel bilgiden hem de deneysel bilgiden yararlanmak önemlidir. Konuya hem fizik hem de metafizik bakış açısıyla yaklaşmak, kadim zorluğu aşmada yardımcı olacaktır. Bu nedenle ruhu ya da bilinci, fizik evrenin içinde fakat fizik bilimin mevcut kabiliyetleriyle anlamının mümkün olmadığı bir olgu şeklinde değerlendirmek mümkündür.

## Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi”. çev. M. Saim Yeprem. *Nesil Dergisi* 19/8 (1978), 26-32.
- Alıcı, Tefvik. *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.
- Anderson, Ray S. “Reading T. F. Torrance as a Practical Theologian”. *The Promise of Trinitarian Theology-Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*. ed. Elmer M. Colyer. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Baggini, Julian. *The Ego Trick*. Londra: Granta Publications, 2012.
- Baggot, Jim. *Kökenler-Yaratılışın Bilimsel Öyküsü*. çev. Sanem Erdem. İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bahçeci, Muhittin. “İnsanın Mahiyeti ve Ruhü”. *Bilimname* 8/2 (2005), 33-50.
- Bass, Ludvig. “A Quantum Mechanical Mind-Body Interaction”. *Foundations of Physics* 5/1 (1975), 159-172.
- Bayne, Tim. *The Unity of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1959.
- Binet, Alfred. *Zihin ve Beyin*. çev. Burak Erdoğan. İstanbul: Aramış Yayınevi, 2016.
- Burdon-Sanderson, John. “Emil du Bois-Reymond”. *Nature* 55/1419 (1897), 230-231.
- Cârullah, Zühdî. *Mu'tezile*. Amman: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsiyye, 1410/1990.
- Cattell, “The Psychological Laboratory at Leipsic”. *Mind* 13/49 (1888), 37-51.
- Cattell, James McKeen. “The Time Taken up by Cerebral Operations”. *Mind* 11/44 (October, 1886), 524-538.
- Changeux, Jean-Pierre. “Cajal on Neurons, Molecules, and Consciousness”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 929 (2001), 147-151.
- Cengiz, Yunus. “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 55-72.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Changeux, Pierre- Ricoeur, Poul. *Neden Nasıl Düşünürüz, Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*. thk. Ahmet Abdülgafur Attar. Beyrut: y.y., 1979.

- Churchland, Patricia S. *Nörofelsefe*. çev. Özge Yılmaz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Churchland, Paul M. *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Costandı, Moheb. *Nöroplastisite*. çev. Şiirsel Taş. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017.
- Crick, Francis. *Şaşırtan Varsayım*. çev. Sabit Say. Ankara: Tübitak Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Mısır: y.y., 1948.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-el-İrşâd ilâ kavatü'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsa. Mısır: y.y., 1950.
- Damasio, Antonio R. *Descartes'in Yanılgısı-Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*. çev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 1999.
- Damasio, Antonio-Meyer, Kaspar. "Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis". *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*. ed. Steven Laureys-Giulio Tononi. Lonrda: Academic Press, 2009.
- Damasio, Hanna. "Phineas Gage: The Brain and the Behavior". *Revue Neurologique* 174/10 (2018), 738-739; Damasio Hanna vd., "The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from the Skull of a Famous Patient". *Science* 264/5162 (1994), 1102-1105.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Dalkılıç, Mehmet. "Ruh Bir Gayb Problemi midir? İslam Kelamındaki Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI*. ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Dehaene, Stanislav. *Bilinç ve Beyin*. çev. Sibel Sevinç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs, Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kader* 17/1 (2019), 227-253.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993.
- Deniz, Gürbüz. "İnsani Ruh Üzerine", *Eskiyeni* 37 (2018), 25-34.
- Dennett, Daniel. *Özgürlüğün Evrimi*. çev. Çağatay Tarhan. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Back Buy Books, 1992.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- Dowling, John E. *Beyni Anlamak, Hücreler, Davranış ve Biliş*. çev. Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Eagleman, David. *İncognito-Beynin Gizli Hayatı*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınları, 2017.

- Eagleman, David. *The Brain-The Story of You*. New York: Pantheon, 2017.
- Eccles, John C. "The Self and Its Brain". *The Self and Its Brain-An Argument for Interactionism*. ed. Karl Popper-John C. Eccles. New York: Springer, 1977.
- Eccles, John. "A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex". *Proceedings of the Royal Society of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences* 240/1299 (1990), 433-451.
- Edelman, Gerald. "Consciousness: The Remembered Present". *Annals New York Academy of Science* 929/1 (2001), 111-122.
- Ess, Josef van. "Mutezile: İslam'ın Akılcı Yorumu-2". çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (Ocak-Haziran-2009), 169-179.
- Ess, Josef van. "Niçin Kelam". çev. Mehmet Bulğen. *İsam Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe, Kelam*. haz. Seyfi Kenan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden:1400/1980.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Fancher, Raymond E. *Ruhbilimin Öncüleri*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2016.
- Gazzaniga, Michael S.- Ledoux, Joseph E. *The Integrated Mind*. New York: Springer Science Business Media, 1981.
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Güç, Ahmet. "Ruh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#4-diger-dinlerde>
- Günel, Tuğba. *Kelam'da Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Habermas, Jürgen. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Halilova, Hanım. "Elementlerin İnsan Sağlığına Etkisi". *Ziraat Mühendisliği* 351 (2008), 44-49.
- Hamer, Dean. *The God Gene*. New York: Random House, 2004.
- Hasker, William. *The Emergent Self*. New York: Cornell University Press, 1199.
- 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.
- Honderich, Ted. *Your Consciousness is What and Where?*. Lonrda: Reaction Books, 2017.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.



- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahman. Kahire: Mektebetü's Sekâfetü'd-Dîniyye, 1465/2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maḳâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Usûl ve'l-fürû*. Beyrut: 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed. *Faslü'l-makâl*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İkbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*. Moskova: Dodo Press, 1960.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- James, William- Miller, George A. *The Principle of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Jeeves, Malcolm. "Human Nature Without a Soul?". *European Review* 12/1, (2003), 45-64.
- Jung, Carl Gustave. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. çev. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudat Abdilcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr. 20 cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyeti'l-Amme, 1965.
- Kandel, Eric R. *Belleğin Peşinde-Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kocabaş, Şakir. *Anlamlılık Üzerine*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık 1991.
- Koch, Christof. "The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach". *Engineering & Science* 2 (2004), 28-34.
- Korkmaz, Barış. "Nörobilim ve Psikanaliz". *Cogito* 75 (2013), 126-184.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Câlnûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- LeDoux, Joseph. *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. New York: Penguin Publishing Group, 2003.

- Macit, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004/1), 59-83.
- Malik, Kenan. *Man, Beast and Zombie*. Lonrda: Weidenfeld & Nicolson, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mert, Muhit. *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Metzinger, Thomas. *Being No One-The Self-Model Theory of Subjectivity*. ABD: MIT Press, 2003.
- Nagel, Thomas. "What is it Like to Be a Bat". *The Philosophical Review*, 83/4 (1974), 435-450.
- Newberg, Andrew B. "The Neurotheology Link-An Intersection Between Spirituality and Health". *Alternative and Complementary Therapies* 21/1 (2015), 13-17.
- Pegis, Anton C. *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. New York: Random House 1948.
- Plantinga, Alvin. "Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism". *Philosophy and Phenomenological Research* 68/3 (2004). 602-619. 10.1111/j.1933-1592.2004.tb00368.x
- Plantinga, Alvin. "Materialism and Christian Belief". *Person: Human and Divine*. ed. Dean Zimmerman- Peter Van Inwagen. New York: Oxford University Press, 2010.
- Platon. *Phaidon*. çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Polkinghorne, John. *Science and Theology*. Lonrda: SPCK Publishing, 2003.
- Popper, Karl R. "Some Remarks on Panpsychism and Epiphenomenalism". *Dialectica* 31/1-2 (1977), 177-186. 10.1111/j.1746-8361.1977.tb01363.x
- Potter, Christopher. *İnsanın Oluşumu*. çev. Çağlar Adnan Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. thk. Komisyon. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *Muhassal*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyyeti, ts.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. çev. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Searle, John R. *Freedom and Neurobiology, Reflections on Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Shaffer, Jerome A. *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Shihadeh, Ayman. "Al-Ghazālî and Kalām: The Conundrum of His Body-Soul Dualism". *İslam and Rationality: The Impact of al-Ghazālî*. ed. Frank Griffel. Leiden ve Boston: Brill Publishment, 2016.

- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102 (October 2012), 433-477.
- Sperry, Roger. "Consciousness, Personal Identity and the Divided Brain". *Neuropsychologia* 22/6 (1984), 661-673. doi:10.1016/0028-3932(84)90093-9
- Stevenson, Leslie-Haberman, David L. *Ten Theories of Human Nature*. New York, Oxford University Press, 2004.
- Swinburne, Richard. *Mind, Brain, and Free Will*. UK: Oxford University Press, 2013.
- Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls?*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Şehristâni, Ebu'l-Feth Tacüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1390/1975).
- Şehristâni, Ebu'l-Feth Tacüddîn. *Nihâyetü'l-İkdâm*. thk. Alfred Guillaume. b.y.: y.y., ts.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Hânî el-Hâc-İmâd Zekî el-Bârûdî-Hayrî Saîd. 30 cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevfikıyye, 2004.
- Tarlacı, Sultan. *Ruh Beden Tarihinden Bilinç Beyin Tarihine*. İstanbul: y.y., 2010.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*. b.y.: y.y., ts.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Mukâbesât*. thk. Muhammed Tefk Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Âdâb, 1989.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l mu'ânese*. thk. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1953.
- Tritton, Arthur S. "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl". çev. Tuğba Günal. *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015), 553-560.
- Tritton, Arthur S. *İslam Kelamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983.
- Turan, Maşallah. "İnsan Ruhu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 102-130.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Vanhoozer, Kevin. "Human Being, Individual and Social". *Christian Doctrine*. ed. Colin E. Gunton. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Ward, Keith. *More Than Matter*. Oxford: Lion Book, 2010.
- Ward, Keith. *Religion and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- WedgWood, Hensleigh. *A Dictionary of English Etymology*. Lonrda: Trübner Company, 1872.
- Wegner, Daniel M. "Ironic Processes of Mental Control". *Psychological Review* 101/1, 34-52. doi:10.1037/0033-295x.101.1.34

- Wolf, Fred Alan. *Kuantum Bilmecesi*. çev. Mihriban Doğan (İstanbul: Omega Yayınları, 2016).
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Aykut Alper. “Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk”. *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 324-337.
- Yunânî, Kustâ b. Lûkâ. “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”. çev. İbrahim Halil Üçer. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 195-208.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-e'kâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.



## Ekolojik Krizin Sorumlusu Monoteizm mi? Tanrı-Alem İlişkisinin Ekofeminist Tasavvurları

Is Monotheism the Root Cause of the Ecological Crisis? Ecofeminist Conceptions  
of the God-Universe Relationship

Sevcan ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye  
[sevcan.ozturk@asbu.edu.tr](mailto:sevcan.ozturk@asbu.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-5423-4986](https://orcid.org/0000-0001-5423-4986) | [ror.org/025y36b60](https://ror.org/025y36b60)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
23 Şubat 2023	23 February 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
08 Haziran 2023	08 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 (Sevcan 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 (Sevcan Öztürk).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Öztürk, Sevcan. “Ekolojik Krizin Sorumlusu Monoteizm mi? Tanrı-Alem ilişkisinin Ekofeminist Tasavvurları”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 301-319. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1255426> ”

## Öz

Bu makale, ekolojik krizin kökeninin teolojik nedenlere, özellikle de Hıristiyanlığın geleneksel monoteist Tanrı tasavvuruna dayandığı iddiasından hareket etmektedir. Makalenin amacı, monoteist Tanrı tasavvurunun ortaya koyduğu Tanrı ve alem ilişkisi anlayışının ekolojik krizin temel sebebi olduğu suçlamasını, bunun önde gelen temsilcilerinden olan ekofeminist teolojinin argümanları çerçevesinde değerlendirmektir. Ekolojik krizin teolojik boyutları ile incelenmesini içeren literatürde konuyu insan ve doğa ilişkisi boyutuyla değerlendiren çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, nispeten az sayıda da olsa, konuyu Tanrı ve alem ilişkisi çerçevesinde ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı ekofeminist teologların ortaya koyduğu çalışmalardan oluşmaktadır. Bu çalışmaların en belirgin ortak özelliği, ekolojik krizle ilişkili olarak geleneksel monoteist Tanrı tasavvuru karşısında ekofeminist teologların ortaya koydukları eleştirel tavrıdır. Eleştirilerin merkezinde monoteist Tanrı tasavvurunun Tanrı'nın birliğine değil; Tanrı'nın sıfatları arasında mutlak güce ve mutlak aşkınlığa yaptığı vurgu yer almaktadır. Özellikle Batı Hıristiyanlığında hâkim Tanrı anlayışını temsil ettiği iddia edilen monoteist tasavvur, ekofeminist teologlara göre, gerçekliği açıklamada düalist bakış açısının da uygulanması neticesinde hiyerarşik bir Tanrı-alem ilişkisini desteklemektedir. Tanrı, güç ilişkilerini meşru hale getiren ve zayıf olanın ezilmesini mümkün kılan, bu dünyanın dışında ve bu dünyayı aşan bir varlık olarak tasvir edilmektedir ve monoteist Tanrı tasavvuru, bu sebeple, ekofeminist teologlar tarafından eleştirilmektedir. Ekofeminist teologlar, geleneksel monoteist Tanrı tasavvuruna alternatif olarak iki öncü ekofeminist teolog Rosemary R. Ruether ve Sally McFague'nün sırasıyla savunduğu panteist ve panenteist Tanrı tasavvurlarını önermektedirler. Çalışmanın bahsi geçen amacı doğrultusunda, ekofeminist teolojinin önerdiği ve çağdaş Hıristiyan felsefi teolojisinde Tanrı-alem ilişkisi yaklaşımları arasında öne çıkan panteist ve panenteist yorumlar ekolojik kriz bağlamında ele alınmaktadır. Ekofeminist söylemin teoloji alanına uygulanmasında ortaya çıkan bazı problemler ekofeminist teologların öne sürdükleri alternatif Tanrı tasavvurları açısından değerlendirilmektedir. Çalışma dört bölüm içermektedir. Öncelikle ekofeminizm akımının teoloji ile ilişkisinin boyutları ortaya koyulmuştur. Sonra ekofeminist teolojinin monoteist Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirisinde ortaya koyduğu temel argümanları tartışılmıştır. Daha sonra ekofeminist teolojinin monoteizm karşısında sunduğu alternatif Tanrı tasavvurları olan panteist ve panenteist tasavvurlar ele alınmıştır. Son olarak ise ortaya koymuş olduğu argümanlar çerçevesinde ekofeminist teolojinin ve Tanrı tasavvurlarının içeriksel ve metodolojik açılardan bir değerlendirmesi yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din felsefesi, Ekoteoloji, Ekofeminizm, Panteizm, Panenteizm, Ekolojik kriz, Monoteizm.

## Abstract

This article takes as its basis the claim that the root cause of the ecological crisis is based on theological reasons, especially the monotheistic conception of God in traditional Christianity. The article aims to evaluate the claim that the monotheist understanding of the God-universe relationship is the main cause of the ecological crisis, in the context of ecofeminism, which is one of the leading representatives of this claim. In the literature, which includes examining the ecological crisis with its theological dimensions, many studies evaluate the relationship between human beings and nature. In addition, some studies deal with the subject within the framework of the relationship between God and the universe, albeit relatively few. An important part of them consists of the studies done by ecofeminist theologians. The most distinctive feature of these studies is the critical attitude of ecofeminist theologians against traditional monotheism concerning the ecological crisis. At the center of the criticism is the emphasis on power and absolute transcendence among the attributes of God in the monotheist conception of God. According to ecofeminist theologians, the monotheist conception, which is claimed to represent the dominant understanding of God, especially in Western Christianity, supports a hierarchical God and universe relationship as a result of the application of the dualist perspective in explaining reality. In this hierarchical structure, God is portrayed as a being outside and beyond this world, who legitimizes power relations and enables the weak to be oppressed, therefore, the monotheistic God concept is strongly criticized by ecofeminist theologians. On the other hand, ecofeminist theologians propose pantheist and panentheist God conceptions, which are defended by two pioneer ecofeminist theologians Rosemary R. Ruether and Sally McFague, respectively, as an alternative to the traditional monotheist conception of God. In this study, in line with the mentioned purpose of the study, pantheist and panentheist interpretations proposed by ecofeminist theology and prominent among the God and universe relationship approaches in contemporary Christian philosophical theology are discussed in the context of ecological crisis. In this framework, this study evaluates some of the problems that arise in the application of ecofeminist discourse to the field of theology in terms of alternative God conceptions put forward by ecofeminist theologians. Based on this background, the study includes four

chapters. First, the dimensions of the relationship between ecofeminism and theology have been revealed. Then, the main arguments of ecofeminist theology in its critique of the monotheist conception of God are evaluated. Then, pantheist and panentheist conceptions, the alternative God conceptions offered by ecofeminist theology against monotheism, are discussed. Finally, within the framework of the arguments it has put forward, an evaluation of ecofeminist theology and conceptions of God has been made in terms of contextual and methodological aspects.

**Keywords:** Philosophy of religion, Ecotheology, Ecofeminism, Pantheism, Panentheism, Ecological crisis, Monotheism.

## Giriş

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında ekolojik hareketlerin doğuşuna paralel olarak ekolojik krizin kökenine dair sorgulamalar gündeme gelmiştir. Bu sorgulamalar en belirgin şekilde teolojik tartışmalar ile özellikle de 1967’de Lynn White (ö. 1987) tarafından yayınlanan “Ekolojik Krizimizin Tarihi Kökleri” başlıklı makalesi ile birlikte başlamıştır.<sup>1</sup> White’ın makalesi ekolojik krizin gerçek anlamda teolojik çerçevede ele alınmasında bir dönüm noktası olarak nitelendirilebilir.<sup>2</sup> White mevcut ekolojik krizin sorumlusu olarak İbrahimî dinleri, özellikle de Hıristiyan geleneğini ve bu geleneğin doğaya karşı insan tahakkümünü destekleyen aşırı insan merkezci yapısını göstermektedir. White’tan birkaç yıl sonra Arnold Toynbee de (ö. 1975) ekolojik krizin monoteist Tanrı tasavvurunun kaçınılmaz bir sonucu olduğunu iddia ettiği makalesini kaleme alarak ekolojik krizin sebebinin teolojik köklere dayandığı yönündeki iddiaları güçlendirmiştir. Toynbee’ye göre bugün yaşanan ekolojik kriz de dahil birçok sorun, “dini bir sebebe” dayanmaktadır; “ki bu da monoteizmin yükselişidir.”<sup>3</sup> Her ne kadar hem White’ın hem de Toynbee’nin İbrahimî dini geleneklerin monoteist Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirileri derinlikli olmayan teolojik analizler içerse de sistematik teolojinin alt dallarından olan ve Tanrı, insan ve doğa ilişkisini teolojik perspektiften ele alan ekoteoloji disiplinine ait literatürde güncelliğini halen koruyan bir teolojik söylemi temsil etmektedir.<sup>4</sup>

Ekolojik krizin teolojik nedenlere dayandığı iddiaları karşısında ortaya konulan olumlu ya da olumsuz tepkileri içeren çalışmalarla birlikte ekoteoloji disiplininde bugün hatırı sayılır miktarda bir literatür birikimi mevcuttur. Ekolojik krizi teolojik çerçevede ele alan literatürdeki genel eğilimin meseleyi insan ve doğa ilişkisi boyutuyla değerlendirmek olduğu göze çarpmaktadır. Diğer bir ifadeyle, mevcut ekolojik krizin ortaya çıkışına ve ortadan kaldırılmasına yönelik öneriler, genellikle, insan ve doğa ilişkisinin teolojik olarak yeniden tanımlanması girişimleri etrafında şekillenmektedir. Zira, ekolojik krizin insan eliyle gerçekleşen bir sorun olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda insan ve doğa ilişkisinin gözden geçirilmesi ihtiyacına olan vurgu kaçınılmazdır ve dolayısıyla literatür bu yöndeki çalışmalarla hacim kazanmıştır. Diğer taraftan,

<sup>1</sup> Joshtrom Isaac Kureethadam, *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis: Descartes and the Modern Worldview*, (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017), x.

<sup>2</sup> Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science* 155/3767 (1967), 1203-1207.

<sup>3</sup> Arnold Toynbee, “The Religious Background of the Present Environmental Crisis”, *International Journal of Environmental Studies* 3 (1972), 144.

<sup>4</sup> Modern Hıristiyan teolojisi bağlamında ekoteolojiyi ele alan bir çalışma için bkz. Laurel Kearns, “The Context of Ecotheology”, *The Blackwell Companion to the Modern Theology*, ed. Gareth Jones, (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 466-484.

mevcut literatür içerisinde kısıtlı bir alana sahip olsa da meseleyi Tanrı-alem ilişkisi boyutu ile ele alan teologlar ve teolojik hareketler de bulunmaktadır. Bunlar arasında en sistematik yaklaşımlar ekofeminist teologlar ve süreç din felsefecileri (ya da teologları) tarafından ortaya koyulmuştur. Hem ekofeminist teologlar hem de süreç teologları mevcut ekolojik krizin ortaya çıkışını insan ve doğa ilişkisinden önce Tanrı ve alem ilişkisi boyutuyla ele almaya çalışmaktadırlar. Krizi geleneksel monoteist Hıristiyan Tanrı anlayışı ile ilişkilendirmekte ve krizin ortadan kaldırılmasının ise geleneksel tasavvurun yerini yeni Tanrı tasavvurlarının alması ile mümkün olacağını iddia etmektedirler. Fakat bu yöndeki eleştirilerini monoteizmin Tanrı'nın bir ve tek olduğuna ilişkin vurgusunun kendisine değil, Tanrı'nın birliğini ve tekliliğini geleneksel yorumlama biçimlerine yöneltmektedirler. Eleştirilerin hedefi olan geleneksel yorumların başında monoteist Tanrı tasavvurunun Tanrı'nın gücüne ve mutlak aşkınlığına yaptığı vurgu gelmektedir. Özellikle Batı Hıristiyanlığında hâkim Tanrı anlayışını temsil ettiği iddia edilen monoteist tasavvur, Tanrı'yı, güç ilişkilerini meşru hale getiren ve zayıf olanın ezilmesini mümkün kılan, bu dünyanın dışında ve bu dünyayı aşan bir varlık olarak tasvir ettiği gerekçeleriyle bazı ekoteologlar tarafından şiddetle eleştirilmektedir:

Bu “güçlü eylemler” gerçekleştiren, dünyayı en baştan yoktan var eden ve Tümüyle Öteki Tanrı, aşkın güç Tanrısı olarak kalan Tanrı'dır... Modern dönemde klasik Batı tanrısı giderek daha çok, bilimsel ve endüstriyel ilerlemeyi, ayrıca doğanın endüstriyel tecavüzünü ve nihayetinde çeşitli kurumsal yapılar aracılığıyla, yoksulların ve mülksüzleştirilmişlerin ezilmesini nihai olarak onaylayan Kişi kisvesine bürünmüştür.<sup>5</sup>

Böylece monoteist Tanrı tasavvurunun geleneksel yorumu tarih boyunca zayıf olanın ezilmesini meşru kılan ve nihayetinde doğanın sömürülmesini onaylayan bir Tanrı anlayışı olarak nitelendirilmektedir. Bu durumda, bu iddiaları destekleyen çağdaş Hıristiyan teologlarına göre, yapılması gereken aşkın “güç Tanrısı” anlayışının yerine yeni bir Hıristiyan Tanrı tasavvurunun inşa edilmesidir.

Bu çalışmanın amacı, Hıristiyan teolojisinde monoteist Tanrı tasavvurunun içerdiği Tanrı-alem ilişkisi anlayışını ekolojik krizin sebebi olarak nitelendiren iddiaların değerlendirmesini ekofeminist söylem çerçevesinde yapmaktır. Böylece ekofeminizm üzerinden ekolojik kriz bağlamında çağdaş dönemde Hıristiyan felsefi teolojisinde öne çıkan ve din felsefesinin de geleneksel meseleleri arasında yer alan Tanrı-alem ilişkisine yönelik yaklaşımlar ele alınacaktır. Bu doğrultuda ekofeminist teolojinin ortaya koyduğu alternatif Tanrı tasavvurları ekofeminizmin temel argümanları çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu arka plan temelinde ilk olarak ekofeminizmin teoloji ile ilişkisi ortaya konulacak, sonra ekofeminist teolojinin monoteist Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirisinde öne sürdüğü temel argümanları tartışılacak, daha sonra da ekofeminist teoloji tarafından sunulan alternatif Tanrı tasavvurları olan panteist ve panenteist yaklaşımlar ele alınacaktır. Bu bölümleri takiben, ortaya koyduğu argümanlar çerçevesinde genel anlamda ekofeminist teolojinin ve özel anlamda ekofeminist Tanrı tasavvurlarının içeriksel ve metodolojik açılarından değerlendirmesi yapılacaktır.

<sup>5</sup> Paul H. Santmire, “Ecology, Justice and Theology beyond the Preliminary Skirmishes”, *Readings in Ecology and Feminist Theology*, ed. Mary H. Mackinnon – Mony McIntyre (Kansas City: Sheed & Ward, 1995), 61.



## 1. Ekofeminizm ve Teoloji

Ekofeminizm, 1970’li yıllarda Batı’da ortaya çıkmış politik bir tepki hareketini ifade etmektedir. Ekofeminizmin hareket noktasını teşkil eden temel varsayımı, bugün mevcut olan ekolojik krizin bir tahakküm ya da baskılama krizi olduğu ve buradan hareketle de kadınlar üzerindeki tahakküm ile doğa üzerindeki tahakküm arasında bağlantı olduğu iddiasıdır.<sup>6</sup> Doğaya ve kadına tahakkümü içeren ilişki biçimi gerçekliği değer olarak daha üstün olan ve daha alçak olan şeklinde açıklamaya dayalı olan “değer-hiyerarşik düşünme” davranışının bir neticesi olarak yorumlanmaktadır.<sup>7</sup> Yani bu bakış açısıyla insanın bilgisine konu olan tüm gerçeklik kendi arasında kesintisiz bir üstünlük-alçaklık ilişkisi içerisinde. Bu “değer-hiyerarşik düşünme” alışkanlığı, Warren’in iddiasına göre, klasik Batı düşünce geleneğinin karakteristik bir parçası haline gelmiş olan gerçekliği düalist çerçevede açıklama eğilimine de yol açmıştır.<sup>8</sup> Düalist bakış açısı, Tanrı-dünya, erkek-kadın, ruh-beden, kültür/tarih-doğa, iyi-kötü gibi şekillerde kendini gösteren bir çerçeveyi içermektedir.<sup>9</sup> Ekofeminist varsayımına göre bu düalist çerçeve basit bir gerçeklik tanımlaması olarak görülmemelidir; zira, düalist çerçeve, aynı zamanda, zikredilen her bir çiftten birinin diğeri üzerinde baskınlık kurmasını sağlayan ve bu baskınlığı meşru hale getiren bir yaklaşımdır. Her bir çiftte zayıf olanlar kendi içlerinde, güçlü olanlar ise kendi içlerinde birbirleri ile ilişkilendirilmektedirler. Buna göre erkek Tanrı ile, ruh ile, iyi ile ilişkilendirilirken, kadın ise beden ve doğa ile ilişkilendirilmektedir.<sup>10</sup> Sonuç olarak, McFague’nin vurgusuyla, tüm tahakkümler ya da baskılamalar birbirleriyle ilişkilidir.<sup>11</sup> Buradan hareketle kadının baskılanması ile doğanın baskılanması arasında açıktan ve doğrudan bir ilişki bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu düalist çerçevenin bir diğer niteliği de, Case-Winters’ın dikkat çektiği üzere, her bir çiftte ilk sıralananın özne, onun karşısında yer alanın ise nesne olarak değerlendirilmesidir. Bu durumda Tanrı, erkek, ruh, kültür/tarih özne iken, bunların karşısında sırasıyla dünya, kadın, beden, doğa ise nesnedir.<sup>12</sup> Özetle, bu ekofeminist argümanlardan hareketle söylenebilir ki, gerçekliği değer-hiyerarşik bakış açısıyla üstünlük ve alçaklık ilişkisi bakımından sınıflandıran ve özne ve nesne şeklinde ayrıma tabi tutan düalist yaklaşımın hem kadın hem de doğa üzerinde tahakküme dayalı sonuçları olmuştur. Türk’ün de altını çizdiği üzere düalist bakış açısının hiyerarşik güç ilişkilerine yol açtığı iddia edilen karakterinin eleştirisi ekofeminizmin kurucu argümanı olarak kabul edilmektedir.<sup>13</sup>

Ekofeminizmin temel argümanlarından yani gerçekliği açıklamada kullanılan düalist yaklaşım ve düalist yaklaşımın yakından ilişkili olduğu “değer-hiyerarşik düşünme” tavrına yönelik eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere ekofeminizm haddi zatında teolojik içerikli bir hareket değildir. Ekofeminizmin teoloji ile ilişkisi ancak feminist teoloji üzerinden gerçekleşmektedir. 1970’li yıllarda ortaya çıkan ekofeminizm hareketinden çok kısa bir süre önce, 1960’ların

<sup>6</sup> Rosemary Radford Ruether, “Ecofeminism - The Challenge to Theology”, *DEP Deportate, Esuli, Profughe* 20 (2012), 22.

<sup>7</sup> Karen Warren, “Feminism and Ecology: Making Connections”, *Readings in Ecology and Feminist Theology*, 107-108.

<sup>8</sup> Warren, “Feminism and Ecology: Making Connections”, 107-108.

<sup>9</sup> Anna Case-Winters, *Reconstructing a Christian Theology of Nature: Down to Earth* (Cornwall: Ashgate, 2007), 69.

<sup>10</sup> Case-Winters, *Reconstructing a Christian Theology of Nature*, 69.

<sup>11</sup> Sally McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 14.

<sup>12</sup> Case-Winters, *Reconstructing a Christian Theology of Nature: Down to Earth*, 73.

<sup>13</sup> Seçil Mine Türk, “Ekofeminizm ve Dualizm Fikri”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 24 (2017), 378.

sonlarında teolojik bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan *feminist teolojinin* amacı, en genel ifadeyle, feminist eleştirinin teolojik alana taşınması olarak özetlenebilir. Feminist eleştiriyi teolojik alana taşımak suretiyle feminist teoloji “Tanrı’ya özel eril dili, erkeklerin kadınlardan daha çok Tanrı’ya benzediği, kilisede ve toplumda lider olarak Tanrı’yı yalnızca erkeklerin temsil edebileceği veya kadınların Tanrı tarafından erkeklere tabi olmak için yaratıldığı ve dolayısıyla bu tabiiyeti reddederek günah işledikleri görüşü gibi, erkek egemenliğini ve kadın tabiliğini haklı çıkaran teoloji kalıplarını sorgulamaktadır.”<sup>14</sup> Daha açık bir ifadeyle, ekofeminizm ile paralel zamanlarda ortaya çıkan feminist teoloji hareketi, Hıristiyanlık geleneği içerisinde tarih boyunca süregelen ataerkil yapının kadınların tecrübesini yok saydığı varsayımından hareketle feminist teori aracılığıyla Hıristiyanlık geleneğini tümüyle yeniden yorumlama çabasını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Feminist teoloji ortaya çıkışından itibaren Hıristiyan geleneğindeki ataerkil kalıplar ile mücadele etmiştir fakat doğadaki yıkım ve bu yıkımın ataerkil kalıplar ve antropoloji ile ilişkilendirilmesi “feminist teolojinin ekofeminizm içinde derinleşmesiyle”, yani kısacası ekofeminizmin doğuşuyla başlamıştır.<sup>16</sup> Böylece, ekofeminist eleştiri, ataerkil antropolojinin temelini oluşturan geleneksel Hıristiyan yaratılış öyküsünü yalnızca erkek-kadın ilişkisi yönüyle değil, aynı zamanda doğa yönüyle de ele almaya başlamıştır. Dolayısıyla ekofeminizmin teolojik iddiaları kaçınılmaz olarak feminist teolojinin çizmiş olduğu çerçevede şekillenmektedir. Bu yüzden ekofeminizmin teoloji alanındaki konumunu ve bu alanla olan ilişkisinin boyutlarını ekolojik problemleri gündemlerine dahil eden feminist teologların belirlediği söylenebilir.

Monoteist Tanrı tasavvurunun aşkın, bu dünyanın dışında ve ötesinde ve tamamen öteki olan Tanrı anlayışına yönelik en güçlü eleştirilerin başında kendini ekofeminist olarak nitelendiren teologların eleştirileri gelmektedir. Bu teologlar arasında en çok öne çıkan isimlerden ikisi Rosemary Radford Ruether ve Sally McFague’dır. Ruether ekofeminizmin temel varsayımlarından olan doğaya tahakküm ve kadına tahakküm arasında ve hatta ekonomik sınıf ve sosyal statüyü de içeren bütün tahakküm alanları ve biçimleri arasında bağlantı olduğu iddiasını savunan ilk teologlar arasında yer almaktadır.<sup>17</sup> Her iki yazar da aynı zamanda feminist teolojinin önde gelen isimlerindedir ve çalışmaları yalnızca ekolojik meseleler ile sınırlı değildir. Fakat özellikle Tanrı tasavvuru ve doğa ile ilişkili feminist teolojik çalışmalarda neredeyse her tartışmada referans noktaları olmaları ekofeminizmin teolojik çerçevesini bu yazarların çizdiklerini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bu iki teoloğun monoteist Tanrı tasavvurunun eleştirisini merkezi meselelerinden biri haline getiren ekofeminist teolojide öne çıkmalarının bir diğer sebebi ise ortaya alternatif Tanrı tasavvuru önerilerini koymuş olmalarıdır. Ekofeminist argümanları teolojik çerçevede ele alan az sayıdaki diğer yazarların Tanrı tasavvuru konusunda bu iki teoloğun önerilerini benimsedikleri ise literatürde dikkat çeken bir diğer husustur. Bu sebeplerden hareketle, burada da ekofeminist teolojinin monoteizme yönelik suçlamalarında kullandıkları

<sup>14</sup> Rosemary Radford Ruether, “The Emergence of Christian Feminist Theology”, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Parsons (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 3.

<sup>15</sup> Esra Akay Dağ, “Ötekinin Ötekisi: Hristiyan Feminist Dinler Teolojileri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 877.

<sup>16</sup> Ruether, “Ecofeminism - The Challenge to Theology”, 27.

<sup>17</sup> Case-Winters, *Reconstructing a Christian Theology of Nature: Down to Earth*, 64.

temel argümanlar ve Tanrı tasavvurları Ruether ve McFague'nin tartışmaları üzerinden ele alınacaktır.

## 2. Monoteist Tanrı Tasavvuru Karşısında Ekofeminizmin Meydan Okuması

Daha önce de ifade edildiği gibi ekofeminizmin temel iddialarından biri “değer-hiyerarşik” düşünme biçiminin bir parçası olan düalist düşünme alışkanlığının tahakküm niteliğindeki ilişki şekillerini doğurduğu iddiasıdır. Buna göre doğa üzerindeki tahakküm ile kadın üzerindeki tahakküm arasında ilişki olmasının sebeplerinden biri de düalist yaklaşımın tüm tahakküm ilişkilerinin kaynağı olmasıdır. Düalizm eleştirisinin yanı sıra, feminist teolojinin ekofeminizm alanına taşıdığı temel varsayımlardan biri de hem Hıristiyanlık öncesi hem de Hıristiyanlık dışı düşünce formlarındaki ataerkil unsurların ve fikir kalıplarının geleneksel Hıristiyan teolojisini hâkimiyet altına aldığı iddiasıdır. Ruether'e göre İbrani gelenek ve Yunan düşüncesinde yer alan ataerkil kalıplar, Hıristiyan kozmolojisinde, antropolojisinde, Kristolojisinde ve kurtuluş doktrininde modern zamanlara kadar hüküm sürmüştür. Modern döneme geldiğinde ise ana akım Reformcu teologlar Luther ve Calvin tarafından da yenilenerek güçlendirilmiştir.<sup>18</sup> Diğer bir ifadeyle, asılları itibarıyla Hıristiyanlık dışı olan ataerkil düşünce biçimleri Hıristiyanlık tarihi boyunca teologlar tarafından güçlendirilmiş ve Hıristiyan geleneğinin karakteristik unsurları haline getirilmiştir. Bu vesileyle bu Hıristiyanlık dışı düşünce şekillerine meşruiyet kazandırılmış hatta bu düşünce şekilleri kutsanmıştır. Ruether'in kendi ifadeleriyle:

MÖ 500 ile MS 800 yılları arasında kodlanan ve Hıristiyanlığın başlıca ifadesi olduğu klasik batı kültürel gelenekleri, bu tahakküm ilişkilerini haklı çıkardı ve kutsallaştırdı. Böylece, sadece tahakküm sistemlerinin mirasını değil, aynı zamanda bize bu tür ilişkileri “doğal düzen” ve Tanrı'nın iradesi olarak görmeyi öğreten kültürleri de miras almaktayız.<sup>19</sup>

Ekofeminist teolojinin önde gelen isimleri, monoteizmin aşkın Tanrı tasavvurunun teolojik öncüllerin bahsi geçen Hıristiyanlık dışı düşüncelerden miras alınan ataerkil bakış açısıyla yorumlanmasının bir sonucu olduğunu iddia etmektedir. Ruether bu Tanrı anlayışını erkek monoteizm (*male monotheism*) olarak adlandırmaktadır. Erkek monoteizm, Ruether'e göre, kökleri ilkel göçebe ve hayvancılık döneminden teslim alınmış olma ihtimali yüksek bir Tanrı tasavvurunu ifade etmektedir.<sup>20</sup> Erkek monoteizm ortaya koyduğu dini sistem aracılığıyla ataerkil idare şeklinin sosyal hiyerarşisini güçlendirmektedir. Bu hiyerarşik sistemde erkekler Tanrı'nın temsilcisi olma rolünü üstlenirken kadına biçilen rol erkeğe tabi olmaktan öteye gitmemektedir. Tanrı-erkek-kadın şeklinde sıralanan hiyerarşide kadın Tanrı ile doğrudan değil, yalnızca erkek üzerinden irtibat kurabilmektedir. Bu hiyerarşik düzen Eski Ahit'te ataerkil hukukun yapısında görülürken Yeni Ahit'te kozmik bir prensip olarak belirlemektedir.<sup>21</sup> Özellikle Batı Hıristiyanlığında hâkim hale gelmiş olan “erkek monoteizm” Tanrı'nın evrenle ve yaratılmışlarla ilişkisinin hiyerarşik formda yorumlanmasını içermektedir ve bu erkek monoteizm tasavvuru tüm hiyerarşik ilişkilerin de kaynağı ve referans noktası haline gelmiştir:

<sup>18</sup> Ruether, “Ecofeminism- The Challenge to Theology”, 27.

<sup>19</sup> Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco: Harper, 1994), 3.

<sup>20</sup> Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 53.

<sup>21</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, 53.

Özellikle bu kültürlerin [klasik batı kültürlerinin] erkek monoteist Tanrı fikrini yorumlama biçimleri ve bu Tanrı'nın, Yaratıcısı olarak kozmosla ilişkisi, erkeklerin kadınlar, efendilerin köleler ve (erkek-egemen sınıf) insanların hayvanlar ve yeryüzü üzerindeki tahakküm ilişkilerini sembolik olarak pekiştirmiştir. Kadınlar üzerindeki tahakküm hem sosyal hem de sembolik olarak yeryüzü hâkimiyetine anahtar bir bağlantı sağlamıştır; bu nedenle ataerkil kültürlerde kadınları yeryüzü, madde ve doğa ile ilişkilendirirken, erkekleri gökyüzü, akıl ve aşkın ruh ile özdeşleştirme eğilimi vardır.<sup>22</sup>

Bu durumda Ruether, geleneksel Hıristiyan teolojisini ve Tanrı tasavvurunu, tamamen yabancı düşünce formlarının hâkim hale geldiği klasik batı kültürünün ataerkil karakterinin etkisi altında şekillenmiş bir düşünce formu olarak değerlendirmektedir.

Sally McFague'nin de bu konudaki yaklaşımını Ruether'e benzer bir şekilde koymakla beraber, problemi ağırlıklı olarak insanın dünyaya yabancılaşması ekseninde ele aldığı görülmektedir. McFague geleneksel Hıristiyanlıkta Tanrı hakkında konuşmanın ataerkil boyutlarına dikkat çekerek şunları ifade etmektedir:

Hıristiyan geleneğinde ilahî aşkınlıktan bahsetmenin olağan yolları, ya siyasî modeller (Tanrı kraldır, efendidir, atadır) ya da olumsuz soyutlamalar (Tanrı ebedidir, geçici *değildir*; sonsuzdur, sonlu *değildir*; her yerde mevcuttur, her şeye kadirdir ve her şeyi bilen, mekânsal olarak veya güç veya bilgiyle sınırlı *değildir*) olagelmıştır.<sup>23</sup>

Yani ataerkil söylem Hıristiyan teolojisinde Tanrı'yı tanımlamada baskın bir rol üstlenmektedir. McFague'ye göre politik modeller, yaratılmışlar içinde yalnızca insanı dikkate alarak evreni bir bütün olarak görmezden gelmeleri bakımından sorunludurlar. Diğer taraftan geleneksel tasavvurun Tanrı'nın aşkınlığını Tanrı'nın ne olmadığı üzerinden tanımlama girişimi de aynı derecede sorunludur. McFague'nin kendi ifadeleriyle: "olumsuz soyutlamalar yalnızca Tanrı'nın ne olmadığını söyler ve soyutlamalar olmaları bakımından inananların yaşam ve deneyimlerinden çok uzaktır."<sup>24</sup> Tanrı'yı yaratılmışların "öteki"si olarak tanımlamak amacıyla O'nun ne olmadığı üzerinden bir tasavvur inşa etmek McFague'ye göre hiyerarşik ilişki formlarını desteklemektedir. Hiyerarşik ilişkiler Tanrı'yı bu dünyanın ötekisi haline getirmenin yanında insanın da bu dünyayı ötekileştirmesine yol açmaktadır. McFague Tanrı'nın aşkınlığının bu yöndeki geleneksel yorumlanışının insanı bu dünyayı hiyerarşik bir yaklaşımla ötekileştirdiği iddiasına Hıristiyanların kendi dünyalarına ve Tanrı'ya olan aidiyet duygularını yitirdiklerinin altını çizerek dikkat çekmektedir.<sup>25</sup> Hem Ruether hem de McFague eleştirilerinde bir bütün olarak Batı geleneğini ve bu geleneğin tarihsel köklerini hedef almakta ve monoteizmi bu doğrultuda inşa edilmiş bir Tanrı tasavvuru olarak göstermektedirler. Dolayısıyla bu teologların karşı durdukları monoteizmin özel olarak Batı Hıristiyanlığı'nda baskın olan monoteist Tanrı tasavvuru olduğunun altı çizilmelidir.

Özetle, ekofeminist bakış açısına göre, Hıristiyan teolojisinin karakteristik unsurlarından olan geleneksel monoteist Tanrı tasavvuru Hıristiyanlığa sonradan dahil olan düalist ve ataerkil düşünce kalıplarının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Yani Hıristiyanlığın özüne yabancı bir

<sup>22</sup> Ruether, *Gaia and God*, 3.

<sup>23</sup> McFague, *The Body of God*, 20.

<sup>24</sup> McFague, *The Body of God*, 20. İtalikler orijinal.

<sup>25</sup> McFague, *The Body of God*, 34.

Tanrı tasavvurudur. Diğer taraftan, Hıristiyan teologların da bu yöndeki çabaları neticesinde, geleneksel monoteizm, kendisinin bir ürünü olduğu düalist ve ataerkil düşünce kalıplarını desteklemek ve meşrulaştırmak suretiyle güçlendirmektedir. Diğer bir ifade ile, ekofeminist teoloji, Tanrı ve yaratılmış alem arasındaki ayrımı vurgulayan ve Tanrı'yı evrenin karşısında konumlandıran monoteizmin değer-hiyerarşik bakış açısı aracılığı ile tahakkümü desteklediğini iddia etmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi ekofeminizmin temel varsayımlarından biri tüm tahakküm ilişkilerinin birbiri ile ilişkili olduğudur. Bu sebeple evrene hiyerarşik ontolojik yapının gerektirdiği şekilde hüküm süren bir Tanrı anlayışı da hem kadının hem de doğanın baskılanmasını desteklemektedir. Bu bakımlardan geleneksel monoteist Tanrı tasavvuru doğa üzerindeki yıkıcı etkilerini doğaya tahakkümünü meşrulaştırmak suretiyle gerçekleştirmektedir. Bu durumda McFague'ye göre atılacak ilk adım tümüyle Hıristiyan geleneğini hiyerarşik düalist yapıdan arındırarak yeniden inşa etmektir. McFague'nin kendi ifadeleriyle aktarılacak olursa:

Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin merkezi sembollerini, dünya ve tüm yaratıklar da dahil olmak üzere ezilenlerin kurtuluşunu merkezi odakta tutarak, yaşam ve onun gerçekleşmesi lehine yapı-sökümüne uğratmak ve yeniden inşa etmek olacaktır.<sup>26</sup>

Burada ekofeminist argümanların karşısına çıkabilecek en önemli soru, nasıl bir Tanrı tasavvurunun geleneksel monoteizmin doğadaki varsayılan yıkıcı etkilerini tersine çevirebileceği ve tahakküm ilişkilerini sonlandırabileceği sorusudur. Ya da bir başka yönüyle ifade edilecek olursa, ataerkil, düalist, değer-hiyerarşik olmayan bir bakış açısıyla ekofeminizm nasıl bir Tanrı tasavvuru inşa edebilir? Bir sonraki bölümde ekofeminist teologlar tarafından ortaya koyulmaya çalışılan cevaplardan en belirgin ve etkili olan iki yaklaşım yani Ruether ve McFague'nin savdukları Tanrı tasavvurları değerlendirilecektir.

### 3. Ekofeminist Tanrı Tasavvurları

Ekofeminist teologlar Ruether ve McFague geleneksel monoteist Tanrı tasavvurunun ataerkil kalıpları benimseyerek meşrulaştırdığını ve tahakküm ilişkilerini güçlendirdiğini iddia etmektedirler. Bu yaklaşım ekofeminist teolojinin genel varsayımlarındandır. Bu doğrultuda geleneksel monoteist tasavvurun karşısında alternatif Tanrı tasavvurları ile öne çıkan McFague ve Ruether birbirlerine benzer olmakla beraber önemli farklılıklar barındıran yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar.

Metaforik dili çalışmalarında sıklıkla kullanmasıyla bilinen McFague *The Body of God: An Ecological Theology* başlıklı çalışmasında kendisiyle özdeşleşen bir metafor aracılığı ile geleneksel monoteizme alternatif Tanrı tasavvurunu ortaya koymaktadır. Bu tasavvura göre, çalışmanın başlığının da ifade ettiği üzere, evren Tanrı'nın bedeni olarak kabul edilmektedir. Burada McFague "beden" kavramının önemine ayrıca dikkat çekmektedir. McFague'nin evreni Tanrı'nın bedeni olarak nitelendirmesinin arka planında onun geleneksel Hıristiyan düşüncesinde bedenin olumsuzlanması ve kötü olarak nitelendirilmesine karşı olan eleştirisi yer almaktadır.<sup>27</sup> Bedeni reddeden geleneksel yaklaşımı McFague "kendinden nefret etme" şeklinde kendini gösteren

<sup>26</sup> Sally McFague, "An Earthly Theological Agenda", *Readings in Ecology and Feminist Theology*, 330.

<sup>27</sup> McFague, *The Body of God*, 16.

“kültürümüzdeki derin bir hastalık” ifadeleriyle açıklamaktadır.<sup>28</sup> Zira beden kavramı geleneğin aksi yönünde vurgulanması gereken bir kavramdır. Çünkü var olan her şey bedenden müteşekkildir. İnsanın ve diğer biyolojik yapıların tüm unsurlarını bir araya getiren faktör bedendir. Bu sebeple aslında bedenin yüceltilmesi gerekir.<sup>29</sup> Buradan hareketle McFague evreni de Tanrı'nın bedeni olarak varsaymayı önermektedir:

Eğer biz ve evrende var olan diğer her şey madde ise, beden ise, “Tanrı'nın bedeni”nden de bahsedebilir miyiz? Aslında öyle yapmamız gerekmez mi?... Gezegenimizi ve aslında tüm evreni Tanrı'nın bedeni olarak düşünmeye kalksak ne olur?<sup>30</sup>

McFague'nin “Tanrı'nın bedeni” önerisi ile amacı aslında geleneksel tasavvurdaki aşkın Tanrı anlayışına alternatif olabilecek bir Tanrı tasavvuru ortaya koyabilmektir. Zira daha önce belirtildiği gibi ekofeminist söyleme göre aşkın ve bu dünyanın ötesinde olan Tanrı tasavvurunun hem kadın hem doğa için olumsuz sonuçları bulunmaktadır. Fakat bunun da ötesinde McFague aynı zamanda Tanrı'nın bedeni olarak gördüğü doğaya bu şekilde bir kutsallık kazandırılacağını düşünmektedir.<sup>31</sup> McFague'nin, böylece, doğayı Tanrı'nın ve insanın ötekisi olan pasif bir nesne olma konumundan kutsal bir varlık olma seviyesine taşımayı amaçladığı görülmektedir. Bu amaçlar doğrultusunda McFague geleneksel anlayışta hâkim olan Tanrı'nın aşkınlığı vurgusuna karşı Tanrı'nın içkinliği üzerinde durmaktadır. Fakat böyle bir yaklaşımın yeni bir düalizme kapı aralayacağı gerçeğinden hareketle belki de, McFague aynı zamanda Tanrı'nın aşkınlığını da görmezden gelmemekte hatta vurgulamaktadır. McFague önerdiği yeni Tanrı tasavvuru ile kast ettiği anlamın Tanrı'nın bir bedeni olduğu ya da bedenlendiği şeklinde tamamen içkin bir Tanrı anlayışı olmadığını özellikle altını çizmektedir.<sup>32</sup> McFague'ye göre bu model “Tanrı'nın aşkınlığını muhafaza ederek, bilakis büyüterek, Tanrı'yı dünyamızda içkin olarak düşünmemizi sağlamaktadır.”<sup>33</sup> Yani, McFague Tanrı'nın aşkınlığını, bu evrenin üstünde ve dışında bir güç olarak tanımlamak yerine Tanrı'nın aşkınlığını içkinlik olarak tanımlamaktadır ve bunu da tüm evreni Tanrı'nın bedeni olarak kabul etmek suretiyle gerçekleştirmektedir:

Bu model Tanrı'nın içkinliği hakkında konuşmanın bir yolu olacaktır. Fakat aynı zamanda Tanrı'yı dünyanın dışına ve başka bir alana iten Hıristiyan teolojisinin güçlü savunusu olan ilahî aşkınlıktan bahsetmenin bir yolu olacaktır. Bu beden modelinde, Tanrı, dışsal veya ondan ayrı anlamında evren üzerinde aşkın olmayacak, ancak tüm süreci ve maddi formları canlandıran (ve seven) kaynak, güç ve amaç -ruh- olacaktır. O halde Tanrı'nın aşkınlığı, evrenin en önde gelen veya birincil ruhudur.<sup>34</sup>

Açıkça görülmektedir ki, McFague Tanrı'nın içkinliğini vurgulamakta, diğer taraftan onun aşkınlığının da altını çizmektedir. McFague bunu “içkin aşkınlık” ya da “aşkın içkinlik” olarak isimlendirmektedir.<sup>35</sup> Fakat Tanrı'nın aşkınlığını geleneksel Hıristiyan teolojisi ile uyumlu olacak şekilde değil, farklı bir anlam yüklemek suretiyle yorumlamaktadır. Zira McFague'ye göre

<sup>28</sup> McFague, *The Body of God*, 16.

<sup>29</sup> McFague, *The Body of God*, 15-16.

<sup>30</sup> McFague, *The Body of God*, 18-19.

<sup>31</sup> McFague, *The Body of God*, 19.

<sup>32</sup> McFague, *The Body of God*, 19.

<sup>33</sup> McFague, *The Body of God*, 20.

<sup>34</sup> McFague, *The Body of God*, 20.

<sup>35</sup> McFague, *The Body of God*, 21.

Tanrı'nın aşkınlığının geleneksel yorumlamaları ya kral, lord...vs. gibi siyasî modeller aracılığı ile ya da Tanrı'nın ne olmadığı üzerinden negatif soyutlamalar ile yapılmaktadır. Bu yorumlama biçimi ise, hiyerarşik düzeni desteklemesi ve yaratılmışları görmezden gelmesi bakımından sorunludur.<sup>36</sup> McFague'nin yeni Tanrı modelinde Tanrı, yukarıdaki alıntıda da görüldüğü şekliyle, yaratılmışları sevmesi ve onlara kaynak teşkil eden bir güç olması bakımından aşkındır. Bu yorumu ile McFague'nin panenteizmin modern teolojideki önde gelen temsilcileri olan süreç teologlarının Tanrı anlayışına yaklaştığı dikkat çekmektedir. McFague'nin bu haliyle ortaya koyduğu Tanrı modeli klasik anlamda bir "panenteizm" örneğidir. Burada belirtmek gerekir ki, Göcke'nin de haklı olarak iddia ettiği üzere, son yıllarda panenteizm teologlar arasında klasik teizm karşısında en cazip alternatiflerden biri haline gelmiştir.<sup>37</sup> Her ne kadar köklerinin Platon'a ve Plotinus'a kadar uzandığı yönünde tartışmalar bulunsun da<sup>38</sup> panenteizmin terim olarak kullanımının yaygın hale gelmesi 20. yüzyılın ortalarından itibaren ve özellikle süreç teoloğu Charles Hartshorne'un 1948 yılında basılmış çalışmasını takip eden yıllarda gerçekleşmiştir.<sup>39</sup> Bu durum göz önünde bulundurulduğunda McFague'nin panenteizm terimini süreç teologları dışında kullanan ve bu terimi teizm karşısında alternatif bir Tanrı tasavvuru olarak öne süren en eski isimler arasında yer aldığı söylenebilir. Bu durumun panenteizmin kısmen de olsa McFague aracılığıyla feminist teoloji ile temsil edilmesi sonucunu doğurduğu iddia edilebilir. McFague açıklamalarının "panteizm" olarak nitelendirilmesi olasılığına karşı "panenteist" olduğunun altını çizmekte ve ikisi arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir: "Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı her şeydedir ama yine de Tanrı evrenle özdeş değildir, çünkü evren Tanrı'ya bağımlıdır, Tanrı evrene bağımlı değildir."<sup>40</sup>

Sally McFague'nin panenteist modelinin yanında geleneksel Hıristiyan monoteizmine alternatif bir Tanrı tasavvuru Ruether tarafından ortaya koyulmuştur. Ruether teizm karşısında panteist bir Tanrı modeli önermektedir, fakat McFague'nin aksine Ruether'de McFague'nin teorisi kadar

<sup>36</sup> McFague, *The Body of God*, 20.

<sup>37</sup> Göcke, Benedikt Paul. "Panentheism and Classical Theism", *Sophia* 52 (2013), 62.

<sup>38</sup> John Culp, "Panentheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/> (erişim: 20 Mayıs 2023).

<sup>39</sup> John W. Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers from Plato to the Present*, (Michigan: Baker Academic, 2006), 26.

<sup>40</sup> McFague, *The Body of God*, 149. Panenteizm, süreç teolojisinin terimin geliştirilmesindeki katkısının da etkisiyle genellikle Hıristiyan teolojisi bağlamında tartışılmaktadır. Fakat Hıristiyanlık dışındaki dini geleneklerde de panenteist Tanrı tasavvuru ile ilişkilendirilen filozof ve teologlar bulunmaktadır. İslam geleneği içerisinde modern öncesi dönemde panenteizm ile en çok ilişkilendirilen isim Mevlâna Celaleddin Rumi'dir. (Mevlâna'nın doğa bilincini panenteist tasavvur çerçevesinde inceleyen bir çalışma için bkz. Saim Gündoğan, "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir İnceleme", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 9-32.) Modern dönemde ise panenteizmle en sık ilişkilendirilen isim Muhammed İkbâl'dir. İkbâl'in özellikle süreç felsefesinin öncüsü Whitehead'in düşüncesine olan ilgisinin neticesinde ortaya koyduğu görüşleri onun bir süreç teoloğu ve panenteist olup olamayacağı konusunda tartışmaları ortaya çıkarmıştır. (Muhammed İkbâl'in Tanrı tasavvurunu süreç teolojisi çerçevesinde ve panenteizme referansla ele alan bir çalışma için bkz. Saida Mirsadri, "Iqbal's Process Worldview: Toward a New Islamic Understanding of the Divine Action", *Divine Action: Challenges for Muslim and Christian Theology*, ed. John Sanders, Klaus von Stosch, (Paderborn: Brill Schöningh, 2022), 113-130.) McFague ise süreç felsefesinin argümanlarından ziyade panenteist Tanrı tasavvurunu bu çalışmanın ele aldığı şekilde feminist teolojinin argümanları çerçevesinde ortaya koymaktadır. Süreç teolojisi ile feminist teolojinin Tanrı tasavvurları arasındaki farklılıklar ise bu çalışmanın kapsamı dışında kalmakla beraber müstakil bir araştırmada ele alınması gereken bir meseledir.

detaylandırılmış bir modelleme ile karşılaşılmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Ruether Tanrı tasavvurundan ziyade kozmolojik meselelere tartışmasında daha fazla yer vermektedir. Ruether'in önerdiği Tanrı tasavvuru Gaia teorisi ya da hipotezi olarak bilinen bir modeli içermektedir. Gaia Yunan mitolojisinde "doğa-ana" olarak bilinen tanrıçaya verilen isimdir. Antik Yunan mitolojisinden ilham alınarak geliştirilen Gaia teorisini ilk ortaya atan kişi kimyager James Lovelock'tur. *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth* isimli çalışmasında ortaya koyduğu üzere Lovelock'a göre Gaia teorisi tüm yaşayan organizmaların ve çevrenin birlikte evrimleşen tek bir organizma olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir.<sup>41</sup> Ruether 1970'li yıllarda geliştirilen ve evreni anlamayı amaçlayan Gaia teorisini teoloji alanına uygulayarak kendi Tanrı tasavvurunu özellikle *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* başlıklı çalışmasında ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada Ruether'in temel iddiası Gaia hipotezinin mevcut Tanrı anlayışının yerini alması gerektiği yönündeki fikirleridir: "Gaia, ibadet odağımız olarak Tanrı'nın yerini almalıdır."<sup>42</sup> Bu tasavvurda Tanrı, Ruether'a göre, "soyutlanmış ego olarak 'yukarıda' değil, yaşamın ve yaşamın yenilenmesinin kuşatıcı kaynağı olarak altımızda ve çevremizdedir; ruh ve madde hiyerarşik olarak ayrılmamıştır."<sup>43</sup> Gaia hipotezi evreni tek bir yaşayan organizma olarak kabul ettiğine göre Tanrı'nın yerini bu anlayışın alması evreni Tanrı ile bir gören geleneksel panteist görüşü temsil etmektedir. Ruether *Gaia and God*'da ya da başka bir çalışmasında McFague'nin panenteist tasavvurla ilgili yaptığı şekilde kendisini doğrudan panteizmle ilişkilendirmemektedir. Fakat onun Tanrı'yı açık ve net bir şekilde yaratılmış alemle bir bütün olarak tanımlaması kaçınılmaz olarak panteistik Tanrı tasavvurunu benimsediğini ortaya çıkarmaktadır.

Gaia teorisini yeni bir Tanrı tasavvuru olarak önerdiği *Gaia and God* çalışmasıyla amaçlarından birini Ruether, "Erkekler ve kadınlar, yöneten ve boyun eğdirilen insan grupları arasındaki yıkıcı ilişkileri ve insanların bağımsız bir parçası olduğu biyotik topluluğun geri kalanının yok edilmesini teşvik eden kültürel ve sosyal kökleri değerlendirmek" olarak tanımlamaktadır.<sup>44</sup> Dolayısıyla çalışması ortaya bir Tanrı tasavvuru sunmaktan ziyade hiyerarşik olduğu düşünülen ilişki formlarının kültürel ve sosyal sebeplerini tespit ve eleştiri amacını da içermektedir. Bu durumda Tanrı tasavvurlarına ilişkin meseleler burada yine bir eleştiri formunda karşımıza çıkmaktadır. Yani Ruether, Gaia hipotezinden hareketle yeni bir Tanrı tasavvuru inşa ederek bu yeni Tanrı tasavvurunun detaylarına inmek, Tanrı'nın aşkınlığının ya da içkinliğinin nasıl yorumlanması gerektiğini tartışmak ve hepsinden öte bu yeni tasavvurun Hıristiyan teolojisi ile ya da kutsal metin ile ne kadar örtüşüp örtüşmediğini tartışmak yerine, geleneksel Hıristiyan teolojisinin monoteist Tanrı tasavvurunun neden doğada yıkıma sebep olduğu sorusu üzerinde daha çok durmaktadır. Diğer taraftan, Ruether her ne kadar eleştiri odaklı bir tavır sergilemiş olsa da yeni bir teokozmoloji de ortaya koymaktadır.<sup>45</sup> Ruether'in teokozmolojisi Tanrı ve alem ilişkisine dair önemli detaylar da içermektedir. Bu teokozmolojide Ruether'in ekolojik teolojisi üç

<sup>41</sup> James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 15-41; Celia Deane-Drummond, *Gaia and Green Ethics: Implications of Ecological Theology* (Nottingham: Grove Brooks Limited, 1993), 9. Benedikt Paul Göcke, "Panentheism and Classical Theism", *Sophia* 52 (2013), 62.

<sup>42</sup> Ruether, *Gaia and God*, 4.

<sup>43</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, 48-49.

<sup>44</sup> Ruether, *Gaia and God*, 2.

<sup>45</sup> Nancy R. Howell, "Ecofeminism: What One Needs to Know", *Zygon* 32/2 (1997), 237.



öncülü temel almaktadır: Birincisi, insan dahil tüm varlıkların kişisel merkezlerinin bütünlüğünü ve geçiciliğini kabul etmemiz gerektiği, ikincisi, yine insan dahil tüm organizmaların eşit değerde olduğu ve karşılıklı bağımlılığını onaylamamız gerektiği ve üçüncüsü ise tüm organizmalar arasında akrabalık (*kinship*) ilişkisinin varlığı ve bu akrabalığın bizi Gaia ilişkilendirildiğidir.<sup>46</sup> Her ne kadar Ruether açıklamalarını geleneksel anlayışın eleştirisi ekseninde sergilemiş ve önerisini kozmolojik çerçevede ortaya koymuş olsa da Tanrı, insan ve evreni bir araya getirerek insanın diğer yaratılmışlarla eşit değerde olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda Ruether'in temel kaygısının, doğaya kutsallık kazandırma kaygısı taşıyan McFague'nin aksine, insanın diğer yaratılmışlardan üstün olduğu algısının ortadan kaldırılması olduğu söylenebilir. Bu durumda doğaya kutsallık atfedilerek bir anlamda doğanın ontolojik derecesinin yükseltilmesinden ziyade, insanın değerinin indirgenmesi üzerinden doğaya ve diğer yaratılmışlara bir değer yargısında bulunulması bakımından antropolojik bir kaygı gözlenmektedir.

#### 4. Tanrı-Alem İlişkisinin Ekofeminist Yorumunun Değerlendirilmesi

Ekofeminist Tanrı tasavvurlarına, özellikle McFague ve Ruether gibi "beyaz feministler" olarak nitelendirilen gruptaki Kuzey Amerikalı feminist teologların yaklaşımlarına yönelik eleştirilerin en belirgin ortak noktası, feminist teologların eleştirdikleri düşünce kalıplarına benzer şekilde hareket ettikleri iddiasıdır. Bunlar arasında belki de en dikkat çekici olanı Williams'ın özellikle Ruether'in Tanrı tasavvurunu hedef alan eleştirileridir: "Nasıl ki Hıristiyan ataerkilliği yalnızca erkeklerin kaygılarını görünür ve değerli kılıyorsa, Ruether de yalnızca beyaz, fakir olmayan feminist kadınların kaygılarına görünürlük ve yetki vermektedir."<sup>47</sup> Ruether'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru ekofeminist Tanrı tasavvurları arasında en yaygın şekilde kabul gören yaklaşım olması sebebiyle, genel anlamda Ruether'in feminist teolojisini hedef alan bu eleştiri ekofeminist teolojinin geneline yöneltmiş bir eleştiri olarak da kabul edilebilir. Fakat görmezden gelinemeyecek kadar geniş bir literatür birikimi olan ekofeminizme ve feminist teolojiye yönelik tek başına böyle bir eleştiri genellemeci bir tutum olacaktır. Zira ekofeminist teoloji bugün ekoteolojik tartışmalarda ve bu alana dair literatürde önemli bir konuma sahiptir ve bu anlamda katkıları görmezden gelinemeyecek boyuttadır. Bu konuda yapılacak eleştirilerin, ekofeminist teologların Tanrı tasavvurlarının hem içeriksel hem de metodolojik yönlerini de içerecek şekilde ortaya koyulması uygun olacaktır.

Bu noktada ekofeminist teolojinin genel karakteristiğine ilişkin dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri, ekofeminist teolojinin her ne kadar ekolojik meseleleri gündemine taşımaya çalışsa da çıkış noktası olan antropolojik söylemden ve insan-merkezlilikten bağımsız doğa odaklı net bir teolojik yaklaşım ortaya koymamış olmasıdır. Eaton'ın da ifade ettiği gibi, ekofeminizmin vurgusu genellikle ekolojik konulardan çok feminist meseleler üzerindedir. Hayvan meseleleri, ekolojik denge unsurları, okyanusların durumu, bitki-böcek ilişkileri... gibi temel ekolojik meseleleri ele alan çok az ekofeminist veya feminist vardır.<sup>48</sup> Teolojik açıdan bakıldığında ise bu durum daha da sınırlı bir çerçeve ortaya çıkarmaktadır. Daha önceki bölümlerde de görüldüğü

<sup>46</sup> Ruether, *Gaia and God*, 251-252; Howell, "Ecofeminism: What One Needs to Know", 237.

<sup>47</sup> Delores Williams, "The Color of Feminism", *Christianity and Crisis* 45 (1985), 165. Aktaran Linda A. Moody, *Women Encounter God: Theology Across the Boundaries of Difference* (New York: Orbis Books, 1996), 21.

<sup>48</sup> Heather Eaton, "Ecofeminist Theologies in the Age of Climate Crisis", *Feminist Theology* 29/3 (2021), 215.

üzere ekofeminist teoloji geleneksel Hıristiyan düşüncesindeki ataerkil olarak nitelendirilen unsurların eleştirisinden hareketle Tanrı ve alem ilişkisini kusurlu bulmakta ve ancak dolaylı yoldan ekolojik problemleri gündemine taşımaktadır. Tanrı'nın bu dünyanın dışına itilmesinin doğa açısından en problemlisi yanı, ekofeminist söyleme göre, hiyerarşik bakış açısının da etkisiyle kadının (ve dolayısıyla doğanın) zayıf, pasif, edilgen bir nesne haline getirilmesi ve böylece kadına (ve dolayısıyla doğaya) tahakkümün monoteist Tanrı tasavvuru aracılığı ile meşrulaştırılmasıdır. Yani doğa ancak dolaylı olarak mesele edinilmektedir. Bu durum ekofeminist teolojinin temel kaygısının ekolojik meseleler mi yoksa feminist söylemin desteklenmesi mi olduğu gibi soru işaretlerini doğurabilmektedir.

Ekofeminizm teoloji ile ilişkisini feminist teoloji aracılığı ile kurmaktadır. Bunu da ekofeminizmin kurucu argümanlarını teoloji alanına uygulamak suretiyle gerçekleştirmektedir. Feminist teoloji ile ekofeminist teolojinin birbirlerinden ayrıldıkları en önemli nokta, ekofeminizmin her ne kadar erkek-kadın ilişkisini merkeze alan antroposentrik yaklaşımdan uzaklaşmasa da argümanlarını mümkün olduğunca doğa ile ilişkilendirerek ortaya koyma çabası olduğu söylenebilir. Ekofeminist teolojinin erkek-kadın düalizmine yönelik baskın söylemi bir tarafa bırakılacak ve Tanrı-alem ilişkisi açısından söylemleri tek başına ele alınacak olursa –ki bu neredeyse imkansızdır– bir husus öne çıkmaktadır: Ekofeminist yaklaşımın geleneksel monoteist tasavvura yönelik eleştirilerinin merkezinde Tanrı'nın hiyerarşik olarak yaratılmışlara olan üstünlüğüne olan vurgu ve yalnızca öte dünya ile ilişkilendirilmesi yer almaktadır. Geleneksel tasavvur hem hiyerarşik düşünme biçiminin bir sonucu hem de bu düşünme biçiminin destekleyicisi olarak görülmektedir. Bu durumda, ekofeminist teologların karşısındaki en büyük mesele bu bakış açısını tersine çevirecek bir Tanrı tasavvuru önerisi ile öne çıkmaları yönündeki beklentidir. Düalizm eleştirisini merkeze alan ekofeminist teolojinin yeni Tanrı tasavvurunu aynı zamanda anti-düalist bir bakış açısıyla inşa etmesi de beklenmektedir. Böyle bir yükümlülükle karşı karşıya kalan ekofeminist teologların doğanın kutsallık kazanmasının ancak onu tanrısal olan ile ilişkilendirmekle mümkün olabileceğini düşündükleri ortaya koydukları Tanrı tasavvurlarında açığa çıkmaktadır. Alemi Tanrı'nın bedeni olarak tasavvur eden McFague panenteist bir Tanrı modeli inşa ederken Tanrı'yı ve tüm alemi bir olarak gören Gaia teorisinden hareketle Ruether panteist bir Tanrı tasavvuru ortaya koymaktadır. Fakat ekofeminist teologların ortaya koymuş oldukları bu Tanrı tasavvurları ekofeminizmin kurucu argümanı kabul edilen düalizm eleştirileri çerçevesinde değerlendirildiğinde problemliler ortaya çıkabilmektedir. Bunlar içinde en önemlisi, geleneksel monoteizmin eleştirilen aşkın Tanrı anlayışının tam karşısına içkin Tanrı anlayışının koyulmasıdır. Yani bir anlamda Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği, tıpkı düalist çerçevede olduğu gibi karşı karşıya getirilerek tanımlanmakta ve aynı zamanda bu ikisi arasında hiyerarşik bir ilişki kurulmaktadır. Tanrı'nın içkinliği Tanrı'nın aşkınlığı karşısında hiyerarşik olarak üstün konuma yerleştirilmektedir. Dolayısıyla ekofeminist teologlar tarafından ortaya koyulmuş özellikle bu karmaşa çerçevesinde bir açıklama bulunmadığı için bu ayrımın düalist bir ayrım olmadığını ve yalnızca diyalektik bir ayrım olduğu düşünmek mevcut literatür ışığında oldukça zordur. McFague muhtemel bir düalizmden kaçınmak için olsa gerek Tanrı'nın aşkınlığını reddetmemekte, aşkınlığa yeni bir tanımlama getirme çabası içinde görünmektedir. Fakat Ruether'da aşkınlığın tamamıyla ortadan kaldırıldığı bir Tanrı tasavvuru ile karşılaşmaktadır ve bu durum düalist perspektife yönelik öne sürdüğü eleştirileri açısından problem doğurmaktadır. Yani Tanrı'yı

alemin ötekisi olarak nitelendiren düalist çerçeveden kaçınırken başka bir düalizmin içinde yer aldığı söylenebilir. Bu durum ekofeminist perspektifin özellikle düalizm eleştirilerinin feminist teologların yaptığı şekilde doğrudan teoloji alanına uygulanabileceği konusunda şüpheler doğurmaktadır.

Ekofeminist teoloji antropolojik bir karaktere sahiptir. Tanrı ya da doğa hakkında konuşmak yerine neredeyse her zaman esas mevzu erkek-kadın ilişkisidir ve bu ilişkinin tahakküm olarak nitelendirilen mahiyeti çerçevesinde bir bakış açısı inşa edilmektedir. Bu bakımdan ekofeminist teologlar da soruna ortak bir çözüm ortaya koymaktan ziyade, reaksiyon gösterdikleri düşünce kalıplarına yönelik eleştirilerinde daha fazla ortak nokta sergilemektedir. Daha net bir ifadeyle, ekofeminist teoloji monoteist Tanrı tasavvurunun doğa üzerinde gösterdiği düşünülen yıkıcı etkiyi eleştirirken, monoteizme alternatif Tanrı tasavvuru ortaya koyarken olduğundan daha nettir. Ataerkil teolojiye karşı bir tepki hareketi olması bakımından feminist teolojinin eleştirileri noktasında daha açık ve net olması gayet beklenebilir bir durumdur. Fakat bu durum, özellikle Hıristiyan düşünce tarihinin indirgemeci bir yaklaşım ile ele alındığı intibamı doğurmaktadır. Tüm geleneği erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü bağlamında ele almak, özellikle Tanrı tasavvurunu bu antropolojik çerçeveye indirgemek, tek yönlü bakış açısı olarak değerlendirmeye açıktır. Hıristiyan geleneğinde özellikle aşkın ve öteki Tanrı anlayışı dönemsel politik problemlere bağlı olarak da zaman zaman vurgulanmak durumunda kalabilmiştir. Mesela, Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki niteliksel ayrıma dikkat çekmek amacıyla aşkın Tanrı tasavvurunu güçlendiren ve modern Hıristiyan teolojisinde büyük etkisi olan diyalektik teoloji hareketinin zamanın Nazi rejimine ve liberal teolojiye karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı basit bir Hıristiyan düşünce tarihi okuması neticesinde bile anlaşılabilir bir durumdur.<sup>49</sup> Bu durumda tüm teolojik geleneğin yorumunu tek bir probleme bağlamak ve geleneği buradan okumak indirgemeci bir tutum olarak nitelendirilmesi kaçınılmazdır.

Tüm bahsi geçen durumlara rağmen ekofeminist teoloji ekoteolojik tartışmaların geneline önemli katkılar sunmaktadır. Ekofeminist teolojinin bu anlamda yaptığı en önemli katkısını Tanrı, alem ve insan ilişkisini bütünüyle ilgilendiren bir konu olan ekolojik krizi Tanrı tasavvuru üzerinden bir anlama ve yorumlama girişiminde bulunarak yapmış olduğu söylenebilir. Her ne kadar hareket noktası olan antropolojik çerçeveden arınmasa da yani bütün tartışmalarının merkezine ataerkil söylem eleştirisini koysa da eleştirdiği Tanrı tasavvuruna alternatif öneriler ortaya koyabilmiştir. Ekolojik krizi anlamada literatürdeki en yaygın eğilim insanın yeryüzündeki rolü ve insanın doğa ile olan ilişkisi üzerine yeniden düşünerek insan tasavvurunun yeniden inşa çabalarıdır. Ekolojik krize teolojik çerçeveden yaklaşırken insan ve doğa ilişkisi üzerinden tanımlamalarda bulunmak da son derece önemli ve hatta kaçınılmazdır. Fakat ekofeminist teoloji burada zor ve iddialı olan yolu seçerek ekolojik krizi ve hatta insan ve doğa ilişkisini yeniden düşünmeyi geleneksel Tanrı tasavvurunun yeniden düşünülmesini önermek suretiyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu zor görevi üstlenen az sayıdaki teologlardan olmaları bakımından literatüre önemli katkıları olmuştur.

<sup>49</sup> Diyalektik teoloji hareketi için bkz. Kevin W. Hector, "Dialectical or Crisis Theology", *The Encyclopedia of Christian Civilization I*, ed. George Thomas Kurian (West Sussex: Wiley Blackwell, 2011).

## Sonuç

Bu çalışmanın amacı mevcut ekolojik krizin genel anlamda teolojik nedenlere ve özel anlamda da monoteizme dayandığı yönündeki iddianın ekofeminist yorumunu değerlendirmektir. Bu değerlendirme McFague ve Ruether gibi önde gelen ekofeminist teologların monoteist Tanrı tasavvurlarına yönelttikleri eleştirileri ve ortaya koydukları Tanrı tasavvurları üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada gösterildiği üzere feminist teologlar ekofeminizmin temel varsayımlarını ve argümanlarını teolojik öncüllere uygulamak suretiyle Tanrı-alem ilişkisini ekolojik kriz çerçevesinde ele almışlardır. Bu temel varsayımlardan birincisi kadına tahakküm ile doğaya tahakküm arasında ilişki olduğu varsayımdır. Bu varsayım teoloji alanına uygulandığında, kadının erkeğe tabiiyeti, erkeklerin Tanrı ile doğrudan ilişki kurabilirken kadının yalnızca erkekler aracılığıyla bunu gerçekleştirebilmesi ve tümünden teolojik tecrübesinin görmezden gelinmesi gibi feminist teolojik iddialar ile doğanın sömürülmesinin aynı probleme dayandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Hem kadın hem de doğa açısından bakıldığında bu ataerki ilişki formunun arka planında geleneksel Hıristiyan Tanrı tasavvurunun yer aldığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla ekofeminist teologlar doğanın sömürülmesinin de bu Tanrı tasavvurunun bir ürünü olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Sömürüyü destekleyen ve meşrulaştıran Tanrı tasavvurunun temel karakteristik özelliklerinin aşkın, bu dünyanın dışında, hiyerarşik olarak en üst seviyedeki varlık olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu durumda, ekofeminist teologlar açısından, mevcut Tanrı anlayışı tersine çevrildiğinde kadının ezilmesinin ve doğanın sömürülmesinin de önüne geçilebileceği sonucu doğmaktadır. Bu varsayımlardan hareketle ekofeminist teologlar tarafından panteist ve panenteist Tanrı tasavvurları ortaya konulmuştur. Bu bağlamda ekofeminist teolojinin ekoteolojik tartışmaların geneline önemli katkıları olmuştur. Bunlardan en önemlisi, ekolojik krizi teolojik çerçevede ele alırken yaygın olan tutumun aksine yani meseleyi insan ve doğa ilişkisi ekseninde ele almanın yerine, meselenin bir diğer teolojik boyutunu teşkil eden Tanrı ve alem ilişkisi üzerinden ele almaya çalışmalarıdır. Dolayısıyla bu anlamda literatüre, özellikle Tanrı, insan ve doğa ilişkisini farklı boyutlarıyla ele almayı hedefleyen ekoteoloji alanına eleştirel bakış açıları sunmak suretiyle önemli katkı sağlamaktadırlar. Diğer taraftan ekofeminizmin temel varsayım ve argümanları teoloji alanına uygulandığında kendi içerisinde bir takım çelişkili durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu çelişkili durumlar arasında en göze çarpanlardan birincisi ekofeminist teolojinin feminist söylemden bağımsız olmasa bile doğa odaklı olan bir teolojik yaklaşım ortaya koyma noktasında belirgin bir tutum sergilememiş olmasıdır. Ekofeminist teolojinin belirgin bir tutum sergilememiş olması neticesinde birincil kaygısının feminist söylemin desteklenmesi doğrultusunda argümanlar üretmek olduğu ve doğanın ve ekolojik krizin ancak ikincil bir öneme sahip olduğu şeklinde bir intiba doğabilmektedir. Ekofeminist teoloji monoteizme alternatif Tanrı tasavvuru inşa ederken ortaya çıkan bir diğer çelişkili durum ise aşkın Tanrı anlayışı karşısında içkin Tanrı anlayışının konumlandırılmasında görülmektedir. Bu çalışmada vurgulandığı üzere gerçekliğin düalist çerçeveden açıklanması ekofeminizmin eleştirilerinin merkezinde yer almaktadır. Fakat özellikle Ruether'in ortaya koyduğu panteist Tanrı anlayışında Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği, tıpkı düalist çerçevede olduğu gibi karşı karşıya getirilerek tanımlanmakta ve aynı zamanda bu ikisi arasında hiyerarşik bir ilişki kurulmaktadır. Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği arasında yapılan ayrımın düalist bir ayrım olmak yerine yalnızca diyalektik bir ayrım olduğu sonucuna varmak ise mevcut literatür çerçevesinde mümkün

görünmemektedir. Bu durum ekofeminist teolojiyi kendi argümanları çerçevesinde belirsiz hatta çelişkili bir tutum içine sokmuş görünmektedir. Bunun yanı sıra mevcut Tanrı tasavvurunun yalnızca erkek ve kadın ilişkileri çerçevesinde ele alınarak eleştirilmesi ve Hıristiyan monoteizminin yalnızca ataerkil düşünce kalıplarının bir ürünü olarak sergilenmesi Hıristiyan düşünce ve teoloji tarihi açısından bakıldığında, indirgemeci bir tutumun ortaya çıkması ile sonuçlanacaktır.

Hıristiyan teoloji geleneği içerisinde ortaya çıkmış bir tepki hareketi olarak ekofeminist teoloji genel anlamda ekoteolojik tartışmalarda geniş yer tutmaya başlayan bir söylemi temsil etmektedir. Her ne kadar bu çalışma kendini feminist olarak nitelendiren teologlar üzerinden meseleyi ele alsada ekofeminizmin burada öne çıkarılan kurucu argümanları yalnızca ekofeministler tarafından savunulmamaktadır. Özellikle Hıristiyan Tanrı tasavvurunu hiyerarşik yapı ile ilişkilendiren ve bu yapının yaratılmışlar arasında güç ilişkilerini desteklediğini iddia eden feminist teoloji akımı dışında da Jürgen Moltmann ve Paul Santmire gibi teologlar bulunmaktadır. Bu teologların ekolojik kriz çerçevesinde geleneksel Tanrı tasavvurlarına yönelik eleştirileri bu çalışmanın kapsamı dışında kalsa da Türkçe literatürün zenginleştirilmesi açısından muhtemel araştırma soruları için yol gösterici niteliktedir.

## Kaynakça

- Akay Dağ, Esra. "Ötekinin Ötekisi: Hristiyan Feminist Dinler Teolojileri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 871-902.
- Case-Winters, Anna. *Reconstructing a Christian Theology of Nature: Down to Earth*. Cornwall: Ashgate, 2007.
- Culp, John. "Panentheism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/> (erişim: 20 Mayıs 2023).
- Deane-Drummond, Celia. *Gaia and Green Ethics: Implications of Ecological Theology*. Nottingham: Grove Brooks Limited, 1993.
- Eaton, Heather. "Ecofeminist Theologies in the Age of Climate Crisis". *Feminist Theology* 29/3 (2021), 209-219.
- Göcke, Benedikt Paul. "Panentheism and Classical Theism", *Sophia* 52 (2013), 61-75.
- Gündoğan, Saim. "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir İnceleme". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 9-32.
- Hector, Kevin W. "Dialectical or Crisis Theology". *The Encyclopedia of Christian Civilization* 1. ed. George Thomas Kurian. West Sussex: Wiley Blackwell, 2011.
- Howell, Nancy R. "Ecofeminism: What One Needs to Know". *Zygon* 32/2 (1997), 231-241.
- Kearns, Laurel. "The Context of Ecotheology". *The Blackwell Companion to the Modern Theology*. ed. Gareth Jones. 466-484. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Kureethadam, Joshtrom Isaac. *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis: Descartes and the Modern Worldview*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Lovelock, James. *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- McFague, Sally. "An Earthly Theological Agenda". *Readings in Ecology and Feminist Theology*. ed. Mary H. Mackinnon – Mony McIntyre. 327-333. Kansas City: Sheed & Ward, 1995.
- McFague, Sally. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Mirsadri, Saida. "Iqbal's Process Worldview: Toward a New Islamic Understanding of the Divine Action". *Divine Action: Challenges for Muslim and Christian Theology*. ed. John Sanders, Klaus von Stosch. 113-130. Paderborn: Brill Schöning, 2022.
- Moody, Linda A. *Women Encounter God: Theology Across the Boundaries of Difference*. New York: Orbis Books, 1996.
- Ruether, Rosemary Radford. "Ecofeminism – The Challenge to Theology". *DEP Deportate, Esuli, Profughe* 20 (2012), 22-33.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: Harper, 1994.

Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.

Ruether, Rosemary Radford. "The Emergence of Christian Feminist Theology". *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. ed. Susan Frank Parsons. 3-22. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Santmire, Paul H. "Ecology, Justice and Theology beyond the Preliminary Skirmishes". *Readings in Ecology and Feminist Theology*. ed. Mary H. Mackinnon – Mony McIntyre. 56-62. Kansas City: Sheed & Ward, 1995.

Toynbee, Arnold. "The Religious Background of the Present Environmental Crisis". *International Journal of Environmental Studies* 3 (1972), 141-146.

Türk, Seçil Mine. "Ekofeminizm ve Dualizm Fikri". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 24 (2017), 377-392.

Warren, Karen. "Feminism and Ecology: Making Connections", *Readings in Ecology and Feminist Theology*. ed. Mary H. Mackinnon – Mony McIntyre. 105-123. Kansas City: Sheed & Ward, 1995.

White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science* 155/3767 (1967), 1203-1207.

Williams, Delores. "The Color of Feminism". *Christianity and Crisis* 45 (1985), 164-165.



## Benjamin Libet'in 'Özgür İrade Deneyi', Bilimsel Eleştirileri ve Kelâmî Perspektifi

Benjamin Libet's 'Free Will Experiment', Scientific Criticisms and Kalâmî Perspective

**Nursena ÇETİNGÜL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye  
Master's Student, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul /Türkiye  
[ncetingul@protonmail.com](mailto:ncetingul@protonmail.com) | [orcid.org/0000-0002-5713-8276](https://orcid.org/0000-0002-5713-8276) | [ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b> Araştırma Makalesi	<b>Article Type</b> Research Article
<b>Geliş Tarihi</b> 16 Nisan 2023	<b>Date Recieved</b> 16 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b> 25 Haziran 2023	<b>Date Accepted</b> 25 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b> 30 Haziran 2023	<b>Date Published</b> 30 June 2023

### 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 (Nursena Çetingül).

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 (Nursena Çetingül).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Çetingül, Nursena. “Benjamin Libet'in 'Özgür İrade Deneyi', Bilimsel Eleştirileri ve Kelâmî Perspektifi”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 320-349. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1284040> ”



## Öz

Kelâm literatüründe "kulların fiilleri" başlığı altında ele alınan özgür irade; Kelâm ilminin temel meselelerinden biridir. Benjamin Libet'in özgür irade sorusuna yanıt aramak amacıyla gerçekleştirdiği meşhur deneyi, özgür irade tartışmalarının, nörobilim sahasına taşınmasına sebep olmuştur. Libet deneyinin mantığında, kişinin istemli fiili gerçekleştirirken bilinçli olduğu an ile beynindeki nöral aktivitenin karşılaştırılması vardır. Libet'in deneklerinde, karar verme sürecindeki beyin aktivitesinin bilinçsiz anda başladığı gözlenmiştir. Bu deney sonuçları nörobilimde uzun zaman boyunca, özgür iradenin bir illüzyon olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Her ne kadar Libet, bilinçli niyetin eylemi son anda durdurmayı sağlamakla veto etkisi oluşturduğunu iddia etse de, yakın zamanda yapılan çalışmalar, Libet'in özgür irade için bulduğu veto çözümünün işe yaramadığını göstermiştir. Libet deneyinin çıkarımlarını başından beri en çok eleştirenler genellikle felsefeciler olmuştur. Bu makalede, Libet deneyleri hakkında Marcel Brass, Alfred Mele, Peter Ulric Tse gibi isimlerin eleştirilerine yer verilmiştir. Bununla beraber, özellikle geçtiğimiz yıllarda nörobilimci Aaron Schurger'in, Libet için kilit rolde olan hazırlık potansiyeli kavramını deneysel ve matematiksel olarak yeniden yorumlaması ve alternatif bir model önermesinden bahsedilmiştir. Makalede, Schurger'in hazırlık potansiyelinin aslında hazır olan bir beyni yansıtmayabileceğine dair olan iddiası işlenmektedir. Schurger'e göre hazırlık potansiyeli zaten beyinde var olan gelişigüzel dalgalanmalardan ibarettir ve alınan kararların yegane sebebi değildir. Aslında hazırlık potansiyelinin, karar alma sürecinden ziyade, beyindeki nöral gürültüyle ilişkili olduğu iddia edilmiştir. Schurger'in kritiği ve getirdiği yeni model sayesinde, Libet deneyinin özgür iradeyi dışlamadığı anlaşılmıştır. Fakat bu, özgür iradeye bir kanıt da teşkil etmez. Konu gizemini korumaya devam ederken, Kelâmın bu tartışmalardan uzak kalması düşünülemez. Makalede ayrıca, kulların fiilleri hususunda kelâmdaki Cebriyye, Eş'ariyye, Maturidiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerine değinilerek Libet deneyinin bu ekoller için ne anlam ifade edebileceği sorgulanmıştır. Buna göre Cebriyye, deterministik görüşüyle Libet deneyinin hatalı bir yorumuna karşılık gelebilecekken; Mu'tezile, Libet deneyini açıklamakta en zorlanacak ekol olabilir. Sonuç olarak, istemli fiillerde insanın kesbini ve Allah'ın yaratmasını beraber düşünen görüşlerin en isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Eş'ariyye'deki kesb nazariyesinin net bir izahı yapılamamasına rağmen, Maturidiyye'nin cüz'i iradenin yaratılmamış olduğunu ve istemli fiillere iki tesirin etki ettiğini söylemesi; özgür iradeyi en sağlam bu ekolün temellendirdiğini düşündürmektedir. Bu tarz tartışmaların sağlıklı bir zeminde ilerlemesi için multidisipliner metotların izlenmesi oldukça önemlidir. Ayrıca Kelâmçıların bilimsel çalışmalara ciddiyetle yaklaşması gerektiği kadar, bilimsel iddialar karşısında tamamen teslimiyetçi bir tutuma girmemeleri, konuyla ilgili kritikleri alanın uzmanlarından öğrenmeleri önemlidir. Ancak bu şekilde, yapılacak ilmi çıkarımların sağlam bir zemine oturacağı ve Kelâmçıların çözüm için ciddi katkılar sunabileceği kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Nörobilim, Özgür irade, Benjamin Libet deneyi, Hazırlık potansiyeli, Bilimsel eleştirisi, Kulların fiilleri.

## Abstract

Free will, which is dealt with under the title of "acts of the servants" in the Kalâm literature, is one of the fundamental issues of the science of Kalâm. Benjamin Libet's famous experiment, which he conducted in order to seek an answer to the question of free will, caused the free will debates to move to the field of neuroscience. The logic of Libet's experiment is to compare the neural activity in the brain with the moment when a person is conscious while performing a voluntary act. In Libet's subjects, it was observed that brain activity in the decision-making process started at the moment of unconsciousness. The results of this experiment have long been interpreted in neuroscience as showing that free will is an illusion. Although Libet claimed that conscious intention creates a veto effect by stopping the action at the last moment, recent studies have shown that Libet's veto solution for free will does not work. The most vocal critics of the implications of the Libet experiment from the beginning have generally been philosophers. In this article, the criticisms of the Libet experiments by names such as Marcel Brass, Alfred Mele, and Peter Ulric Tse are presented. However, especially in recent years, neuroscientist Aaron Schurger's experimental and mathematical reinterpretation of the concept of readiness potential, which is key for Libet, and his proposal of an alternative model are mentioned. The article discusses Schurger's claim that the readiness potential may not actually reflect a brain that is ready. According to Schurger, the readiness potential is just random fluctuations that already exist in the brain and is not the sole cause of decisions. In fact, it has been argued that the readiness potential is related to neural noise in the brain rather than to the decision-making process. Thanks to Schurger's critique and the new model, it became clear that the Libet experiment did not rule out free will. But

it does not constitute a proof of free will either. While the subject remains a mystery, it is unthinkable for Kalām to remain aloof from these debates. The article also touches upon the views of the Jabriyya, Ash'ariyya, Maturidiyya and Mu'tazilah in Kalām regarding the *acts of the servants* and questions what the Libet experiment can mean for these schools. Accordingly, while Jabriyya, with its deterministic view, may correspond to an erroneous interpretation of the Libet experiment, Mutazila may be the school that will have the most difficulty in explaining the Libet experiment. As a result, it seems that the views that consider both human agency and God's creation in voluntary acts are the most accurate. Moreover, despite the lack of a clear explanation of *the theory of kasb* in the Ash'ariyya, the Maturidiyya's assertion that the *juz'i* will is uncreated and that two influences affect voluntary acts suggests that this school provides the most solid foundation for free will. In order for such discussions to proceed on a healthy basis, it is very important to follow multidisciplinary methods. In addition, as much as Kalāmists should approach scientific studies seriously, it is important that they do not adopt a completely submissive attitude in the face of scientific claims, and that they learn the relevant critiques from experts in the field. Only in this way, we believe that the scientific inferences to be made will be based on a solid ground and that Kalāmists can make serious contributions to the solution.

**Keywords:** Kalām, Neuroscience, Free will, Benjamin Libet experiment, Readiness potential, Scientific criticism, Acts of the servants.

## Giriş

Kelâmın en önemli konularından biri sayılan özgür irade meselesi, geçtiğimiz yüzyılda nörobilim gibi tıbbi bilimlerin de çalışma alanlarından biri haline gelmiştir. Özgür iradeyle ilgili tartışmaların tıp ve hesaplamalı bilimlere taşınması, Benjamin Libet'in 1983 yılında yaptığı bir deney sayesinde gerçekleşmiştir. O zamana kadar bu konu felsefe ve dinlerin temel ve kadim meselelerinden biriydi. Özgür iradenin varlığı veya yokluğuna dair bir ipucu bulma amacıyla Libet, kendisinden önce yapılan bazı deneyleri geliştirip farklılaştırmıştır. Libet'in tasarladığı deney ile bu tartışmanın bilimsel bir temelde yürütülebileceği fikri doğmuştur. Deneklere EEG gibi cihazlar bağlanmış ve bunlardan alınan verilerin istatistiksel ve diğer bazı yöntemlerle yorumlanması yapılmıştır. Libet'in vardığı sonuçları destekleyen araştırmalar olmakla beraber, çıkarımlarını eleştiren araştırmalar da mevcuttur. Fakat Libet'in sonuçları tartışmalı olsa da, tasarladığı deneyin orijinal olması çalışmasının iki bini aşkın atıf almasından anlaşılabilir.

Özgür irade tartışması nörobilimden çok önce kelâm ilminin konusu olduğundan, bu alanda yapılan deneylerin incelenmesi kelâm ilmi açısından da son derece önem arz etmektedir. Bu amaçla bu çalışmada, Benjamin Libet'in deneyi ve argümanları yakından incelenmeye çalışılacak ve Libet'in hem deney düzeneğine hem de vardığı sonuçlara saygın bilim insanları tarafından yapılan itiraz ve eleştiriler ele alınacaktır. Libet deneyindeki bulguların kelâm ilmi açısından önemi yadsınamaz olmakla beraber, nörobilim çok hızlı gelişmektedir ve bilim insanları birbirine birçok itiraz yöneltebilmektedir. Bu sebeple, kelâm eserlerinde özgür iradeyi açıklamak için "kulların fiilleri" bölümünde tartışılan teorileri, Libet ve günümüz bilim insanlarının vardığı sonuçlarla bağdaştırma çabasına girmeden önce, uzmanların çalışmalarından alandaki tartışmaları derinlikli bir şekilde öğrenmeye özen göstermek son derece önemlidir. Bu amaçla bu çalışma, özgür irade hakkındaki bilimsel deney ve çıkarımlara odaklanmayı amaçlamaktadır. Makalede kısaca beynin çalışma prensiplerinden ve temel terimlerden bahsedilmiş, sonrasında Benjamin Libet deneyi ve ana fikri, şekil ve grafikler kullanılarak anlatılmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise Libet'i eleştiren akademisyenlerin iddialarına yer verilmiştir. Makale son olarak konunun Kelâm ilmi açısından önemine değinerek kulların fiilleri hususunda öne çıkan dört temel

görüşü incelemekte, bu ekollerin Libet deneyi karşısındaki muhtemel tutumlarına kısaca değinmektedir. Makalede, yalnızca bu deney bağlamında değil fakat genel anlamda, güncel bilimsel veriler incelenmeden ve muhtemel itirazlar ele alınmadan, kelâm ilminde yer alan kadim teorileri güncel tartışmalarla eşleştirmenin sakıncasına vurgu yapılmaktadır.

## 1. Beynin Çalışma Prensipleri

İnsanların karar verme süreçlerini anlamak için beynin işleyişine dair fikir sahibi olmak gerekmektedir. Nobel ödüllü psikolog Daniel Kahneman'a göre beynimiz, "hisseden" ve "düşünen" olmak üzere iki farklı sistemi kullanarak çalışmaktadır<sup>1</sup>. "Hisseden" adı verilen refleksif düşünce sürecinden sorumlu olan beyin bölgesi, oldukça hızlı çalışmaktadır. Bir tehlike yaşandığı anda bu birinci sistem saliseler içinde devreye girmektedir. Fakat bilinçli beyin devreye girerek olan biteni anlamlandırması çoğu zaman tepki gerçekleştikten çok sonrasında mümkün olur. Dolayısıyla beyindeki detaylı rasyonel inceleme, refleksif sistem sezgi oluşturmak için insana yeterli bilgi sağlayamadığı senaryolarda gerçekleşmektedir<sup>2</sup>. Nitekim insan beyni sezgi ve duygudan daha fazlasını, "rasyonel karar verme" gibi çok daha kompleks bir süreci bünyesinde taşımaktadır<sup>3</sup>. Beynin düşünen (reflektif) kısmı, diğer bir deyişle, ikinci sistem birinciye göre daha "tembel" iken "bilinçli"dir<sup>4</sup>. Ayrıca, insanın karar verme süreçlerinde prefrontal korteksin ön plana çıkarak süreçte etkin olduğu bilinmektedir<sup>5</sup>. Dolayısıyla karar vermeyle ilgili yapılan pek çok çalışmada prefrontal korteksin rolü büyüktür.

Beynin yapısal ve biyokimyasal karmaşıklığı beyindeki pek çok işlevin ortaya çıkarılmasını uzun yıllar engellemiştir<sup>6</sup>. Beyindeki (bilinçli / bilinçsiz) düşünceler, elektrik akımı yardımıyla birbirine sinyal gönderen nöron ağları aracılığıyla üretilir<sup>7</sup>. Sinir sisteminin temel yapı taşı olan sinir hücrelerinin diğer ismi *nörondur*<sup>8</sup>. Daha fazla elektrik sinyali, daha fazla beyin aktivitesine karşılık gelir, bu da daha fazla nöronal iletişim demektir. Buna göre, beyin bölgelerinde elektriksel faaliyet arttıkça, o bölgelerdeki kan akışı hızlanır. Spesifik bir hareket yapılmak istendiğinde, beyin ilgili bölümü söz konusu eylemi tamamlamak üzere mesaj gönderme amaçlı faaliyetini artırır. Buna binaen beyin ilgili kısmında, oksijence zengin kan akışı hızlanır<sup>9</sup>. Beyin görüntüleme cihazları bu prensiplere göre çalışmaktadır. Beynin çalışma prensiplerinin esas alındığı en yaygın beyin görüntüleme teknikleri ise EEG, MRI, fMRI'dir. Günümüzde nükleer tıp kullanan daha ileri

<sup>1</sup> David S. Bright vd., *Principles of Management* (12th Media Services, 2019), 26-27.

<sup>2</sup> Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2013); Ray J. Dolan - Peter Dayan, "Goals and Habits in the Brain", *Neuron* 80/2 (16 Ekim 2013), 312-325.

<sup>3</sup> Valerie van Mulukom, "Sezgilerimize ne kadar güvenebiliriz?", Haber, *BBC News Türkçe* (28 Mayıs 2018).

<sup>4</sup> Udo Kannengiesser - John S. Gero, "Design Thinking, Fast and Slow: A Framework for Kahneman's Dual-System Theory in Design", *Design Science* 5 (Ocak 2019), 4.

<sup>5</sup> Daniel C Krawczyk, "Contributions of the Prefrontal Cortex to the Neural Basis of Human Decision Making", *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 26/6 (01 Ekim 2002), 631-664.

<sup>6</sup> İsmet Dökmeci (ed.), *Farmakoloji - İlaç Uygulamalarında Temel Kavramlar* (İzmir: Saray Medikal Yayıncılık, 1996), 1/353.

<sup>7</sup> David Eagleman, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı* (Domingo, 2013).

<sup>8</sup> Dökmeci, *Farmakoloji - İlaç Uygulamalarında Temel Kavramlar*, 1/353.

<sup>9</sup> Bryn Farnsworth, "EEG vs. MRI vs. fMRI - What Are the Differences? - IMotions", *Powering Human Insights* (blog), 04 Ekim 2022.

görüntüleme teknikleri olan PET/CT ve SPECT/CT<sup>10</sup> gibileri kullanılmakla beraber, bu makalenin konusu olan Libet deneyi için kilit teknikler EEG, EMG gibi klasik olanlardır. Libet'in deneyinde kullandığı EEG cihazı ölçüm yaparken, deneklerin kafa derisine elektrotlar yerleştirilir ve bu şekilde beyindeki nöronal aktiviteyle ilgili elektriksel ölçümler gerçekleştirilir. Yapılan bu yüzey ölçümlerinden beynin ne kadar aktif olduğu anlaşılabilir. EMG cihazında da benzer işlemler, vücuttaki sinir ve kasların gözlemlenmesi aracılığıyla yapılır. fMRI ise kandaki oksijen miktarını ölçen bir yöntemdir. Şayet beyinde spesifik bir alanda diğer kısımlara kıyasla daha fazla oksijenli kan akışı varsa, bu durumda o beyin bölgesinin daha aktif olma olasılığı olacaktır. Bu da "Kan Oksijenasyon Düzeyine Bağlı Yanıt" ismiyle bilinir<sup>11</sup>. İşte nörobilim sahasında da bu cihazlar kullanılarak beyin faaliyetlerini izleyip raporlamak için pek çok deney yapılmıştır.

Özgür irade meselesi, yüzlerce yıl boyunca felsefe ve teoloji alanlarında tartışılmasına rağmen deneysel alanlara taşınmamıştır. Bu tartışmaları deneysel olarak ele alabilmek adına nispeten yakın sayılabilecek bir zamanda, ilk ciddi girişimi Benjamin Libet yapmıştır<sup>12</sup>. Libet'in bu orijinal çalışması, iradenin deneysel ve zihinsel bakımdan araştırıldığı müstakil bir araştırma alanının doğmasına sebep olmuştur<sup>13</sup>. Libet'in deneyi, özgür iradeyle ilişkin yaygın ve güçlü olan "neye karar vereceğimizin bize bağlı olduğu fikri"ne karşı bir meydan okuma olarak görülmüştür<sup>14</sup>. O zamandan beri konu, felsefeciler ve hukukçuların yanı sıra bilim insanları tarafından da tartışılmaktadır<sup>15</sup>. İstemli fiilleri başlatan şeyin kişideki özgür irade değil, deterministik şekilde beyin olduğu iması, bu deney sonrası ciddi destek bulmuştur.

Libet'in sonuçları; halk psikolojisi, modern batı kültürü, felsefe ve hukukta egemen olan iradi eylem kavramıyla dramatik bir tezat oluşturmaktaydı. Libet ve arkadaşları istemli fiillerin aslında bilinçsizce başlatıldığını iddia ettiler. Bu iddianın, bireysel özerklik ve bilinçle ilgili felsefi, politik ve yasal teoriler bakımından derin çıkarımları bulunmaktadır<sup>16</sup>.

## 2. Benjamin Libet Deneyi

Benjamin Libet (1916-2007), Ukraynalı Yahudi göçmen bir ailenin oğlu olarak Chicago'da dünyaya gelmiştir<sup>17</sup>. 1983'te yaptığı kendi ismini taşıyan deneyiyle ünlenmiştir. Fakat Libet'ten önce, 1964'te Kornhuber ve Deecke, kilit bir deney yapmıştı. Libet kendi deneyini bu deneyin üzerine bina ettiği için, öncelikle bu deneyden ve kullandıkları terimlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Kornhuber ve Deecke, denekler parmaklarını hareket ettirmeden önce deneklerin beyinlerinde bir elektrik potansiyelin (yalnızca birkaç mikrovolt-µV) gözlemlendiğini keşfettiler. Buna

<sup>10</sup> Anders Mårtensson, "Basic Principles PET/CT and SPECT/CT |", *Lund University Bioimaging Centre* (Erişim 25 Haziran 2023).

<sup>11</sup> Farnsworth, "EEG vs. MRI vs. FMRI - What Are the Differences?"

<sup>12</sup> Chris D. Frith - Patrick Haggard, "Volition and the Brain - Revisiting a Classic Experimental Study", *Trends in Neurosciences* 41/7 (Temmuz 2018), 405-407.

<sup>13</sup> Frith - Haggard, "Volition and the Brain - Revisiting a Classic Experimental Study", 405.

<sup>14</sup> Marcel Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (01 Temmuz 2019), 251.

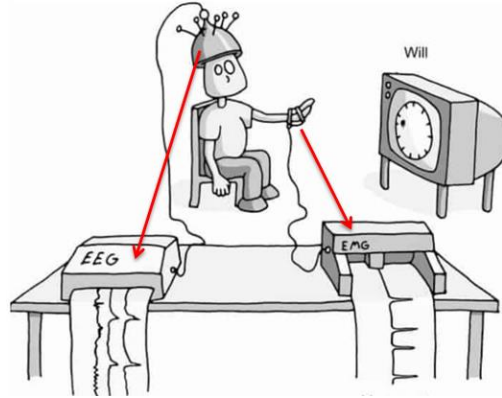
<sup>15</sup> Frith - Haggard, "Volition and the Brain - Revisiting a Classic Experimental Study", 405.

<sup>16</sup> Frith - Haggard, "Volition and the Brain - Revisiting a Classic Experimental Study", 405.

<sup>17</sup> Larry R. Squire (ed.), *The History of Neuroscience in Autobiography, Volume 1* (Washington DC: Academic Press, 1998), 416.

" *Bereitschafts potansiyeli* " başka bir deyişle, *Hazırlık Potansiyeli (Readiness Potential)* adını verdiler<sup>18</sup>. Dolayısıyla Readiness Potential tabirini ilk defa onlar kullanmıştır<sup>19</sup>. Hazırlık potansiyeli olarak adlandırılan beyin dalgalarındaki yükselme, denekler bileğini / parmağını hareket ettirmeden 550 milisaniye önce açığa çıkıyordu. Bu deneyle ilgili nörobiyolog John Eccles ise, deneklerin hazırlık potansiyeli başlamadan önce eyleme geçme niyetinin farkında olması gerektiğini öne sürmüştü. Bu noktada Benjamin Libet, Eccles'in fikrini test etmeye karar verdi<sup>20</sup>. Libet'in gerçekleştirdiği bu deney, deneysel psikolojinin en sembolik deneylerinden biri olacaktı<sup>21</sup>.

Libet, basit bir düzenek kurdu. Deneklerinden, parmaklarını / bileklerini kendi diledikleri anda oynatmasını istedi. Deneklerin parmağını, kas hareketlerini saniyenin binde biri kadar hassas şekilde ölçen ve grafiğini çizen EMG cihazına bağladı. Deneklerin bilinçli oldukları anı belirlemek için saat kadranı benzeri bir ölçüm aleti kullanıldı. Bu kadranda siyah bir nokta görünüyordu ve hızla dönmekteydi. Denek kadrana odaklanmışken bir yandan da başındaki EEG cihazı ise beyin aktivitesini aralıksız şekilde kaydetmekteydi.<sup>22</sup>



**Şekil 1.** Libet, deneklerin parmaklarına EMG, başlarına ise EEG cihazı bağlayarak deney boyunca verileri kaydetti. (Kaynak: Jolyon Troscianko (<http://www.jolyon.co.uk/illustrations/consciousness-a-very-short-introduction-2/>; free for academic non-profit use<sup>23</sup>))

Deneklerin hareket etmeleri, temel olarak iki adımdan oluşuyordu:

- 1- Parmaklarını oynatmaya karar vermeleri (Buna dair verdiği sözlü geri bildirim, kadrana aracılığıyla ölçülürken bir yandan da beyin aktivitesi EEG cihazı ile kaydediliyordu)

<sup>18</sup> Hans H. Kornhuber - Lüder Deecke, "Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale", *Pflüger's Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere* 284/1 (01 Mart 1965), 1-17.

<sup>19</sup> Alfred R. Mele, *Surrounding Free Will: Philosophy, Psychology, Neuroscience* (Oxford University Press, 2014), 11.

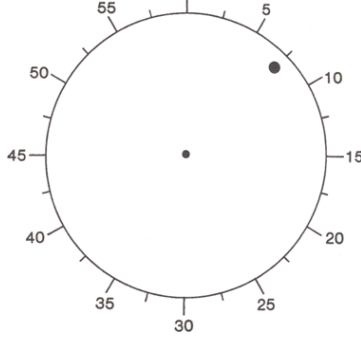
<sup>20</sup> Bob Doyle, "Benjamin Libet", Blog, *The Information Philosopher* (Erişim 03 Şubat 2023).

<sup>21</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 252.

<sup>22</sup> Benjamin Libet, "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *Behavioral and Brain Sciences* 8/4 (Aralık 1985), 529-539.

<sup>23</sup> "Consciousness: A Very Short Introduction – Jolyon's Website" (Erişim 04 Şubat 2023).

2- Parmaklarını oynatmaları (Buna dair veriler ise parmağına bağlı EMG cihazı ile kaydediliyordu)



**Şekil 2.** Libet saati. Kadrandaki siyah nokta belirli bir hızda dönmektedir ve deneklerden karar verdiklerini fark ettikleri an, noktanın kadrandaki nerede olduğunu söylemeleri istenmiştir.

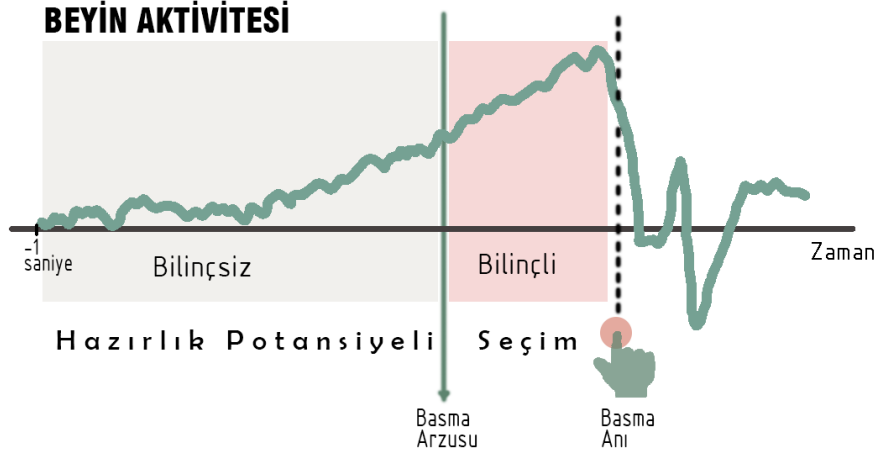
(Kaynak: “Bob Doyle, “Benjamin Libet’s clock.”, Blog, *The Information Philosopher* (Erişim 03 Şubat 2023).)<sup>24</sup>

Denekten, parmağını oynatmaya karar verdiği anda siyah noktanın yerini zihninde tutması ve kadrandaki pozisyonunu rapor etmesi istendi. Bu şekilde, denegin parmağını oynatmaya karar verdiği ve parmağını oynattığı iki farklı an tespit edilmiş olacaktı. Söz konusu ölçümlerden birini (hareketin icra anı için) EMG cihazı, diğerini ise (harekete karar verme anı için) kadran düzeneği gerçekleştirmiş oluyordu. Böylece, parmağını kaldırmaya karar verdiği (bilinçli) zamana ait değer, kadrandan belirlenecek; parmağını kaldırdığı zamana ait değer ise EMG cihazından belirlenecekti. Bu esnada bir yandan denegin başında EEG cihazı bulunuyordu ve tüm bunlar olurken denegin beyindeki faaliyetleri kaydediyordu. Böylelikle, deney esnasındaki bütün sürecin bir arada takip edilmesi amaçlanmıştır. Deney pek çok farklı denek ile ve pek çok kez tekrarlanmıştır. Deney sonucunda ortaya çıkan grafiklerin daima birbirine benzer olduğu görülmüştür. Kısaca özetlemek gerekirse, Libet deneyinde birbirinden farklı üç temel an gözlenmiştir<sup>25</sup>:

- 1) Denegin parmağını kaldırmak için beklediği sırada, beyindeki ilk anlamlı elektriksel aktivitenin başladığı an
- 2) Denegin parmağını kaldırmaya karar verdiğini fark ettiği an
- 3) Denegin, parmağını eylem olarak kaldırdığı an

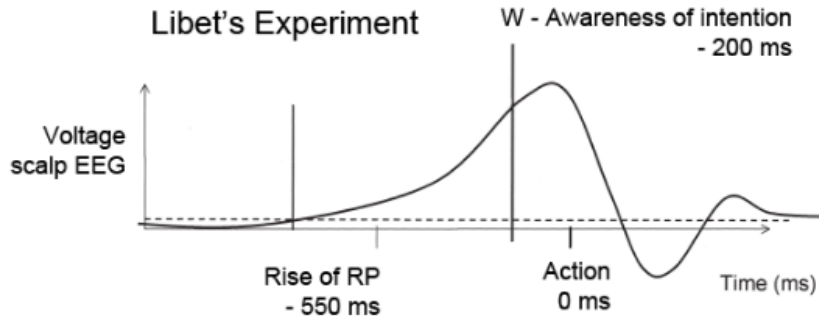
<sup>24</sup> Bob Doyle, “Benjamin Libet’s clock.”, Blog, *The Information Philosopher* (Erişim 03 Şubat 2023).

<sup>25</sup> Seyithan Can - Sabahaddin Kılıç, “Nöroteolojik Açından Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)”, *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 389.



**Grafik 1.** Libet deneyinde gözlenen önemli anların grafiğe dökülmüş hali. Bilinçli ve bilinçsiz zaman dilimlerinin deneydeki karşılıkları. (Kaynak: "The strange neuroscience of free will - BBC REEL", haz. BBC Reel, sc. 1:13.)

Grafik 1'de görülen parmağın hizası (basma anı), hareketin gerçekleştiği anı ( $t_0$ ) ifade eder. Bu hareketten önce hareketi gerçekleştirmeye dair bilinçli bir farkındalık vardır (kırmızı alan). Fakat daha öncesinde bilinçsiz anda gerçekleşen bir beyin aktivitesi gözlenmiştir (yeşil alan). Beyindeki bu dalgalanmalara "Hazırlık Potansiyeli, Readiness Potential (RP)" ismi verilmiştir. Grafiğe göre, basma arzusunun olduğu an bilinçli farkındalığın başlangıcıdır ve deneylerde "Will, W" olarak isimlendirilmektedir.



**Grafik 2.** Hazırlık potansiyeli(RP), hareket etme niyeti(W) ve hareketin icrasını temsil eden elektriksel dalgalanmanın zamana göre grafiği. (Kaynak: Jolyon Troscianko (<http://www.jolyon.co.uk/illustrations/consciousness-a-very-short-introduction-2/>; free for academic non-profit use)

Grafik 2'de belirtildiği üzere, yapılan ölçümler değerlendirildiği zaman, deneğin düğmeye basmaya karar verdiği an (W, Awareness of intention) ile düğmeye bastığı an ( $t_0$ ) arasında yaklaşık 200 mili-saniye zaman farkı gözlenmiştir. Bu durum şaşırtıcı değildir. Çünkü önce karar alınması, sonrasında ise eylemin gerçekleşmesi olağandır. Fakat bazı ilginç sonuçlar elde edilmişti. Denek, düğmeye basmaya karar verdiği andan (W'den) 350 mili-saniye önce deneğin beyinde elektriksel

aktivite gözlenmiştir. Diğer bir ifadeyle, denek parmağını kaldırmaya karar vermeden saliseler öncesinde beyinde bir mekanizmanın çalışmaya başladığı gözlenmiştir. Söz konusu mekanizmanın başlangıcı (Rise of RP) grafikte  $t = -550$  ms'ye karşılık gelmektedir. Libet'in deneyi tasarlarkenki dahiyane fikri, RP'nin başlangıcını W ile ilişkilendirmektir<sup>26</sup>. Deney sonucunda görülen hazırlık potansiyelinin (RP), bilinçli karar alma anından (W) önce gerçekleşmesi kafa karıştırıcıydı. Bu durum, bilinçli anda verildiği sanılan kararların, aslında bilinçsiz andaki beyin faaliyetine dayandığını gösteriyor olabilir miydi? Libet bu durumu şöyle açıklamaktadır:

*"Beyin; böyle bir kararın gerçekleştiğine dair bildirilebilir herhangi bir öznel farkındalık oluşmadan önce, eylemi başlatmaya veya en azından başlatmaya hazırlanmaya "karar vermektedir" <sup>27</sup>.*

Libet, bu nöral dalgalanmanın karar vermeye hazırlanan bir beyni temsil ettiğine inanmıştı. Libet, RP ile kendi bildirdiği bilinçli hareket etme niyeti arasındaki zaman farkını, özgür iradeden yoksun olduğumuzu savunmak için kullanmıştır<sup>28</sup>. Bu deney sonuçlarından sonra hazırlık potansiyeli (RP), özgür iradeye bir darbe olarak yorumlanmıştır<sup>29</sup>. Libet'e göre yine de bilinçli niyet, eylemi son anda durdurmayı sağlayabilir. Bilinçli niyet (W) ile eylemin gerçekleştirilmesi arasında kalan o 200 ms'lik dilimde (Grafik 1'deki kırmızı alan) kişi, bilinçli olarak eylemi veto etmeye karar verebilir. Başka bir deyişle, kişinin bilinçaltında kendisinden habersiz alınan kararı, o kararın farkına varduktan sonra iptal etmesi için 200 ms'si vardır<sup>30</sup>. Benjamin Libet'in, veto fırsatı iddiasıyla özgür iradeye kapı aralamaya çalıştığı gözlenmektedir. Buna göre Libet'in özgür irade anlayışı deyim yerindeyse "free will (özgür istem)" yerine "free won't<sup>31</sup> (özgür red)" olmuş olur. Bu yorum, özgür iradenin istemli eylemi başlatmadığını ve fakat başlatılan eylemi reddedebilmekle onu kontrol eden bir vasıta olduğunu söylemektedir. Libet'in bu ufuk açıcı deneyi, günümüze değin fMRI gibi farklı tekniklerle de pek çok kez yeniden kurulmuş ve hep benzer neticeler alınmıştır. Fakat çıkarımları ve yöntemi birçok araştırmacı tarafından sorgulanmıştır. Libet her ne kadar özgür iradeyi dışlamadığını iddia etse de, onun bu deneyi akademide, determinizmi destekleyici ve özgür irade fikrine meydan okuyucu bir etki bırakmıştır. Bu iddiaya çok sayıda eleştiri<sup>32</sup> gelmesine rağmen birçok sinirbilimci de,

<sup>26</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 252.

<sup>27</sup> Libet, "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", 536.

<sup>28</sup> Aaron Schurger vd., "What Is the Readiness Potential?", *Trends in Cognitive Sciences* 25/7 (01 Temmuz 2021), 558-570.

<sup>29</sup> Justin Caouette, "Neuroscience and Free Will: New Study Debunks Libet's Interpretation", Blog, *A Philosopher's Take* (10 Ağustos 2012).

<sup>30</sup> B. Libet vd., "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act", *Brain: A Journal of Neurology* 106 (Pt 3) (Eylül 1983), 641.

<sup>31</sup> Walter Sinnott-Armstrong - Lynn Nadel, *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet* (Oxford University Press, USA, 2011), 11; Schurger vd., "What Is the Readiness Potential?", 559.

<sup>32</sup> Markus E. Schlosser, "The Neuroscientific Study of Free Will: A Diagnosis of the Controversy", *Synthese* 191/2 (01 Ocak 2014), 245-262; Alfred R. Mele, *Effective Intentions: The Power of Conscious Will* (Oxford University Press, USA, 2009); Walter Sinnott-Armstrong - Lynn Nadel (ed.), *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet (Oxford Series in Neuroscience, Law, and Philosophy)* (New York: Oxford University Press, 2010), 11-34.



eylemlerin aslında bilinçsizce başlatıldığı ve bu nedenle hakiki anlamda bir özgür iradenin olmadığını düşünmektedir.<sup>33</sup>

Libet'in vardığı çarpıcı sonuçları belki de yumuşatmak adına dillendirdiği *veto etkisinin* özgür iradenin bir karşılığı olacağı hususu ise son derece tartışmalıdır. Çünkü bilinçli bir veto eylemi tarafından engellenmediği takdirde, böylesi bilinçsiz bir hazırlık süreci, zorunlu olarak eyleme yol açmayacak mıdır?<sup>34</sup> Üstelik daha sonraki çalışmalar, bu tür bilinçli veto kararlarından önce de bir RP geldiğini ve dolayısıyla W anından önce aynı sorunlu gecikmeye tabi olduğunu göstermiş ve böyle bir pozisyonu savunulamaz hale getirmiştir<sup>35</sup>. Libet'in veto iddiası hakkında yakın zamanda yapılan bu gibi çalışmalar, Libet'in perspektifinden özgür iradenin savunulamaz görünmesine neden olmaktadır<sup>36</sup>.

### 3. Libet'in Sonuçlarını Sorgulayan Araştırmacılar

Birçok kişi Libet ve arkadaşlarının sonuçlarını çok çarpıcı bulmuştur, çünkü bu sonuçlar eylem başlatma konusundaki sağduyulu görüşümüzle çatışıyor görünmektedir<sup>37</sup>. Libet deneyinin bu çarpıcı yorumları hem nörobilim hem de felsefe alanında büyük ses getirmiş ve birçok tartışmanın alevlenmesine sebep olmuştur. Libet'in yorumlarına sahip çıkanlar olduğu gibi, metodunu ve çıkarımlarını eleştiren de pek çok bilim insanı vardır. Bilim camiasında Libet'in çalışması çığır açıcı görülerek övülürken, felsefi çevrelerde ise deneye karşı çok daha olumsuz, hatta çoğu zaman küçümseyici bir tavır alınmıştır<sup>38</sup>. Libet'i eleştirenler arasında felsefe, nörobilim, hesaplamalı bilimler gibi farklı camialardan güçlü akademisyenler bulunmaktadır. Bu isimlere felsefe alanından Alfred Mele, bilişsel sinirbilim alanından Marcel Brass ve Peter Ulric Tse; deneysel ve hesaplamalı bilimler alanından ise hazırlık potansiyelinin yeniden yorumlanması noktasında son derece güçlü bir öneriyle gelen Aaron Schurger gibi araştırmacılar örnek olarak verilebilir.

<sup>33</sup> Sam Harris, *Free Will* (New York: Simon and Schuster, 2012); Hakwan C. Lau, "Volition and the Function of Consciousness", *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, ed. Nancey Murphy vd., Understanding Complex Systems (Berlin, Heidelberg: Springer, 2009), 153-169.

<sup>34</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 256. Bir RP'nin bilinçli olarak veto edilmediği takdirde zorunlu olarak eyleme yol açıp açmayacağı sorusu Furstenberg ve arkadaşları tarafından ele alınmıştır. Bunun için bkz: Ariel Furstenberg vd., "Evidence of Change of Intention in Picking Situations", *Journal of Cognitive Neuroscience* 27/11 (Kasım 2015), 2133-2146. Bilinçli olmayan, icra edilmemiş bir yakın niyet olasılığını tartıştığı çalışması için bkz: Ariel Furstenberg, "Proximal Intentions, Non-Executed Proximal Intentions and Change of Intentions", *Topoi* 33/1 (2014), 1-10.

<sup>35</sup> Marcel Brass - Patrick Haggard, "To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control", *The Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience* 27/34 (22 Ağustos 2007), 9141-9145; Judy Trevena - Jeff Miller, "Brain Preparation before a Voluntary Action: Evidence against Unconscious Movement Initiation", *Consciousness and Cognition* 19/1 (01 Mart 2010), 447-456.

<sup>36</sup> Schurger vd., "What Is the Readiness Potential?", 559. Libet'in veto iddialarıyla ilgili çarpıcı bir çalışma için bkz: Matthias Schultze-Kraft vd., "The point of no return in vetoing self-initiated movements", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113/4 (26 Ocak 2016), 1080-1085.

<sup>37</sup> Aaron Schurger vd., "Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: A New Perspective", *Trends in Cognitive Sciences* 20/2 (Şubat 2016), 79.

<sup>38</sup> Schlosser, "The Neuroscientific Study of Free Will", 246.

### 3.1. Peter Ulric Tse

Libet'e yöneltilen itirazları anlayabilmek için öncelikle bazı temel terimlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Bilişsel sinirbilimci Peter Ulric Tse, istemli hareketleri "yakınsal (*proximal*) ve uzaksal (*distal*)" şeklinde temel anlamda ikiye ayırmanın önemli olduğunu ifade etmektedir<sup>39</sup>. Uzaksal istem; dakikalar, saatler hatta yılları kapsayacak şekilde bir planla meydana gelirken; yakınsal istem, o veya bunu seçmek kabilinden birkaç saniyelik bir yakın gelecekte meydana gelmektedir. Buna göre, kişinin bir deneye katılmaya karar vermesi ile deney sırasında parmağını oynatmaya karar vermesi arasında fark vardır. Geleneksel Libet deneylerinin tümünde yakınsal istemler ele alınmıştır. Libet'in verilerinin distal (uzaksal) iradenin olası nedensel etkinliğine ilişkin modelleri test etmediğini açıkça belirtmek gerekmektedir<sup>40</sup>. Bu da Libet'in deneyinden elde edilen verilerin kompleks ve planlı uzaksal istemler hakkında bir anlam ifade etmeyeceğini gösterir. Çünkü Libet, deneklerinin uzak geleceği planlayabildikleri mantıklı seçimler yapmalarını sağlamamıştır<sup>41</sup>. Bu sebeple Benjamin Libet, hiçbir deneyinde *uzaksal istem* ile ilgili ölçüm yapmadığı için eleştirilmiştir. Dolayısıyla Libet'in verileri, bir kişinin gelecekteki -basit veya karmaşık- bir eylem gerçekleştirmeye niyetlenmesi durumunda, özgür iradenin rolü hakkında destekleyici ya da dışlayıcı bir şekilde kullanılamaz<sup>42</sup>.

Dr. Tse, Libet'in grafiğinde RP'nin W'den önce gelmesinin kafa karıştırıcı olduğunu itiraf etmektedir. RP'nin nörobilim ve felsefede en çok tartışılan konulardan biri olageldiğini ifade eden Tse, Libet'in yaptığı deneyin kilit noktasının, hazırlık potansiyelinin başlangıcı ile W'nin arasındaki zaman farkı olduğunu söyler. Bununla birlikte şu sorgulama mümkün hale gelmiş olur:

*"Belki de özgür iradeli eylemlerin asıl kaynağı, bilinçsiz süreç(te)dir. Bilinçli süreç ise, motor davranışların (fiillerin) yalnızca sebebiymiş gibi görünüyordur."*<sup>43</sup>

Tse'ye göre Libet, bu deneylerinden yola çıkarak son derece güçlü bir iddiada bulunmuş ve bilinçsiz süreçteki faaliyetlerin insan fiillerinin tümüne sebep olduğunu öne sürmüştür. Bu öngörüsünü ise ufak bir çalışma alanı olan ve anlamsız tekrarlardan oluşan el / parmak hareketlerini ölçtüğü deneyini baz alarak yapmıştır. Üstelik denekler yaptıkları hareketin hiçbir sonucunu tecrübe etmemişlerdir, kısaca fiilleri neticesizdir ve herhangi bir bedel ödemeleri gerekmemiştir. Devamında Dr Tse bu deney yorumları için şunları söylemektedir:

*"Bu hareketleri genelleyerek insanın hayatında bilinçli hiçbir karar almadığını söylemek, bana göre oldukça cesur ve aslında temelsiz, hatta laubalice yapılmış bir aşırı genellemedir."*<sup>44</sup>

Dr. Tse Libet deneyini daha kolay anlatmak adına bir analogi sunmaktadır. Şöyle ki; bir insan hapşırmadan saliseler önce burnunda bir karıncalanma hisseder. Fakat bu hissin hapşırmadan

<sup>39</sup> Peter Ulric Tse's Lecture "3.1 The Libet Experiment", haz. Our Reenlightenment, YouTube (31 Aralık 2019), 00:40; Peter Ulric Tse, *The Neural Basis of Free Will: Criterial Causation* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2015), 169-183.

<sup>40</sup> Alexander Schlegel vd., "Hypnotizing Libet: Readiness Potentials with Non-Conscious Volition", *Consciousness and Cognition* 33 (01 Mayıs 2015), 201.

<sup>41</sup> Peter Ulric Tse's Lecture "3.1 The Libet Experiment", 02:04-02:40.

<sup>42</sup> Schlegel vd., "Hypnotizing Libet: Readiness Potentials with Non-Conscious Volition", 201.

<sup>43</sup> Peter Ulric Tse's Lecture "3.1 The Libet Experiment", 05:00-06:02.

<sup>44</sup> Peter Ulric Tse's Lecture "3.2 Debunking Libet's Conclusions", haz. Our Reenlightenment, YouTube (31 Aralık 2019), 01:04-01:35.

hemen önce gerçekleşiyor olması, onu hapşırığın sebebi yapmaz. Bu tıpkı, horozların güneş doğmadan önce ötmeleri gibidir. Horozun her seferinde şafakta ötmesi, güneşin doğmasının sebebi değildir. Hapşırık konusunda da burundaki gıdıklanmayı hissetmeden önce kişinin farkında olmadığı değişik mekanizmalar vücudunda işlemeye başlar. Hapşırığın asıl sebebi, vücudun tespit ettiği bir toz zerreciğinin bilinçsiz şekilde dışarı atılması gibi işlemlerdir. Bu bilinçsiz süreçler, hem hapşırık yaparken burunda hissedilen gıdıklanmayı hem de hapşırığın kendisini tetikler. Bu bağlamda, burundaki karıncalanma, bir epifenomendir.<sup>45</sup> Hapşırığın gerçek sebebi değildir, yalnızca hapşırığa eşlik eden bir farkındalık halidir. Bu analogideki hapşırma hadisesi, Benjamin Libet deneyindeki parmağı hareket ettirme hadisesine karşılık gelir. Bu durumda vücutta hapşırmaya sebep olan o bilinçsiz mekanizma, Libet deneyindeki hazırlık potansiyelinin başlamasına karşılık gelecektir. Hapşırık istemli bir fiil olmadığından dolayı analogi burada çöker. Fakat Libet gerçekten haklıysa, insanların hiçbir fiilinin esasen hiç de istemli gerçekleşmediği sonucu doğacaktır. Dolayısıyla tüm fiillerimiz istemli gibi görünmesine rağmen aslında "hapşırmanın değişik versiyonları"ndan ibaret olmuş olur<sup>46</sup>. Fakat görüldüğü üzere, insan fiillerinin istemli olmadığı iddia edilse bile, hazırlık potansiyelinin bir sebep yerine bir epifenomen / eşlikçi olması da aslında muhtemeldir. Burundaki gıdıklanmada olduğu gibi, bir şeyin yalnızca olaydan önce gelmesi, onu olayın asıl sebebi yapmaz. Bu durumda, hazırlık potansiyelinin yalnızca fiilden önce gerçekleşiyor oluşu, onu fiilin asıl sebebi yapmak için yeterli kanıt oluşturmaz. Nitekim ortak yazar olduğu bir makalede Tse, yeniden yaptıkları deneyler sonucunda hazırlık potansiyeli ile W arasında nedensel bir ilişkiyi destekleyecek veriler elde edemediklerini açıklamıştır<sup>47</sup>.

### 3.2. M. Brass, A. Furstenberg ve A. Mele

Marcel Brass, Ariel Furstenberg ve Alfred Mele; Libet'e yöneltilen itirazları "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will" adlı makalelerinde son derece kapsamlı ve kolay anlaşılır şekilde ifade etmişlerdir<sup>48</sup>. İnsanın karar verme esnasındaki niyetleri hususunda Mele, "yakınsal (*proximal*) ve uzaksal (*distal*)" niyetler ayrımını oldukça erken bir tarihte yapmıştır<sup>49</sup>. Ayrıca bazı niyetlerin yapısı, *if-then* veya *when-then* kalıbına uyar. Bu tür niyetler, *koşullu niyetler* olarak adlandırılır. Örneğin, *kendime "şimdi!" dediğimde, sol bileğimi hemen hareket ettireceğim* düşüncesi, bir koşullu niyet örneğidir. Bilişsel literatürde böyle koşullu niyetler "hazır refleksler" olarak isimlendirilir<sup>50</sup>, çünkü koşullar gerçekleştiğinde *if-then* kuralının "if" bileşeni, söz konusu eylemi refleks olarak tetiklemektedir<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Epifenomen; bir başkasıyla aynı anda var olan ancak onunla ilgili olmayan bir olgu. Bkz: *Cambridge Dictionary*, "Epiphenomenon" (Cambridge University Press, 12 Nisan 2023).

<sup>46</sup> Peter Ulric Tse's Lecture "3.1 The Libet Experiment", 6:20-8:16.

<sup>47</sup> Alexander Schlegel vd., "Barking up the Wrong Free: Readiness Potentials Reflect Processes Independent of Conscious Will", *Experimental Brain Research* 229/3 (Eylül 2013), 334.

<sup>48</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 251-263.

<sup>49</sup> Alfred R. Mele, *Springs of Action: Understanding Intentional Behavior* (Oxford University Press, 1992), 143-144, 158.

<sup>50</sup> Stephen Monsell vd., "The Prepared Reflex: Automaticity and Control in Stimulus-Response Translation", *Control of Cognitive Processes: Attention and Performance XVIII* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000), 247-273.

<sup>51</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 252.

Brass ve arkadaşları, diğer akademisyenlerden Libet'e gelen temel eleştirilerle beraber, kendi eleştirilerine de yer vermektedirler. Öncelikle Libet'in kurduğu deney düzeneğinin, doğal bir ortamda meydana gelmesiyle istemli bir eyleme benzeyip benzemediği sorusu akla gelmekteydi. Bu eleştiri, Libet'in deneysel düzeneğinin çevresel geçerliliğine ve genellenebilirliğine karşı çıkmaktadır<sup>52</sup>. Çünkü aslında Libet, deneklerine gerçek bir karar alabilecekleri türden bir düzenek kurmamış olabilirdi. Zira deneklerin ne yapacakları, nasıl yapacakları, nerede yapacakları önceden Libet tarafından belirlenmişti. Deneklerin seçebildiği tek şey "ne zaman yapacakları"ydı. Dolayısıyla deneyde araştırılan istemli eylem türü çok dardı. Dolayısıyla, bu tarz görevlerde araştırılan durum; insanların belirli bir anda bir eylemi gerçekleştirmek veya bir seçeneği diğerine tercih etmek için bir sebebe sahip olduğu "doğal seçim" durumundan oldukça farklılık arz etmektedir<sup>53</sup>. Böyle bir ortam, beyinde gerçekten istemli bir hareketi tetikleyebilir mi? Deneyde elde edilen veriler, gerçek bir gönüllü hareketin sonucu muydu? Tüm bunlar göz önüne alındığında, Libet tarzı seçim görevlerinde gerçek bir karar sürecine gerek olmadığı, çünkü karar verilecek bir şey olmadığı iddia edilebilir. Gerçek bir karar süreci gerekmediğine göre, kararın bilinçsizce ortaya çıkması ve bilinçli bir müzakere içermemesi de çok şaşırtıcı olmayacaktır. Brass ve arkadaşları, Libet deneyinin sonuçları tartışılırken bu sınırlamaları akılda tutmanın son derece önemli olduğunu kaydetmişlerdir<sup>54</sup>.

Bir ikinci eleştiri, Libet'in deneklere verdiği görevin içsel geçerliliği sorunudur. Hatırlanacağı üzere, deneklerden karar verme niyetlerinin farkına vardıkları anı kadrana bakarak bildirmeleri istenmişti. Burada getirilen en büyük eleştirilerden biri de, deneklerden alınan bu bildirim süresinin oldukça subjektif olmasıdır<sup>55</sup>. Gerçekten de bahsi geçen subjektif verilerin son derece önemli rol oynadığı deneysel bir çalışmada, bu soruyu sormak önemlidir. Bir diğer husus, katılımcıların niyetlerinin farkına vardıkları zamanı bildirmek zorunda olmalarının eylem yaratma sürecinin kendisini değiştirmesi ihtimalidir. Ayrıca deneyde bilinçli hareket etme niyeti olarak yorumlanan W'nin yeri, gerçekten de grafikte belirtilen nokta mıdır? Genel manada bilinçli hareket etme niyetinin gerçekleştiği yeri Keller ve Heckhausen, grafikteki W'den çok daha önce, deneyin başlangıç kısmında konumlandırmışlardır<sup>56</sup>. Bunun haricinde, W'nin eylem ya da eylem sonrası süreçlerden etkilendiğini öne süren çalışmalar mevcuttur<sup>57</sup>. Tüm bunlar, W'nin deneydeki eylemin yürütülmesi ve hatta geri bildiriyle ilgili olduğunu haber vermektedir<sup>58</sup>. Bu da W'nin

<sup>52</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 253; Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Alfred R. Mele, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will* (New York: Oxford University Press, 2014).

<sup>53</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 254.

<sup>54</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 254.

<sup>55</sup> William P. Banks - Eve A. Isham, "We Infer Rather Than Perceive the Moment We Decided to Act", *Psychological Science* 20/1 (01 Ocak 2009), 17-21.

<sup>56</sup> I. Keller - H. Heckhausen, "Readiness Potentials Preceding Spontaneous Motor Acts: Voluntary vs. Involuntary Control", *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 76/4 (01 Ekim 1990), 351-361.

<sup>57</sup> Hakwan C. Lau vd., "Manipulating the Experienced Onset of Intention after Action Execution", *Journal of Cognitive Neuroscience* 19/1 (01 Ocak 2007), 81-90.

<sup>58</sup> William P. Banks - Eve A. Isham, "Do We Really Know What We Are Doing? Implications of Reported Time of Decision for Theories of Volition", *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, ed. Walter Sinnott-Armstrong - Lynn Nadel (Oxford University Press, 2010), 47-60.

belirlenmesinde yalnızca niyetin değil, aynı zamanda olayların geriye dönük olarak yeniden yapılandırılmasının da etkili olduğunu göstermektedir<sup>59</sup>.

Diğer bir eleştiri ise, hazırlık potansiyelinin yorumlanması üzerinedir. Hazırlık potansiyeli (RP) yaklaşan eylemin beyinde bilinçsizce yapılan hazırlığına mı karşılık gelmektedir? Başka bir deyişle, hazırlık potansiyeli gerçekten de karar vermeye hazırlanan bir beyni mi temsil etmektedir? Hazırlık potansiyelinin klasik yorumu, kişi beyninin hareket etme dürtüsünün bilincine varmadan çok önce harekete geçmeye hazırlandığını öne sürmektedir. Dolayısıyla hazırlık potansiyelinin, hareket etmeyi planlayan ve kendini buna hazırlayan beynin bir işareti olduğu varsayılır. Aaron Schurger bu kabulü şöyle dile getirmektedir:

*"Libet'in çalışmalarını genel anlamda eleştiren insanlar bile (hazırlık potansiyeliyle ilgili) bu varsayıma karşı çıkmadı."*<sup>60</sup>

Schurger ise RP'nin klasik yorumu konusunda kuşku duymuştur. Bize göre de Libet deneyinin çözümlenmesinde asıl olarak, hazırlık potansiyeli (RP)'nin mahiyetini ele alan Aaron Schurger ve arkadaşlarının yaptığı çalışma çok büyük bir önem taşımaktadır.

### 3.3. Aaron Schurger

Hazırlık potansiyelinin mahiyetine dair benzer itirazlar, birkaç çalışmada önerilmesine rağmen böylesine yerleşik bir iddiayı ortadan kaldırabilmek için gerçek bir alternatif sunulması gerekmektedir. Aaron Schurger, 2010 yılında bir aydınlanma yaşayacaktı<sup>61</sup>.

#### 3.3.1. Libet'in sonuçları sağlam olmayan bir öncüle dayanıyor olabilir miydi?

Niyet, yakın gelecekte icra etmek üzere belirli bir harekete meyil ve yönelimdir. Bunun bilinçli yapılp yapılmadığı fark etmez<sup>62</sup>. Karar ise, söz konusu hareketi başlatmak üzere kesin bir bağlılıktır<sup>63</sup>. Tüm bunların altında yatan asıl soru ise, kendiliğinden (spontane) gelişen istemli hareketin "nöral nedenselliği"nin nasıl ele alınacağıdır. Schurger şöyle devam etmektedir:

*"Fizikçiler ve felsefecilerden nedensellik bahsinden uzak durmam gerektiğine dair uyarılar almış olsam da, ben bu terimi dahil etmekten çekinmiyorum. Örneğin faillik düşünüldüğü zaman, beyin nedensellik hakkında çıkarım yapmaya çalışmaktadır. Nedensellik belki gerçek olmayabilir ama yine de 'bir şey' olmalıdır<sup>64</sup>. Nedenselliğin, kararın bilinçli algılanması ile nasıl bir ilişkisi vardır? (...) Nöral aktiviteler içinde kendiliğinden (nedensizce) gelişen dalgalanmalar var mıdır? Kesinlikle evet."*<sup>65</sup>

Dolayısıyla beyindeki her nöral aktivite bilinçli bir süreci yansıtmak zorunda değildir. Bu alıntıdan anlaşılabilir, Schurger'e göre asıl karar alınmasını sağlayan şeyin, herhangi bir nöral aktiviteden ziyade, beyindeki nedensellik süreçlerini içeren bir faaliyet olması daha mantıklıdır. Zira herhangi

<sup>59</sup> Brass vd., "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will", 255.

<sup>60</sup> Schurger vd., "What Is the Readiness Potential?", 558-570.

<sup>61</sup> Bahar Gholipour, "A Famous Argument Against Free Will Has Been Debunked", *The Atlantic* (10 Eylül 2019).

<sup>62</sup> "Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement", haz. InteractingMindsAU, YouTube (24 Ağustos 2017), 01:22-02:00.

<sup>63</sup> Lecture "Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement", 02:10-02:33.

<sup>64</sup> Lecture "Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement", 03:20-03:55.

<sup>65</sup> Lecture "Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement", 16:15-16:29.

bir karar alınması için beyindeki nöronların tüm seçenekler için kanıt toplaması gerekmektedir. Bir grup nöron belli bir eşiği aşan kanıtlar biriktirdiği zaman, karar verilmiş sayılmaktadır. Bazen bu kanıtlar, dış dünyadan ulaşan duyuşal bilgilerden elde edilir. Örneğin kar yağışını izleyen birisinin beyni, düşen kar tanelerinin sayısını rüzgara yakalanan az sayıda kar tanesiyle karşılaştırıp kar tanelerinin aşağı yöne hareket ettiğine dair çıkarımı hızlıca yapacak ve bu yönde kararını verecektir. Fakat Schurger, Libet deneyinde katılımcılara buna benzer bir dış ipucu verilmediğini fark etmiştir<sup>66</sup>. Benjamin Libet deneklere bilinçli şekilde değerlendirmeye alacakları ve sebep-sonuç ilişkisi kurabilecekleri bir faaliyet önermemiştir. Rastgele anlarda parmaklarını oynatmalarını istemiştir. İradenin varlığı/yokluğuna dair herhangi bir kanıt bulunması için, kompleks şartlarda karar verme sürecinin gözlenmesi gerekmektedir. Aaron Schurger, Libet'in deneyinin "gazete okurken elimizin altında duran kahve fincanına ne zaman uzanacağımızı belirlemek" türünden bir deney olduğunu iddia etmektedir. Yani fincan orada dururken, er ya da geç fincana uzanılacaktır, bunu tetikleyen ise hissedilen hafif bir susuzluk, açlık veya başka bir faktör olabilir<sup>67</sup>. O zaman bu spontan hareketin gerçek bir karar verme olduğu söylenebilir mi? Libet, hazırlık potansiyelinin "ne olduğunu" araştırmaktan ziyade "ne zaman" gerçekleştiğini araştırmaya öylesine odaklanmıştı ki, temel sorulara cevap vermeden sonraki aşamalara geçmiş gibiydi. Hazırlık potansiyeli adı verilen nöral dalgalanmalar, bilinçsiz anda ortaya çıkıyordu fakat karar verme süreciyle gerçekten temel olarak ilişkili miydi? Bu soru 40 yıldır göz ardı edilmiştir.

Libet deneyindeki katılımcılar butona ne zaman basacaklarına karar verirken son derece basit hareket etmişlerdir. Schurger, deneklerin spontane verdikleri bu karar anlarının beyin aktivitelerinin gelişigüzel gelgitleriyle çakıştığını düşündü. Bu iddiaya göre, katılımcıların motor sistemleri hareket başlatma eşiğine yaklaştığı zamanlarda deneklerin kaslarını hareket ettirme olasılığı daha çok olacaktı. Başka bir deyişle, deneyde bilinçsiz anda kaydedilen hazırlık potansiyeli, katılımcıların karar alma süreçlerinden ziyade, onların beyindeki nöral gürültü ile ilişkiliydi<sup>68</sup>. Buna göre Libet'in "denekler aslında farkında olmadan parmağını oynatmaya karar veriyor" iddiası yanlıştır. İnsanların beyinlerinde var olan bu gürültülü faaliyet; keyfi bir görevle karşılaşıldığında, eğer sağlıklı bir seçim yapılmasını sağlayacak başka bir veri yoksa, insanı sonsuz olasılıktan ve kararsızlıktan kurtaran mahiyette bir nöral dalgalanma anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, deneyde gözlenen hazırlık potansiyeli, kararlardan bağımsız şekilde zaten beyinde mevcuttur. RP, hareket etmeye hazırlanan bir beyni temsil etmemektedir. Schurger çalışmasını şöyle özetlemektedir:

*"Libet, hareket etme niyetimiz olmadan önce beynimizin çoktan hareket etmeye karar verdiğini savundu. Biz ise önceden bilinçli bir karar süreci gibi görünen şeyin aslında bir kararı yansıtmayabileceğini savunuyoruz. Sadece spontan beyin aktivitesinin doğası gereği (deneyde böyle bir sonuç) görünmektedir. "Eğer haklıysak, Libet deneyi bilinçli irade olasılığına karşı bir kanıt sayılamaz." <sup>69</sup>*

<sup>66</sup> Gholipour, "A Famous Argument Against Free Will Has Been Debunked" (10 Eylül 2019).

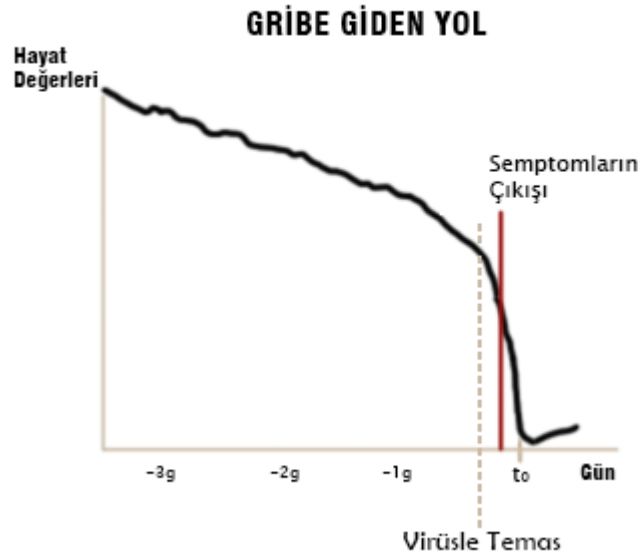
<sup>67</sup> Aaron Schurger vd., "An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/42 (16 Ekim 2012), 2910.

<sup>68</sup> Gholipour, "A Famous Argument Against Free Will Has Been Debunked" (10 Eylül 2019).

<sup>69</sup> Anil Ananthaswamy, "Brain Might Not Stand in the Way of Free Will", *New Scientist* (Erişim 12 Mayıs 2023).

### 3.3.2. Grip Etiyolojisi Düşünce Deneyi

Schurger çıkarımlarını bir düşünce deneyi tasarlayarak detaylandırmaktadır. Grip etiyojisinin incelediği düşünce deneyinde, rastgele gönüllü bir grubu grip mevsiminin başında alır. Deneklere hayati değerlerini her an kaydeden bir bileklik takar. Bu bileklik, video oyunlarındaki gibi karakterin enerjisi, sağlığı hakkında yüzdelerle bilgi vermektedir. Örneğin spor yapıp sağlıklı beslenildiğinde, birkaç gün boyunca hayati değerleri daha yukarıda seyrederek; yeterli uyku alınmadığında ve yorgunluk olduğunda ise biraz daha düşük seyrederek. Bu gönüllüler, grip olduğunda bilekliklerinde yer alan bir düğmeye basıyor olsunlar. Bilgisayarda bu simülasyon çalıştırıldığında, deneklerin hayati değerlerinin düz bir çizgi olmadığı, iniş-çıkışlı bir seyir izlediği görülür. Hayati değerleri birçok farklı sebepten etkilenmektedir, devamlı iner ve çıkar, son derece dinamiktir. Gerçekten grip olduğunu belirten o belirgin sinyale kıyasla ise, grafikte geri kalan dalgalanmalar “gürültü” olarak adlandırılabilir.



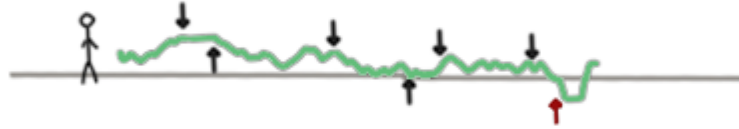
**Grafik 3. Gripe giden yol.** Düşünce deneyindeki gönüllülerin hayati değerlerinin zamana karşı grafiği. Grafikte grip olmadan 3 gün önce değerlerin belirgin şekilde düşüşe geçtiği gözlenmektedir. Virüsle temas edilen an ise bu düşüşün başladığı gün değildir. Deneklerin virüsle teması, semptomlar belirmeden kısa bir süre önce gerçekleşmiştir. (Kaynak: Lecture “Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement”, haz. InteractingMindsAU, YouTube (24 Ağustos 2017), sc. 13:21.)<sup>70</sup>

Grip anında hayati değerleri tahmin edileceği üzere belirgin bir düşüş gösterecektir. Grafik incelendiğinde, grip semptomlarının ortaya çıkması neticesinde deneklerin grip olduğunu söylediği o ana gelene kadar hayati değerlerin çok önceden düşüşe geçtiği görülmektedir. Grip anına  $t_0$  dersek, kişinin virüsle temas anını belirlemek istediğimizde bu an, hayati değerlerin zaten

<sup>70</sup> Lecture “Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement”, 13:21.

oldukça düştüğü bir zaman dilimi olan ve grip olunan t0 anından bir miktar öncesine tekabül eder. Bu sonuç endişe vericidir. Çünkü hipotezimiz, virüsle temas anının hayati değerler düşmeye başlamadan önce gerçekleşmesi üzerine kuruluydu. Zira hayati değerleri (immün sistemi) düşüren şeyin virüsün kendisi olduğunu varsayıyorduk. Halbuki virüsle temas anı, hayati değerler düştükten çok sonrasına karşılık gelmektedir.

Bu durumda, kişi ne zaman hastalanacağını önceden biliyor ve immün sistemini daha virüsle temas etmeden önce mi zayıflatmaya başlamaktadır? Başka bir deyişle, vücut adeta virüsle temas edeceği anı bildiği için hayati değerlerini düşürerek kendisini hastalanmaya mı *hazırlamaktadır*? Bu hiç mantıklı değildir. O halde hayati değerlerin grafikteki düşüşüyle ilgili yapılan çıkarımda bir hata olmalıdır.



**Şekil 3. Virüsle temas.** Ok işaretleri, virüsle temas edilen anları göstermektedir. Denek, ok işaretlerinin gösterdiği anlarda virüsle temas etmiş olmasına karşın gribe yakalanmamıştır. Kırmızı ok işaretleriyle belirtilen an ise, gribe yakalandığı andır. Bu esnada yaşam değerlerinin belli bir eşiğin altında seyrettiği görülmektedir. Yalnızca virüsle temas etmek, yaşam değerlerinin belirli bir eşiğin üzerinde seyrettiği durumlarda, denegün hastalanması için yeter şartı sağlamamaktadır. (Kaynak: Lecture “Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement”, haz. InteractingMindsAU, YouTube (24 Ağustos 2017), sc. 14:11)<sup>71</sup>

Hesaba katmadığımız şey şudur ki; virüsle temas ettiğimiz zaman hasta olmayız, virüsle temas ettiğimiz an bünyemizin duyarlı olduğu bir ana denk gelirse (immün sistemimiz zayıflamışsa), hasta oluruz. Pek çok defa virüsle temas etmiş olan denekler grip olmamaktadır, çünkü o anlarda immün sistemleri belirli bir eşiğin üzerinde seyretmektedir, başka bir deyişle bünyeleri güçlüdür. İmmün sistem, şans eseri zaten düşüşe geçtiği bir anda bir de virüsle temas gerçekleşirse, bu durum griple sonuçlanır. O halde, grip olmamızın sebebi, grip olmaya “hazırlanmamız” değildir; Grafik 3’te yer alan hayat değerlerindeki belirgin düşüş, zaten kendi seyrinde ilerleyen bir süreçtir. Schurger bunun “Intrinsic Fluctuations (Kendiliğinden Dalgalanmalar)”ın bir fenomeni olduğunu söylemektedir. Schurger’e göre bu dalgalanmalar, olayın sebebi değildir, yalnızca gerçekleşmesine katkı sunabilirler<sup>72</sup>.

### 3.3.3. Stokastik Nöral Dalgalanmalar

Özetlemek gerekirse, basit karar verme modelleri, Libet tarzı görevlerde karar sürelerini ve sinirsel aktiviteyi açıklayabilir. Schurger’in önerdiği modeller, Libet görevindeki karar süresinin,

<sup>71</sup> Lecture “Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement”, 14:11.

<sup>72</sup> Lecture “Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement”, 8:50-14:50.



tıpkı diğer karar verme görevlerinde olduğu gibi, bir eşiğe ulaşıncaya dek kanıt biriktirme sürecine dayandığını varsaymaktadır. Deneydeki kararlar, algısal veya diğer dış kanıtlara dayanmadığından, bu kanıt birikimi, öncelikle motor sistemdeki *stokastik nöral dalgalanmalar* üzerinde gerçekleşir<sup>73</sup>. Katılımcıların kararlarının farkına vardıkları an, biriktiricinin karar eşiğini geçtiği noktayı yansıtmaktadır<sup>74</sup>. Schurger'in Libet görevini bu şekilde kavramsallaştırması, RP ve W'nin yorumlanması bakımından önemli çıkarımlara sahiptir. Bu sav, W'nin katılımcıların yüzlerce milisaniye önce verilmiş bir kararın farkına vardığı anı değil, bir karar sürecinin karar eşiğine ulaştığı, yani kararın alındığı anı yansıttığını öne sürmektedir<sup>75</sup>. W'nin bu şekilde yorumlanması, bilinçli irade sezgisine çok daha yakın olacaktır: *Kararın farkına varıldığı anda karar verilmektedir*.

Buradaki kilit nokta, Libet tarzı deneysel durumlarda verilen kararlar ile klasik algısal karar verme görevleri arasındaki farktır. Libet deneyinde gözlenen türden keyfi durumlardaki kanıt birikimi, algısal bilgiye dayalı (sebeup sonuç ilişkisi kurulan ve mantıklı çıkarımların yapıldığı) bir kanıt birikimini yansıtmamaktadır. Bu tür kararlar daha ziyade, nöral aktivitenin stokastik (rastlantısal) dalgalanmalarına dayanmaktadır. Netice olarak, RP gibi bilinçsiz nöral aktiviteler, mutlaka belirli bir davranışa yol açmamaktadırlar, fakat karar verme sürecindeki kanıt birikimini etkileyen fenomenler, son ana kadar davranış değişikliklerine yol açabilmektedir<sup>76</sup>.

#### 4. Özgür İrade Tartışmalarının Kelâmî Önemi

Kelâm literatüründe “kulların fiilleri” olarak geçen konu, özgür irade tartışmalarının esasını oluşturmaktadır. Çünkü insanın sorumlu tutulmasını sağlayan temel unsur, onun özgür bir seçim yaparak iyiyi veya kötüyü, emredilene veya yasaklanana tercih etmesidir. Kelâmın bu tartışmalardan uzak kalması düşünülemez. Benjamin Libet'in bulduğu sonuçlar, en çok nörobilimcileri ikna etmiş ve onlar tarafından sahiplenilmiştir. Felsefeciler tarafından daha mesafeli yaklaşılana bu çıkarımlar ise, zaman için yine başka nörobilimciler tarafından yanlışlanmıştır. Bu tartışmaların onlarca yıl boyunca netlik kazanamamasının bir sebebi de, farklı alanlarda çalışan uzmanların ortak bir dil konuşamaması hasebiyle birbirini anlama, zaman zaman da ciddiye almadaki eksiklikleri olabilir. Uzmanların multidisipliner çalışmalarla öncelikle birbirlerinin temel iddialarını anlamaları oldukça önemlidir. Bunun gerçekleşmesi için de, tartışma zemininin kaygan olmaması, birbirlerinin alanlarındaki temel terimlerden yakından haberdar olmaları gerekmektedir. Bu sebeple nörobilim ve felsefe camiasında oldukça ses getiren ve 1983 yılında yapılmış temel bir deney olarak ele alınan Benjamin Libet deneyinin, konseptinden ve iddialarından bizzat alandaki uzmanların kritiklerini okuyarak haberdar olmak son derece önemlidir. Ancak bu şekilde, kavramların ve bu kavramlardan yapılan çıkarımların yeri zihinde sağlam bir şekilde oturur ve sonrasında her akademisyen kendi alanındaki uzmanlığını kullanarak

<sup>73</sup> Schurger vd., “An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement”, 2909-2910.

<sup>74</sup> Aaron Schurger, “Specific Relationship between the Shape of the Readiness Potential, Subjective Decision Time, and Waiting Time Predicted by an Accumulator Model with Temporally Autocorrelated Input Noise”, *ENeuro* 5/1 (01 Ocak 2018), 6.

<sup>75</sup> Brass vd., “Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will”, 261.

<sup>76</sup> Brass vd., “Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will”, 260-261.

çözüm için ciddi katkılar sunabilir. Bu sebeple Libet deneyi nörobilimde olduğu kadar kelâm ilminin de temel ilgi sahasına girmektedir. Zira Cebriyye, Kaderiyye, Maturidiyye ve Eş'arıyye gibi temel mezheplerin kader konusundaki görüşleri de, kulların fiilleri hususunda benimsedikleri teorilere dayanmaktadır. Bilimsel tartışmalar takip edilerek, kelâm ilminde yüzlerce yıl önce tartışılmış teorilerin hem daha iyi anlaşılması, hem de ilerletilip geliştirilmeleri mümkün olabilir.

Ayrıca insanın fiillerinde özgür olması meselesi, felsefenin olduğu kadar hukukun da temel meselelerinden biridir. Deterministik yaklaşımlar baz alındığında insanın failliği hususu tartışmaya açılır ve hukukun temelleri sarsılır. Zira hukuk için insanın iradesi olmazsa olmazdır. Hem ceza hukuku, hem medeni hukuk bunun üzerine kurulmuştur. Bu tartışmalar ekseninde *nörohukuk* adında yeni bir alan dahi doğmuş bulunmaktadır.<sup>77</sup> Özgür irade, aslında hiçbir disiplinin kendisini bundan müstağni göremeyeceği kadar temel bir problemdir. Tüm bunlar göz önüne alındığında, Libet deneyinin ve eleştirilerinin kelâmcılar tarafından da, bilhassa Kelâm ekollerinin öne çıkan görüşleri doğrultusunda, ele alınması ve kritik edilmesi önem arz etmektedir.

#### 4.1. Kelâm Ekolleri Bağlamında Libet Deneyi

Kelâmda “kulların fiilleri” meselesi, ızdırari (zorunlu) fiiller ve ihtiyari (seçimli) fiiller olmak üzere iki ana başlıkta incelenir. İnsanı sorumlu kılan fiilleri, ihtiyari fiilleridir. Özgür irade tartışmalarının konusu da ihtiyari fiiller etrafında şekillenmektedir, dolayısıyla kelâm ekollerinin de görüşleri özellikle ihtiyari fiiller üzerinde farklılaşmaktadır. Bu bölümde kısaca, özgür irade hakkında öne çıkan kelâmi görüşlere yer verilmeye çalışılacaktır. Kelâm tarihinde iradeyle ilgili Cebr-i Mutlak, Cebr-i Mutavassıt, Tefvîz-ı Mutlak ve Tefvîz-ı Mutavassıt şeklinde dört ana akımın bulunduğu görülmektedir<sup>78</sup>. Bu ekollerden her biri, Benjamin Libet deneyini kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamak isteselerdi, nasıl bir tavır takınabilirlerdi, kısaca buna değinmeye çalışacağız.

##### 4.1.1. Cebr-i Mutlak

Bunlardan *Cebr-i Mutlak* görüşüne nispet edilen mezhep, Cebriyye ismiyle anılmaktadır ve Cehm b. Safvan<sup>79</sup>’ın öncülüğünde kurulmuş bir ekoldür. Türkçe’de de kullanılan “*birine zor kullanarak iş yaptırmak*” manasındaki *cebir* kelimesine nispetle anılan Cebriyye, “*zorlayıcı bir gücün hâkimiyeti fikrini benimseyen*”leri ifade etmektedir<sup>80</sup>. Cebriyye, insanın fiillerinde hiçbir şekilde özgür olmadığını vurgulayarak, mutlak determinizmi benimsemesiyle dikkat çeker. İnsan fiilleri de dahil olmak üzere, evrendeki tüm hareketlerin değişmez olarak Allah tarafından belirlendiğini iddia eder<sup>81</sup>. Buna göre, Cebriyye’nin Libet deneyini yalnızca verilere bakarak, fazlaca tartışmadan ve sonuçlar üzerinde yeterince düşünmeden salt zahiri yönleriyle yorumlayacağı düşünülebilir.

<sup>77</sup> Detaylı bilgi için bkz: Gerben Meynen, “Neurolaw: Neuroscience, Ethics, and Law. Review Essay”, *Ethical Theory and Moral Practice* 17/4 (2014), 819-829; Eugenio Picozza (ed.), *Neurolaw: An Introduction* (New York, NY: Springer Cham, 2016).

<sup>78</sup> Gülhan Ekici, *Seyyid Bey’in (1873-1925) kelimî görüşleri ve hilafet hakkındaki düşünceleri* (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007), 11-12.

<sup>79</sup> Şerafettin Gölcük, “Cehm b. Safvan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993).

<sup>80</sup> İrfan Abdülhamit Fettah, “Cebriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993).

<sup>81</sup> Mehmet Ödemiş, “İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi”, *EKEV Akademi Dergisi* 88 (26 Aralık 2021), 297.

Nitekim Libet deneyi bilim çevrelerinde de ilk etapta, Libet'in kendisinin dahi rahatsız olacağı kadar deterministik şekilde, "özgür irade fikrine büyük bir darbe" olarak yorumlanmıştı. Hatırlanacağı üzere bu bilim insanları, deneydeki hazırlık potansiyeli mefhumunu tartışmaya açmamış, bilinçsiz olduğu düşünülen süreçte gözlenen beyin dalgalarını, *beynin önceden kendi kendisine ve bilinçsiz olarak karar alması* şeklinde yorumlamışlardı. Dolayısıyla Cebriyye'nin de deney sonuçlarını buna göre yorumlayarak insanın aslında özgür olmadığını ve fiillerini zorunlu olarak yaptığını, Libet deneyindeki grafiklerin de kendi görüşlerine delil teşkil ettiğini söyleyecekleri iddia edilebilir.

#### 4.1.2. Cebr-i Mutavassıt

*Cebr-i Mutavassıt* olarak adlandırılan görüş, İmam-ı Eş'ari'ye nispet edilmektedir<sup>82</sup>. Bu mezhep esasen Eş'ariyye (Eş'arilik) ismiyle anılmaktadır<sup>83</sup>. İmam- Eş'ari, insanın hem fiillerinin hem de bu fiilleri kesb etmesini -diğer bir deyişle bir işe azmederek karar vermesini- sağlayan iradesinin, Allah tarafından yaratıldığı görüşündedir<sup>84</sup>. Eş'arilere göre *kesb*; "insanın kudretinin fiillerine tesir etmeksizin bitişmesidir"<sup>85</sup>. Eş'arilere göre insanda irade, küll (bütün) halinde bulunmaz. Fiilin icrası anında insanda var olan irade de mahluktur. Bu görüşe göre, bir fiile "kesb etmek ve yaratmak şeklinde" iki kudret tesir edemez. Fiili kesbeden (kazanana) kuldur ve bu sebeple özgürdür fakat kulun kesbini de Allah yaratmaktadır, bu sebeple bir fiilde iki kudretin varlığı söz konusu olmayacaktır. İnsan fiillerinin tek faili esasen Allahu Teala'dır. Buna göre, insanların sahip olduğu kudret hâdistir, diğeri bir deyişle, sonradan yaratılmıştır ve fiilin gerçekleşmesi anında insan iradesinin hakiki bir tesiri bulunmamaktadır. Ayrıntıya girmenin bu makale için mümkün olmadığı kesb nazariyesi, kapalı olması ve kolay anlaşılacak bir veçhede sahip olması sebebiyle eleştirilmiştir<sup>86</sup>. Öyle ki, bu görüşün temelinde Cebriyye'ye paralel bir izlenim uyandırdığı iddia edilmiş ve bu ekol özellikle karşıt görüşlü olan Mu'tezili eserlerde direk "Cebriyye" olarak da anılmıştır. Fakat Eş'ariyye, kulun kesbi (kazanımı) görüşü ile Cebriyye'den ayrılmakta ve insanın fiillerinde özgür olduğunu vurgulamaktadır<sup>87</sup>. Zira İmam-ı Eş'ari, Cebriyye mezhebi gibi mutlak determinizmi benimsemez ve kulun fiillerinde mecbur olduğunu savunmaz. Fakat benimsediği kesb nazariyesi anlaşılması zor bir mesele olarak tarihte şöret bulmuştur.

Özetlemek gerekirse, Eş'ariliğe göre kul kazanandır, Allah yaratandır. Buna göre Libet deneyinin, insan fiillerini hakiki olarak insana nispet etmeyen Eş'ariler için, izah edilmesi nispeten kolay veriler içerdiği söylenebilir. İlk etapta insanın kararlarını bilinç dışı bir anda aldığı izlenimi uyandırabilecek grafikteki kafa karıştıran veriler, belki de kapalı olduğu için eleştirilen kesb nazariyesini savunanlar için destekleyici bir argüman olarak kullanılabilir. Eş'arilerin, insandaki iradenin de mahluk (yaratılmış) olduğunu söyledikleri göz önüne alınırsa, insanın bilinçli ve kendi kendine karar aldığı gösteren somut bir anın mevcut grafiklerde gözlenmemesiyle ilgili herhangi bir sorunları olmayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Benjamin Libet, her ne kadar eleştirilse

<sup>82</sup> Ekici, *Seyyid Bey'in (1873-1925) kelâmî görüşleri ve hilafet hakkındaki düşünceleri*, 22-23.

<sup>83</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995).

<sup>84</sup> Ebu'l-Hasan el Eş'ari, *Eş'ari Kelâmı El-Lüma' Fi'r-Red Ala Ehli'z-Zeyj Ve'l-Bida* (iz Yayıncılık, 2019), 93-95.

<sup>85</sup> Ekici, *Seyyid Bey'in (1873-1925) kelâmî görüşleri ve hilafet hakkındaki düşünceleri*, 38.

<sup>86</sup> Bayram Çınar, "Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (15 Ocak 2021), 137.

<sup>87</sup> Hüseyin Aydın, "Eş'ari'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2017), 30.

de, deneyinde veto hakkını gündeme getirmiş, özgür iradeye kapı aralamaya çalışmıştı. Libet'in veto fırsatı iddiası, Eş'ari görüşü desteklemek için kullanılmak istenirse, bu durumda aynı fiil için karşılıklı çatışacak iki tesirin varlığı gündeme gelebilir ki bu, ilahi irade ve cüzi irade için uygun bir açıklama olmazdı. Zira insan veto edilecek zaman dilimi içerisinde bu hakkını kullanırsa, öncesindeki hazırlık potansiyeli boşa çıkmış olur, bu durumda tesirlerin galip ve mağlup olduğu akla gelir, bu da esasen Eş'ariyye'nin görüşlerine uygun düşmez. Şayet veto hakkının kullanılması da hazırlık potansiyeli ile ilişkilendirilirse, diğer bir deyişle, hazırlık potansiyelinden bağımsız olmadığı ve onun bir gerektiricisi olduğu iddia edilirse, bu durumda veto hakkı gibi bir olgudan söz etmenin ne anlamı kalacaktır? Bu kavram Eş'arilerin cebre yakın gibi lanse edilen görüşlerini akla getirebilir, fakat bildiğimiz kadarıyla Benjamin Libet, veto kavramını, hazırlık potansiyelini yenen bir etki olarak, RP'yi etkisiz bırakabilmek için önermiştir. Bu durumda bilimsel bir terimi Kelâmî literatüre, bağlamı dışında dahil ederek kullanmak söz konusu olacaktır ki, bunun zemini kayganlaştırabileceği kanaatindeyiz. Ayrıca Libet'in veto iddiasını eleştiren pek çok çalışma bulunmaktadır.

#### 4.1.3. Tefvîz-ı Mutavassıt

*Tefvîz-i Mutavassıt* olarak adlandırılan görüş, İmam-ı Maturidi'ye nispet edilmektedir<sup>88</sup>. Bu mezhep esasen Maturidiyye (Maturidilik) ismiyle anılmaktadır<sup>89</sup>. Gerek kaza ve kader, gerekse de kulların fiilleri konusunda kilit bir kavram olan tefvîz, "tasarruf yetkisini başkasına vermek" anlamına gelmektedir<sup>90</sup>. Buna göre, mutlak tefviz anlayışı, tüm tasarrufun insanda olduğunu iddia etmek olurken, Maturidilerin sahip olduğu Tefvîz-ı Mutavassıt görüşü, insan fiillerinde insanın da tasarruf sahibi olduğunu kabul etmekle beraber, tüm yetkinin onda olmadığını iddia etmek olacaktır. Tefvîz-ı mutavassıt cebr ile tefvîz arasında en orta yolu tutan görüş olarak öne çıkmaktadır. Maturidi, cebri anlayışı benimseyenlerin esasen tüm fiilleri kendilerinden nefyettiklerinden dolayı, hiçbir fiili kendilerine nispet edemeyeceklerini söyler. Bu kabul edilirse, böyle bir kişinin herhangi bir fikir beyan etmesi de mümkün olmayacak, dolayısıyla ilmi bir tartışma yapamayacaktır. O halde böyle bir iddiada olan kişiyle tartışmaya da gerek kalmayacaktır<sup>91</sup>. İmam-ı Maturidi'ye göre insanların fiillerini Allah yaratmaktadır. Fiillerin yaratılmadığını iddia etmek, ilahi iradenin varlığıyla tezat teşkil eder<sup>92</sup>. Fakat şu kadar ki, kulların ihtiyari fiilleri kesb açısından hakiki manada kendilerine; yaratmak (halk) açısından ise hakiki anlamda Allah'a aittir. Kul fiili kesb eder, Allah ise yaratır. Bu söylemlerinde Eş'ariler ile ortak oldukları görülmektedir. Fakat Maturidiler, bir fiilde iki müessirin (etki) varlığını caiz görürler, başka bir deyişle, fiillerin bir insana bakan, bir de Allahu Teala'ya bakan kısmı olmak üzere iki yönü olduğunu savunurlar<sup>93</sup>. Bu görüşe göre fiiller, mecazi olarak değil, hakiki olarak hem Allah'a hem kullara nispet edilecektir. Zira insanlar özgür olmakla beraber, istemli fiillerinde de

<sup>88</sup> Ekici, *Seyyid Bey'in (1873-1925) kelâmî görüşleri ve hilafet hakkındaki düşünceleri*, 29-30.

<sup>89</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Maturidiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003).

<sup>90</sup> Ödemiş, "İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi", 305.

<sup>91</sup> Ebu Mansur el-Matüridi, *Kitabü't Tevhid Açıklamalı Tercüme (Ciltli)*, çev. Bekir Topaloğlu (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2018), 346.

<sup>92</sup> el-Matüridi, *Kitabü't Tevhid Açıklamalı Tercüme (Ciltli)*, 432.

<sup>93</sup> Sa'düddin Taftazani, *Şerhul Akaid Tercümesi*, çev. Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Muallim, 2018), 313.

kavrayamadıkları ve akıl erdiremedikleri haller bulunmaktadır. Bu sebeple filler bir açıdan insana aittir diğer bir açıdan Allahu Teala'ya ait olmuş olur<sup>94</sup>. Böyle bir iddianın Allah'a şirk koşmayı gündeme getirebileceği sorusuna karşı Maturidilerin cevabı hazırdır. Şirk, diğer bir deyişle ortaklık, "kişinin kendisine ait olan bir kısım hakkında iki şeyin birleşmesi" demektir. Bu mahzurlu ortaklık, bir şeyin farklı yönleriyle iki şeye nispet edilmesinde gerçekleşmez<sup>95</sup>. Örneğin evrendeki her şey yaratma bakımından Allah'a aitken ve O'nun mülküyken; kişinin evi, arabası gibi eşyalar sahip olma ve tasarruf etme bakımından kişilere aittir. Hukukta bulunan mülkiyet hakkı gerçektir ve böyle bir hakkı kabul etmek Allah'a şirk koşmayı gerektirmez. Dolayısıyla insanın fiillerinin de yaratma bakımından Allah'a, kesb bakımından insana ait olması da buna benzerdir. İradenin ontolojik statüsü bakımından ise Maturidiler, cüz'i iradenin yaratmaya konu teşkil etmeyen bir hal olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlara göre insanda bulunan irade-i cüziyye, itibari bir emirdir (iştir). Meşhur Maturidi alimlerinden Sadruşşeria, kulların fiillerini açıklarken hal kavramını kullanır ve irade-i cüziyyenin varlığından da yokluğundan da bahsedilemeyeceğini söyler<sup>96</sup>. Çünkü "hal" denilen kavram böyle bir manaya karşılık gelir. Bu durumda insandaki irade somut bir varlığa işaret etmemekle birlikte tamamen mecazi olan bir yokluk da değildir. Eş'ariyye'nin görüşünü eleştiren Akkırmani, fiille alakalı insanda bulunan şevkin iradenin ayrımsız olmadığını dile getirerek Maturidiyye'nin görüşünü savunur<sup>97</sup>. Buna göre Maturidiler, insanın içindeki meyil ve güdülerin Allah tarafından yaratıldığını, insanların bu meyil ve duyguları kullanarak yaptıkları seçimin, diğer bir deyişle irade-i cüziyye'nin yaratılmamış bir hal olduğunu ve insanı sorumlu yapan asıl durumun bu olduğunu söylerler. Buna göre bir insanın susmasını, suya duyduğu isteği Allahu Teala yaratırken, suyu içip içmeyeceğine karar vermek ve seçmek insana aittir, karar verildikten sonrasındaki her aşamayı ise Allahu Teala yaratmaya devam eder<sup>98</sup>.

Bu görüşler baz alındığında, Maturidiyye'nin Libet deneyinde "irade-i cüziyyenin, somut bir beyin dalgasına işaret edecek şekilde grafiklerde açık bir görünürlüğü olacağını" iddia etmeyecekleri kanaatindeyiz. Deneydeki mevcut grafikleri yorumlarken ise Maturidiyye'nin, Dr Schurger gibi olayın derinliklerine nüfuz edecek şekilde ayrıntılı bir analiz yapmaya yönelecekleri; deneyi, içerik ve yöntem itibariyle sorgulayıcı bir bakış açısına tabi tutacakları düşüncesindeyiz. Bu durumda, deneydeki determinist imaları bertaraf etmek üzere hazırlık potansiyelinin mahiyetini tartışmaya açacaklarını ve belki de güncel araştırmalara bizzat dahil olacaklarını söyleyebiliriz.

#### 4.1.4. Tefvîz-ı Mutlak

Tefvîz-ı Mutlak görüşü, Vâsıl b. Atâ'nın<sup>99</sup> öncülüğünde kurulmuş olan Mu'tezile mezhebine nispet

<sup>94</sup> el-Matüridi, *Kitabü't Tevhid Açıklamalı Tercüme (Ciltli)*, 350.

<sup>95</sup> Taftazani, *Şerhul Akaid Tercümesi*, 314.

<sup>96</sup> Hatice K. Arpağuş, "Sadruşşerîa'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/458.

<sup>97</sup> Sayın Dalkıran, "Akkırmani'nin İrade-i Cüziyye ile İlgili Risalesi ve Değerlendirmesi", *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, (01 Ocak 1998), 173-179.

<sup>98</sup> Nazif Muhtaroglu, "An Occasionalist Defence of Free Will", *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*, ed. A-T. Tymieniecka - Nazif Muhtaroglu, *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2010), 45-62.

<sup>99</sup> Muhammed Aruiçi, "Vâsıl b. Atâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012).

edilmektedir<sup>100</sup>. Yukarıda da bir miktar değinilen Tefvîz-ı Mutlak görüşü, insanın kendi fiillerinde tam anlamıyla hakimiyet sahibi olduğunu -hatta kitaplarda geçen ifadelerle- kulun kendi fiilini kendisinin yarattığını öne sürer<sup>101</sup>. Buna göre insanların fiilleri, Allah'ın yarattığı mahluklar değildir. Mu'tezile'nin insan özgürlüğü hakkındaki görüşü; insanların fiillerinden elde ettiği sonuçlar üzerinde, Allahu Teala'nın hiçbir rolü olmadığı şeklindedir. Bu görüş sahipleri, Allah'ın insanların yaptıklarına hiçbir şekilde müdahalesinin olmadığını iddia eder. Eş'ari ve Maturidilerin kulların fiilleri bahsini açıklarken kullandıkları *kesb* kavramını, dolayısıyla fiilin *kesb* yönüyle insana, yaratma yönüyle Allah'a ait olduğu fikrini, önde gelen Mu'tezile alimlerinden Kadı Abdülcebbar reddetmektedir<sup>102</sup>. Dolayısıyla Tefviz-ı Mutlak, insan fiillerinde tüm tasarrufu ve hakimiyeti yalnızca insana veren bir ekoldür. Bu görüş ise, Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle tezat oluşturacağından dolayı oldukça eleştirilmiştir. Ayrıca insanın istemli bir fiilini tıpkısının aynısı olacak şekilde tekrar etmesinin mümkün olmayışı; sistemler, hücreler bazında insanın tüm detaylarına hakim olamadan fiillerini gerçekleştirme gibi akli gerekçelerle de bu görüş eleştirilmektedir<sup>103</sup>.

Bilindiği üzere, Libet deneyinden elde edilen grafiklerde, her karar alındıkça insan beyinde bilinçsiz şekilde birtakım dalgalanmalar olduğu gözlenmiştir. Bu bilinçsiz anlarda gerçekleşen anlamlı dalgalanmaların, insanın karar alma süreciyle hiçbir ilişkisi olmadığını iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Mu'tezile istemli fiilin her anına insanın hakim olduğunu son derece net ifade etmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin iddiası aslında, istemli fiildeki her bir evrenin kişinin bilinci dahilinde gerçekleştiğini söylemek olacaktır. Halbuki Libet'in grafiklerinde bilinçsiz anda gözlenen ve izah edilmeyi bekleyen önemli veriler bulunmaktadır. Buna göre, Mu'tezile'nin insanın fiillerini kendisinin yarattığı ve her bir anına hükmettiği görüşü, Libet deneyinden elde edilen verilerle en uyumsuz görüş gibi durmaktadır. Çünkü istemli fiilde bilinç dışında gerçekleşen ufak bir anlamlı sonuç bile, Mu'tezile tarafından açıklanmayı bekleyen bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır. Libet deneyi ise, istemli fiillerin asıl sebebinin bilinçsiz zamanda gözlenen etkilere dayandırmasıyla öne çıkan bir deneydir.

#### 4.2. Değerlendirme

Bu dört ana görüşün ikisinin aşırılık arz ettiği görülmektedir. Cebriyye tam determinist bir bakış açısıyla insanın aslında özgür olmadığını ve fiillerini mecburen yaptığını iddia etmektedir. Bu görüş, insanın fiillerinden sorumlu olmadığı; dolayısıyla hem dünyada kurulan hukuk düzenlerinin hem de ahiretteki sorgu-sualin anlamsız olduğu çıkarımına götürebilecek tehlikeli bir görüştür. Mu'tezile ise insanın mutlak bakımda özgür olduğunu ve tüm istemli fiillerinde tam bir kontrol ve hakimiyetinin bulunduğunu iddia eder. Mu'tezile'nin kötülük problemi gibi konulara çözüm bulmak amacıyla geliştirdiği insanın kendi fiilini yarattığına dair olan görüşünün, Allah'ın mutlak iradesiyle ve esasen bilimsel verilerle de uyumlu görünmeyen bir diğer aşırı ucu temsil ettiği söylenebilir. İstemli fiillerde insanın *kesbini* ve Allah'ın *yaratmasını* beraber düşünen

<sup>100</sup> Ekici, *Seyyid Bey'in (1873-1925) kelamî görüşleri ve hilafet hakkındaki düşünceleri*, 12.

<sup>101</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usüli'l-Hamse*, ed. İlyas Çelebi (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), II/68.

<sup>102</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usüli'l-Hamse*, II/100.

<sup>103</sup> el-Matüridi, *Kitabü't Tevhid Açıklamalı Tercüme (Ciltli)*, 343-364.

Ehli Sünneti temsil eden görüşlerin, bu noktada orta yolu tutan ve isabetli olması en muhtemel olan görüşler olduğu söylenebilir. Bunlardan kesbin yaratılmış olduğunu savunan Eş'ariyye'nin bu anlayışının, net bir izahı yapılamadığı ve kapalı kaldığı dikkat çekmektedir. Maturidiyye'nin cüz'i iradenin yaratılmamış olduğunu iddia etmesi ve istemli fiillere iki farklı yönden iki tesirin etki ettiğini söylemesi, özgür iradeyi en sağlam bu ekolün temellendirdiğini düşündürmektedir.

### Tartışma ve Sonuç

1983 yılında Benjamin Libet'in insanın özgür şekilde karar verip vermediği sorusuna yanıt aramak amacıyla gerçekleştirdiği meşhur deneyi, yüzyıllardır dinlerin ve felsefenin konusu olan özgür irade tartışmalarının, nörobilim sahasına taşınmasına sebep olmuştur. Libet, deney sonuçlarına dayanarak insanın verdiği kararlarda özgür olmadığını, yalnızca özgürmüş gibi görüldüğünü iddia etmiştir. Libet'e göre yine de bilinçli niyet, eylemi son anda durdurmayı sağlayabilir, karar bilinçsiz olarak alınsa da, kişi bilinçli olarak eylemi veto etmeye karar verebilir. Benjamin Libet'in, veto fırsatı iddiasıyla özgür iradeye kapı aralamaya çalıştığı gözlenmektedir. Halbuki yakın zamanda yapılan nörobilimsel çalışmalar, Libet'in özgür irade için bulduğu veto çözümünün işe yaramadığını göstermiştir.

Libet deneyi, onlarca yıl boyunca nörobilimcilerin özgür iradenin bir illüzyon olduğuna inanmalarına sebep olmuştur. Libet deneyinin çıkarımlarını başından beri en çok eleştirenler genellikle felsefeciler olmuştur. Fakat özellikle 2010 yılından sonra yapılan deneysel çalışmalarda, Libet için kilit rolde olan hazırlık potansiyeli kavramı, belki de ilk defa deneysel ve matematiksel olarak güçlü biçimde yeniden yorumlanmış ve Aaron Schurger tarafından alternatif bir model önerilmiştir. Schurger, hazırlık potansiyelinin aslında hazır olan bir beyni yansıtmayabileceğini ileri sürmüştür. Bilinçli kararlardan önce gerçekleşen bu beyin aktivitesi (RP), verilen bir kararın sonucundan ziyade, karar verme sürecinin kendisini yansıtıyor olabilir. Aaron Schurger'in kritiği ve getirdiği yeni model sayesinde, Libet deneyinin özgür iradeyi dışlayamayacağı anlaşılmıştır. Fakat bilim adamları, özgür iradeye bir kanıt bulmuş da değillerdir. Bu konu gizemini korumaya devam etmektedir.

Özgür irade tartışmaları, kelâm literatüründe genellikle "kulların fiilleri" başlığı altında ele alınır. Kulların fiilleri hususunda kelâmîde öne çıkan dört temel görüş bulunmaktadır ki bunlar, Cebriyye'nin kabul ettiği Cebr-i Mutlak görüşü; Eş'ariyyenin kabul ettiği Cebr-i Mutavassıt görüşü; Maturidiyye'nin kabul ettiği Tefviz-ı Mutavassıt görüşü ve Mu'tezile'nin kabul ettiği Tefviz'ı Mutlak görüşü olarak sıralanabilir. Bu ekollerden Cebriyye'nin görüşü Libet deneyinin ilk etaptaki zahiri yorumu ile uyumlu görünmekte olup deterministik iddialar içermektedir. İnsanın aslında özgür olmadığını ve fiillerini mecburen yaptığını iddia eden bu görüş, insanın sorumlu olmadığı; dolayısıyla hem dünyadaki hukuk sistemlerinin hem de ahiretteki sorgu-sualin anlamsız olduğu çıkarımına götürebilecek tehlikeli bir görüştür. Eş'ariyye ise insanı fiillerinden sorumlu tutar ve özgür iradeyi kabul eder. Fakat benimsediği kesb nazariyesi, kendi içinde nispeten kapalı kalan bir görüş olmakla öne çıkar ve insan iradesinin de Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek bir fiilde iki tesirin etkili olamayacağını söyler. Buna göre Libet'in grafiklerindeki kafa karıştıran veriler, belki de kapalı olduğu için eleştirilen kesb nazariyesini savunanlar için destekleyici bir argüman olarak kullanılabilir. Maturidiler de Eş'ariler gibi insanın kesb edici, Allah'ın yaratıcı olduğu

görüşündedirler. Fakat Maturidiler, bir fiilde iki müessirin varlığını caiz görürler. İnsanların fiili seçme noktasında, Allahu Teala'nın yaratma noktasında etkili olduğunu savunurlar. Ayrıca insandaki iradenin varlık ile yokluk arası özel bir hal olduğunu iddia ederler. Buna göre, Maturidiyye'nin Libet deneyinde iradenin bizzat kendisine işaret eden somut bir dalga beklemeyeceği ve mevcut grafikleri yorumlarken de, Dr. Schurger gibi olayın derinliklerine nüfuz edecek şekilde ayrıntılı bir analiz yapmaya yöneleceği söylenebilir. Deneydeki determinist imaları bertaraf etmek üzere hazırlık potansiyelinin mahiyetini tartışmaya açacakları ve belki de güncel araştırmalara bizzat dahil olacakları düşünülebilir. Mu'tezile'ye göreyse insan tam anlamıyla özgürdür. Bu ekol, insanın fiillerinin tümüne hakim olduğu ve bu fiillerde Allah'ın hiçbir etkisinin bulunmadığını öne sürmesiyle dikkat çeker. Öyle ki, Mu'tezile'ye göre kul, kendi fiilinin yaratıcısıdır. Halbuki Libet deneyinde bilinçsiz anlarda gerçekleşen anlamlı dalgalanmalar gözlenmiştir, dolayısıyla bilinçsiz faaliyetlerin insanın karar alma süreciyle hiçbir ilişkisi olmadığını iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Buna göre bu bilinçsiz anların karar alma süreciyle herhangi bir şekilde irtibatlı olmasının bile, Mu'tezile tarafından açıklanmayı bekleyen bir sorun olduğu düşünülebilir. Buna sebeple Mu'tezile'nin görüşü, Libet deneyinden elde edilen verilerle en uyumsuz görüş gibi durmaktadır.

Görüldüğü üzere, Kelâmın bu tartışmalardan uzak kalması düşünülemez. Fakat kelâm ilmini de yakından ilgilendiren bu tarz tartışmaların sağlıklı bir zeminde ilerlemesi için multidisipliner metotlar izlenmesi oldukça önemlidir. Uzmanların ortak bir dil konuşabilmesi adına birbirlerinin alanlarındaki temel terim ve argümanlardan yakinen haberdar olmaları, güncellemeleri takip etmeleri gerekmektedir. Kelâmcıların bilimsel çalışmalara ciddiyetle yaklaşması gerektiği kadar, yine bir bilim insanından beklenen şüphecilik -ne kadar güçlü ve popüler görünürse görünsün- bilimsel iddialara yöneltmekten çekinmemeleri de gerekir. Fakat bu sorgulamayı sağlam bir zeminde ciddiyetle yapmak son derece önemlidir.

Kuşkusuz nörobilimsel tartışmalar Libet deneyi ile sınırlı değildir. Nörobilimdeki gelişmeler hızla devam etmektedir. Örneğin 1990'lı yıllarda Nobel ödüllü fizikçi Roger Penrose ve anestezi hekimi Stuart Hameroff tarafından bilinci açıklamak üzere "Orch-OR" adı verilen bir bilinç teorisi önerilmiştir. Bu teori, bilinç ve özgür irade gibi non-computational (hesaplamalı olmayan) bir fenomenin doğada non-computational bir fiziğe dayanması gerektiğini savunmaktadır ki bu da onlara göre kuantum mekaniğidir<sup>104</sup>. Hameroff'a göre bu teori, "özgür iradeyi de kurtarabilir"<sup>105</sup>. Bilincin nöronların içinde bulunan nanometre seviyesinde etkinlik gösteren mikrotübüllerdeki kuantum etki ile oluştuğunu iddia eden Orch-OR teorisi, kelâmcıların ilgisini hak etmektedir. Mucitleri de hayatta olan bu teorinin kendisi hali hazırda multidisiplinerdir ve kelâmcıların bu tarz gelişmeleri takip etmesi ufuk açıcı olabilir.

<sup>104</sup> Stuart Hameroff - Roger Penrose, "Orchestrated Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: A Model for Consciousness", *Mathematics and Computers in Simulation* 40/3 (01 Nisan 1996), 453-480.

<sup>105</sup> Stuart Hameroff, "How Quantum Brain Biology Can Rescue Conscious Free Will", *Frontiers in Integrative Neuroscience* 6 (2012).



## Kaynakça

- Abdülcebbar, Kadı. *Şerhu'l-Usüli'l-Hamse*. ed. İlyas Çelebi. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ananthaswamy, Anil. "Brain Might Not Stand in the Way of Free Will". *New Scientist*. Erişim 12 Mayıs 2023. <https://www.newscientist.com/article/dn22144-brain-might-not-stand-in-the-way-of-free-will/>
- Arpağuş, Hatice K. "Sadruşşerîa'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol. I/449-461. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Aruici, Muhammed. "Vâsıl b. Atâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasil-b-ata>
- Aydın, Hüseyin. "Eş'ari'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2017), 7-38.
- Banks, William P. - Isham, Eve A. "Do We Really Know What We Are Doing? Implications of Reported Time of Decision for Theories of Volition". *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*. ed. Walter Sinnott-Armstrong - Lynn Nadel. 47-60. Oxford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.003.0006>
- Banks, William P. - Isham, Eve A. "We Infer Rather Than Perceive the Moment We Decided to Act". *Psychological Science* 20/1 (01 Ocak 2009), 17-21. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02254.x>
- Brass, Marcel vd. "Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will". *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (01 Temmuz 2019), 251-263. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2019.04.024>
- Brass, Marcel - Haggard, Patrick. "To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control". *The Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience* 27/34 (22 Ağustos 2007), 9141-9145. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.0924-07.2007>
- Bright, David S. vd. *Principles of Management*. 12th Media Services, 2019.
- Can, Seyithan - Kılıç, Sabahaddin. "Nöroteolojik Açından Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)". *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 380-397. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.633554>
- Caouette, Justin. "Neuroscience and Free Will: New Study Debunks Libet's Interpretation". *Blog. A Philosopher's Take*. 10 Ağustos 2012. Erişim 22 Ocak 2023. <https://aphilosopherstake.com/2012/08/10/neuroscience-and-free-will-new-study-debunks-libets-interpretation/>
- Çınar, Bayram. "Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (15 Ocak 2021), 129-148. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.810926>
- Dalkiran, Sayın. "Akkirmani'nin İrade-i Cüziyye ile İlgili Risalesi ve Değerlendirmesi". *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, 173-179.

- Dolan, Ray J. - Dayan, Peter. "Goals and Habits in the Brain". *Neuron* 80/2 (16 Ekim 2013), 312-325. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2013.09.007>
- Doyle, Bob. "Benjamin Libet". Blog. *The Information Philosopher*. Erişim 03 Şubat 2023. <https://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/libet/>
- Doyle, Bob. "Benjamin Libet's clock." Blog. *The Information Philosopher*. Erişim 03 Şubat 2023. <https://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/libet/clock.html>
- Dökmeci, İsmet (ed.). *Farmakoloji - İlaç Uygulamalarında Temel Kavramlar*. İzmir: Saray Medikal Yayıncılık, Bassaray Basımevi., 1996.
- Eagleman, David. *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*. Domingo, 2013.
- Ekici, Gülhan. *Seyyid Bey'in (1873-1925) kelimâ görüşleri ve hilafet hakkındaki düşünceleri*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan el. *Eş'ari Kelamı El-Lüma' Fi'r-Red Ala Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bida*. İz Yayıncılık, 2019.
- Farnsworth, Bryn. "EEG vs. MRI vs. FMRI - What Are the Differences? - IMotions". *Powering Human Insights* (blog), 04 Ekim 2022. <https://imotions.com/blog/learning/research-fundamentals/eeg-vs-mri-vs-fmri-differences/>
- Fettah, İrfan Abdülhamit. "Cebriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye>
- Frith, Chris D. - Haggard, Patrick. "Volition and the Brain - Revisiting a Classic Experimental Study". *Trends in Neurosciences* 41/7 (Temmuz 2018), 405-407. <https://doi.org/10.1016/j.tins.2018.04.009>
- Furstenberg, Ariel vd. "Evidence of Change of Intention in Picking Situations". *Journal of Cognitive Neuroscience* 27/11 (Kasım 2015), 2133-2146. [https://doi.org/10.1162/jocn\\_a\\_00842](https://doi.org/10.1162/jocn_a_00842)
- Furstenberg, Ariel. "Proximal Intentions, Non-Executed Proximal Intentions and Change of Intentions". *Topoi* 33/1 (2014), 1-10. <https://doi.org/10.1007/s11245-013-9191-x>
- Gholipour, Bahar. "A Famous Argument Against Free Will Has Been Debunked". *The Atlantic*. 10 Eylül 2019. Erişim 23 Ocak 2023. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2019/09/free-will-bereitschaftspotential/597736/>
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehm-b-safvan>
- Hameroff, Stuart. "How Quantum Brain Biology Can Rescue Conscious Free Will". *Frontiers in Integrative Neuroscience* 6 (2012). <https://doi.org/10.3389/fnint.2012.00093>
- Hameroff, Stuart - Penrose, Roger. "Orchestrated Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: A Model for Consciousness". *Mathematics and Computers in Simulation* 40/3 (01 Nisan 1996), 453-480. [https://doi.org/10.1016/0378-4754\(96\)80476-9](https://doi.org/10.1016/0378-4754(96)80476-9)
- Harris, Sam. *Free Will*. New York: Simon and Schuster, 2012.

- Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1st edition., 2013.
- Kannengiesser, Udo - Gero, John S. "Design Thinking, Fast and Slow: A Framework for Kahneman's Dual-System Theory in Design". *Design Science* 5 (Ocak 2019), e10. <https://doi.org/10.1017/dsj.2019.9>
- Keller, I. - Heckhausen, H. "Readiness Potentials Preceding Spontaneous Motor Acts: Voluntary vs. Involuntary Control". *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 76/4 (01 Ekim 1990), 351-361. [https://doi.org/10.1016/0013-4694\(90\)90036-J](https://doi.org/10.1016/0013-4694(90)90036-J)
- Kornhuber, Hans H. - Deecke, Lüder. "Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale". *Pflüger's Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere* 284/1 (01 Mart 1965), 1-17. <https://doi.org/10.1007/BF00412364>
- Krawczyk, Daniel C. "Contributions of the Prefrontal Cortex to the Neural Basis of Human Decision Making". *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 26/6 (01 Ekim 2002), 631-664. [https://doi.org/10.1016/S0149-7634\(02\)00021-0](https://doi.org/10.1016/S0149-7634(02)00021-0)
- Lau, Hakwan C. vd. "Manipulating the Experienced Onset of Intention after Action Execution". *Journal of Cognitive Neuroscience* 19/1 (01 Ocak 2007), 81-90. <https://doi.org/10.1162/jocn.2007.19.1.81>
- Lau, Hakwan C. "Volition and the Function of Consciousness". *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*. ed. Nancey Murphy vd. 153-169. Understanding Complex Systems. Berlin, Heidelberg: Springer, 2009. [https://doi.org/10.1007/978-3-642-03205-9\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-642-03205-9_9)
- Libet, B. vd. "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act". *Brain: A Journal of Neurology* 106 (Pt 3) (Eylül 1983), 623-642. <https://doi.org/10.1093/brain/106.3.623>
- Libet, Benjamin. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action". *Behavioral and Brain Sciences* 8/4 (Aralık 1985), 529-539. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903>
- Mårtensson, Anders. "Basic Principles PET/CT and SPECT/CT |". *Lund University Bioimaging Centre*. Erişim 25 Haziran 2023. <https://www.lbic.lu.se/basic-principles-petct-and-spectct>
- Matüridi, Ebu Mansur el-. *Kitabü't Tevhid Açıklamalı Tercüme (Ciltli)*. çev. Bekir Topaloğlu. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2018.
- Mele, Alfred R. *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford University Press, USA, 2009.
- Mele, Alfred R. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. New York: Oxford University Press, 1st edition., 2014.
- Mele, Alfred R. *Springs of Action: Understanding Intentional Behavior*. Oxford University Press, 1992.
- Mele, Alfred R. *Surrounding Free Will: Philosophy, Psychology, Neuroscience*. Oxford University Press, 2014.

- Meynen, Gerben. "Neurolaw: Neuroscience, Ethics, and Law. Review Essay". *Ethical Theory and Moral Practice* 17/4 (2014), 819-829. <https://doi.org/10.1007/s10677-014-9501-4>
- Monsell, Stephen vd. "The Prepared Reflex: Automaticity and Control in Stimulus-Response Translation". *Control of Cognitive Processes: Attention and Performance XVIII*. 247-273. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1481.001.0001>
- Muhtaroglu, Nazif. "An Occasionalist Defence of Free Will". *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*. ed. A-T. Tymieniecka - Nazif Muhtaroglu. 45-62. Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010. [https://doi.org/10.1007/978-90-481-3573-8\\_3](https://doi.org/10.1007/978-90-481-3573-8_3)
- Mulukom, Valerie van. "Sezgilerimize ne kadar güvenebiliriz?" Haber. *BBC News Türkçe*. 28 Mayıs 2018. Erişim 03 Şubat 2023. <https://www.bbc.com/turkce/vert-fut-44280979>
- Ödemiş, Mehmet. "İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". *EKEV Akademi Dergisi* 88 (26 Aralık 2021), 291-310.
- Picozza, Eugenio (ed.). *Neurolaw: An Introduction*. New York, NY: Springer Cham, 2016.
- Schlegel, Alexander vd. "Barking up the Wrong Tree: Readiness Potentials Reflect Processes Independent of Conscious Will". *Experimental Brain Research* 229/3 (Eylül 2013), 329-335. <https://doi.org/10.1007/s00221-013-3479-3>
- Schlegel, Alexander vd. "Hypnotizing Libet: Readiness Potentials with Non-Conscious Volition". *Consciousness and Cognition* 33 (01 Mayıs 2015), 196-203. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2015.01.002>
- Schlosser, Markus E. "The Neuroscientific Study of Free Will: A Diagnosis of the Controversy". *Synthese* 191/2 (01 Ocak 2014), 245-262. <https://doi.org/10.1007/s11229-013-0312-2>
- Schultze-Kraft, Matthias vd. "The point of no return in vetoing self-initiated movements". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113/4 (26 Ocak 2016), 1080-1085. <https://doi.org/10.1073/pnas.1513569112>
- Schurger, Aaron vd. "An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/42 (16 Ekim 2012), E2904-E2913. <https://doi.org/10.1073/pnas.1210467109>
- Schurger, Aaron vd. "Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: A New Perspective". *Trends in Cognitive Sciences* 20/2 (Şubat 2016), 77-79. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2015.11.003>
- Schurger, Aaron. "Specific Relationship between the Shape of the Readiness Potential, Subjective Decision Time, and Waiting Time Predicted by an Accumulator Model with Temporally Autocorrelated Input Noise". *ENeuro* 5/1 (01 Ocak 2018). <https://doi.org/10.1523/ENEURO.0302-17.2018>

Schurger, Aaron vd. "What Is the Readiness Potential?" *Trends in Cognitive Sciences* 25/7 (01 Temmuz 2021), 558-570. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2021.04.001>

Sinnott-Armstrong, Walter - Nadel, Lynn. *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*. Oxford University Press, USA, 2011.

Sinnott-Armstrong, Walter - Lynn Nadel (ed.). *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet (Oxford Series in Neuroscience, Law, and Philosophy)*. New York: Oxford University Press, 2010. <https://www.amazon.com/Conscious-Will-Responsibility-Neuroscience-Philosophy/dp/0195381645>

Squire, Larry R. (ed.). *The History of Neuroscience in Autobiography, Volume 1*. Washington DC: Academic Press, 1st edition., 1998.

Taftazani, Sa'düddin. *Şerhul Akaid Tercümesi*. çev. Vanlıoğlu vd. İstanbul: Muallim, 2018.

Trevena, Judy - Miller, Jeff. "Brain Preparation before a Voluntary Action: Evidence against Unconscious Movement Initiation". *Consciousness and Cognition* 19/1 (01 Mart 2010), 447-456. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2009.08.006>

Tse, Peter Ulric. *The Neural Basis of Free Will: Criterial Causation*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, Reprint edition., 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye>

Yavuz, Yusuf Şevki. "Maturidiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye>

"3.1 The Libet Experiment". haz. Our Reenlightenment. *YouTube*. Yayın Tarihi 31 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Ko2SPWgDH6o>

"3.2 Debunking Libet's Conclusions". haz. Our Reenlightenment. *YouTube*. Yayın Tarihi 31 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=TluNbkNrRKU>

"Aaron Schurger: Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement". haz. InteractingMindsAU. *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Ağustos 2017.

"Consciousness: A Very Short Introduction - Jolyon's Website". Erişim 04 Şubat 2023. <http://www.jolyon.co.uk/illustrations/consciousness-a-very-short-introduction-2/>

*Cambridge Dictionary*. Cambridge University Press, 12 Nisan 2023. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/epiphenomenon>

"The strange neuroscience of free will - BBC REEL". haz. BBC Reel. Yayın Tarihi 11 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=llM1ZR1htp8>



## Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü

The Role of Khilâfiyât and Juristic Disputations in the Emergence of Juristic Method in Usûl Literature

**Hacer YETKİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye  
[hkontbay@yahoo.com](mailto:hkontbay@yahoo.com) | [orcid.org/0000-0002-9871-9405](https://orcid.org/0000-0002-9871-9405) | [ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
09 Nisan 2023	09 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
12 Haziran 2023	12 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 (Hacer Yetkin).

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 (Hacer Yetkin).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Yetkin, Hacer. “Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 350-377. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1279947> ”

## Öz

Fıkıh usûlü literatüründe fukahâ ve mütekellimîn metodu olarak nitelenen iki yazım yöntemi olduğuna dair yaygın bir kabul vardır. Bu iki yöntemin ayırıcı nitelikleri hakkında bazı açıklamalar dile getirilmekle birlikte, bu ayrımın hangi ölçülere göre yapıldığı, ayrışmanın temelinde hangi saiklerin olduğu ve bu yöntemlerin özellikle hangi dönemlerde yaygınlık kazandığı gibi hususlarda derinlikli bir izah mevcut değildir. Bu çalışma, söz konusu hususları biraz daha aydınlatmayı hedeflemekte ve özellikle fukahâ metodunun ortaya çıkışı üzerinde hilâf tartışmalarının ve münazaraların etkisi üzerinde durmaktadır.

İslamî ilimlerin ilk dönemlerindeki hararetli ilmî tartışmalarının önemli bir bölümünü dini bilginin kaynak ve yöntemlerine dair meseleler oluşturuyordu. Kelâm meseleleri ile ilgilenen alimler tarafından, kelâm meseleleriyle iç içe işlenen bu yöntem tartışmaları, sonrasında müstakil bir disiplin haline gelecek olan usûl meseleleriydi. Aynı dönemde Hanefîler de kendilerinin geliştirip sistemleştirdiği fıkıh çalışmalarını kayıt altına alarak, fıkıh ilminin ilk müktesebâtını tedvin ediyorlardı. Hanefîler kelâmcılar tarafından sürdürülen bu yöntem tartışmalarına, fıkıh mesâilinin temellendirilmesi bağlamında dahil oldular. İlk dönem ilimlerinin gelişmesinde etkili olan bu tartışma geleneği, cedel tekniğinin öğrenilmesi ile yeni bir boyut kazandı. Önce kelâmcılar ve sonra fakihler bu yöntemi tartışmalarında ve eserlerinde kullanmaya başladılar. Hicrî dördüncü ve beşinci asırda fıkıh ilminin revaç bulması ile birlikte fıkıh münazaraları entelektüel alanda çok daha yaygın ve önemli hale geldi.

Aynı doğrultuda ihtilaflı fıkıh meselelerinin delillendirilerek tartışıldığı hilâf literatürü de gelişme gösterdi. Söz konusu gelişmeler, hilâf mesâilinin delillendirilmesinde ve fıkıh münazaralarında işe yarayacak usûl eserlerinin ortaya çıkmasında etkili oldu. İşte fukahâ metodunun ilk ve en tipik eseri sayılan Debûsî'nin *Takvîm*'i, fûrû fıkıh konusu sayılabilecek pek çok başlığa yer veren, tartışmaları bolca fıkıh örneği üzerinden işleyen, kıyas ve illet başlıklarında cedel bahislerini genişçe ele alan ve kelâm tartışmalarına mesafeli duran tarzıyla, dönemin münazara geleneğinin ihtiyaçlarına hitap ediyordu.

Debûsî'nin geliştirdiği bu usûl anlayışı kısa sürede dikkat çekti ve hicrî beşinci asır tamamlanmadan bu metodu benimseyen pek çok fıkıh usûlü eseri yazıldı. Özellikle Pezdevî'nin usûl eseri, sonraki Hanefî usûl literatüründe esas alınan model bir metin haline geldi. Gazâlî ve Râzî sonrasında İslamî ilimlerin felsefe ve mantık hakimiyeti altına girdiği dönemde ise fukahâ metodu popülerliğini yitirdi. İlmü'l-bahs ve'l-münazara ile cedel ilimleri mantık disiplini altında incelenmeye başlandı. Ancak bu dönemden sonra da bazı Hanefîler fukahâ metodu ile usûl eseri yazmaya ve felsefî kelâmın etkisi altındaki Hanefîler dahi yazdıkları karma nitelikli eserlerde Pezdevî'nin *Usûl*'ünü esas almaya devam ettiler.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh usûlü, Fukahâ metodu, Mütekellimîn metodu, ilm-i hilâf, Hilâfîyât, Münazara, Debûsî.

## Abstract

It is widely acknowledged that two methods of writing have emerged in the history of *usûl* literature: Juristic method (*usûl al-fuqahâ*) and theological method (*usûl al-mutakallimîn*). Although there are some attempts to determine the typical features of these methods, we do not have a comprehensive explanation regarding the criteria of this distinction, the motivation behind it and the period when these methods have become prevalent. This paper aims to shed light to certain dimensions of the issue and focuses especially on the impact of juristic disputations and *khilâfîyât* on the emergence of juristic method.

The discussions about the sources and methods of religious knowledge were a significant part of the heated intellectual debates in the early period of Islamic scholarships. These discussions made by scholars interested in theological matters in kalâm context were the matters of *usûl*, which would have turned into a separate discipline thereafter. The aforementioned period also witnessed Hanafis completing the first *fiqh* compilation by recording the body of *masâ'il* in *fiqh* that they had developed and codified. Hanafis then involved in the methodological discussions of theologians in the context of justifying their juristic views. The tradition of scholarly discussion that had widely contributed to the earlier period took a new dimension by the introduction of *jadâl* to the Islamic world. First theologians and later jurists adopted the method of *jadâl* in their debates and scholarly works. By the 4th and 5th centuries AH, *fiqh* became popular more than ever and promoted the juristic disputations in such a way that those disputations turned into a common and significant performance among Islamic intellectuals.

Meanwhile, the *khilaf* genre, in which the disputed juristic matters have been discussed and justified, improved in those centuries as well. Consequently, a new method of *usûl* writing, namely the method of *fuqahâ*, which can be applied in the justification of the *masâ'il* and in juristic disputations, emerged. Thus, the first and most typical work of that method, *Taqwîm al-Adilla* by Dabûsî, perfectly addressed the needs of the disputation tradition in the era, by including many

chapters that could be regarded as related to the substantial law and many examples from substantial law, by treating the *jadal* topics in *qiyas* and *'illa* chapters in detail and by avoiding the speculative theological disputes.

Later, the method developed by Dabūsī attracted attention and many jurists wrote *usūl* works adopting the method before the end of 5th century AH. Especially the *usūl* work of Bazdawī served as a model for the later Hanafi *usūl* literature. However, the juristic method lost its popularity when the Islamic scholarships fell under the influence of philosophy and logic after al-Gazālī and al-Rāzī. *Jadal* and *'ilm al-bahth wa'l-munāzara* have been treated under the discipline of logic afterwards. Nevertheless, even after the evolution of the *usūl* perspective, some Hanafis still wrote *usūl* works by juristic method and some of them, despite adopting the new philosophical perspective, referred to the *usūl* of Bazdawī in their “*mamzūj*” (combined) *usūl* works.

**Keywords:** Jurisprudence, Juristic method (*usūl al-fuqahā*), Theological method (*usūl al-mutakallimīn*), *'ilm al-khilāf*, Juristic disputations (*khilāfiyāt*), Disputation (*munāzara*), Dabūsī.

## Giriş

Modern dönem fıkıh usûlü ders kitaplarında; fıkıh usûlü literatüründe fukahâ ve mütekellimîn metodu olarak ifade edilen iki yaklaşımın bulunduğu, usûl müelliflerinin mensup oldukları gelenekle ilişkili olarak bu iki metottan birinde usûl eseri yazdıkları, hicrî altıncı asrın sonlarından itibaren ise bu ayrımın belirleyici olmaktan çıktığı ve karma nitelikli eserlerin yazıldığı yönünde bir anlatı mevcuttur. Modern dönemde kalıplaşmış şekilde tekrarlanan bu ayrım, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'de ilimler hakkında bilgi verdiği bölümdeki açıklamalarına dayanır. Usûl ilminin ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren fukahâ-mütekellimîn ayrışmasının izi sürülebilmekte ise de usûl literatürünün genelinde bu ayrımın iddia edildiği ölçüde keskin ve belirleyici olduğu düşüncesi temellendirilmeye muhtaç bir genellemedir.

Fukahâ-mütekellimîn ayrımının tahlilini konu edinen bazı son dönem çalışmalarda, bu ayrımın problemlerine odaklanıldığı ve çeşitli açılardan eleştirildiği görülür. Davut İltaş, konuyla ilgili makalesinde fıkıh usûlü literatürünün ortaya çıkışından itibaren fukahâ ve mütekellimîn arasında bir gerilimden bahsedebileceğini ve söz konusu ayrımın İbn Haldûn'dan çok önce Sem'ânî (ö. 489/1096) tarafından tespit edildiğini savunur. Usûl yazım tarihinde fukahâ metodunu belirleyici kabul ettiği anlaşılan İltaş'a göre, fukahâ metodu sadece Hanefilere has bir metod olmayıp usûlün teşekkülü ile birlikte ortaya çıkmıştır ve fıkıh usûlünün 'hükümlerin geriye dönük izahı' işlevi ile tutarlılık arz eden bir usûl yaklaşımıdır. Mütekellimîn metodu ise usûl konularının kelâmî arka planlarını izah etmeye yarayan, fıkıh ile kelâm arasında köprü görevi üstlenen bir yaklaşımın ürünüdür.<sup>1</sup>

Murtaza Bedir ise modern usûl literatüründe bu ayrıma yapılan atıfları incelediği makalesinde, modern dönem fıkıh usûlü eserlerinde fukahâ-mütekellimîn ayrımına yüklenen anlamın, dönemin ideolojik ihtiyaçlarıyla ilişkili olduğunu savunur. Bedir, ayrıma yapılan bu vurgunun, fıkıh usûlüne mevcut hükümlerin delillerle ilişkisini ortaya koyarak onları temellendiren değil, yeni fikhî hükümler çıkarmaya yarayan bir işlev yüklemek şeklindeki hatalı bakış açısından kaynaklandığı tespitini yapar. Bedir'e göre, söz konusu ayrışma –Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ifade ettiği gibi- daha ziyade âlimlerin, yoğun olarak meşgul oldukları ilimlerin etkisi ile usûle yaklaşımları ve diğer entelektüel ilgi alanlarını fıkıh usûlü yazımına da yansıtılmalarından

<sup>1</sup> Davut İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine.” *Bilimname* 17 (2009), 68-73, 77.



kaynaklanıyordu. Fukahâ metodunun ortaya çıkışının, bu ilgi alanı farklılığı dışındaki asıl ideolojik saiki ise Hanefî âlimlerin hicrî beşinci asırda artık savunulamaz hale gelen Mu'tezilî eğilimleri sansürleme yahut usûl anlayışından ayıklama ihtiyacı idi.<sup>2</sup>

Bu çalışma, fukahâ-mütekellimîn metodu ayırımına dair daha önce yapılan çalışmalara bir katkı mahiyetinde olmak üzere, fukahâ metodunun ortaya çıkışında fıkıh münazaralarının ve hilâf ilminin popülerleşmesinin etkisi üzerinde durmaktadır. Çalışmanın iddiası, usûl tarihinde ana akımın aslında büyük oranda “mütekellimîn usûlü” olduğu, fukahâ metodunun ise belli bir dönemde, başka saiklere ilave olarak hilâf ilminin yaygın ve önemli hale gelmesiyle ön plana çıktığı yönündedir. Bu iddiayı temellendirmek için önce fukahâ-mütekellimîn metodu ayrımı hakkındaki mevcut kabuller incelenecek, ardından hilâf ilminin ortaya çıkışı ve amacı hakkında bilgi verilerek bu ilmin fıkıh tarihindeki yeri üzerinde durulacak ve son olarak fukahâ metodunun ortaya çıkışını hilâfla ilişkilendiren bir izah önerisi getirilecektir.<sup>3</sup>

### 1. Fukahâ ve Mütekellimîn Metodları Hakkındaki Yaklaşımlar

Usûl ilminin ve literatürünün tarihi hakkında yaygın olarak benimsenen anlatıya göre usûl eseri yazımında fukahâ ve mütekellimîn metodu olmak üzere iki temel yaklaşım mevcuttur. Hanefî mezhebine nispet edilen fukahâ metodu, mezhebin fûrû fıkıh müktesebatını merkeze alan ve bununla ilişkili olarak savunmacı bir üslûba sahip, tüme varım metodunu benimseyen, kelâm sahasına dâhil sayılan tartışmalara fazla yer vermeyen, bolca fûrû fıkıh örneği eşliğinde konuları işleyen bir yazım tarzını ifade eder. Şâfiîlere nispet edilen mütekellimîn metodu ise usûl müellifinin mezhebin fûrû fıkıh mesâilini savunma kaygısı gütmeyeceği, hatta mezhep imamına usûlde ya da fûrûda muhalefet etmekten çekinmediği, tümünden gelim yöntemi ile yazılan, kelâm tartışmalarına yoğun şekilde yer verilen ve usûl konularının fûrû fıkıh hükümlerinden çok kelâmî arka planı ile ilişki içerisinde işlendiği bir yazım tarzı olarak kabul edilir. Bu iki usûl yazım metodu, hicrî altıncı asırda, özellikle Hanefî usûlcüler tarafından birbirine yaklaştırılmış ve böylece müteahhir dönemde memzûc metotla yazılmış eserler ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup>

İbn Haldûn'un açıklamalarının detaylandırılması ile ulaşılan bu izah tarzı son dönemin ürünü olsa da fukahâ ve mütekellimîn ayrışması aslında oldukça erken dönemde ortaya çıkmış bir olgudur. Usûl ilminin ilk dönemlerinden itibaren eserlerde kendilerine “fakihler” ve “kelâmcılar” şeklinde atıf yapılan gruplardan bahsedilmektedir. Mesela Cessâs'ın (ö. 370/981) *Fusûl*'ünde, Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Takrîb*'inde, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Mu'temed*'inde bu iki grubun, bir

<sup>2</sup> Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülahazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 66-75, 89-90. Fukahâ-mütekellimîn ayrımının bir metot ve mezhep ayrımı olmaktan ziyade, alimlerin daha çok meşgul olduğu meslekle ilişkili olduğu tespiti için bk. Ahmet Temel, “Fıkıh ve Kelâm Mezhepleri Arasında Fıkıh Usûlü: Bir Fıkıh Usûlü Mezhebinden Söz Edilebilir mi?”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum- Bildiriler)* (Karaman: Karaman İslamî İlimler Derneği Yayınları, 2017), 97-101.

<sup>3</sup> Fukahâ metodunun temel karakteristiklerini inceleyen ve bu metodun gerçekten kendine özgü bir yapısı olduğu ve dile getirilen nitelikleri genel itibarıyla taşıdığı sonucuna varan bir çalışma için bk. Adem Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003), 65-105.

<sup>4</sup> Fukahâ-mütekellimîn ayrımının ölçütleri hakkında detaylı bir inceleme için bk. Abdülvehhab İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî* (Cidde: Dâru's-şurûk, 1984), 445-462.

ihtilafın tarafları olarak zikredildiği örnekler görmek mümkündür.<sup>5</sup> Ancak zikredilen bu nitelermelerin belli bir usûl yaklaşımını ya da bir usûl yazım tarzını benimseyen toplulukları ifade etmek için değil, bu iki ilim dalından biriyle daha fazla meşgul olanları işaret etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte en geç hicrî beşinci asırda söz konusu ayrışmanın artık iki farklı usûl yazım yöntemini belirtir hale geldiği söylenebilir. İltaş'ın da tespit ettiği gibi, bugün anladığımız manada bir usûl yazım yöntemi olarak söz konusu ayrımı açıkça zikreden ilk usûlcü, Şâfiî fakih Sem'ânî'dir. Sem'ânî, usûl eseri *Kavâtı'u'l-edille*'nin girişinde, kendi ashâbı ve başka kişiler tarafından yazılan pek çok fıkıh usûlü eserini incelediğini söyler ve bu eserlerin usûlün derinliğine nüfuz edemediğini, fikhî mesâil hakkında fakihlerin delil getirme tarzından uzaklaştığını ve fıkha yabancı olan mütekellimîn yöntemlerini benimsediğini savunur. Buna karşılık kendisinin fakihlerin yolunu benimseyeceğini vurgulu biçimde ifade eder.<sup>6</sup> Sem'ânî'nin çağdaşı sayabileceğimiz Gazâlî (ö. 505/1111) de son usûl eseri *Mustasfâ*'da söz konusu ayrıma atıf yapar ancak o, fukahâ-mütekellimîn metodu ayrımını, müelliflerin yatkın oldukları ilimleri usûle yansıtmaları ile izah eder. Gazâlî'ye göre usûl alanında eser veren âlimler, kendi eğilim ve alışkanlıklarının etkisinde kalmışlar, bu doğrultuda mütekellim usûlcüler usûle kelâmı karıştırmış, fıkıh sevgisi de Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) gibi bazı Mâveraünnehirli âlimleri usûle fûrû fıkıh meselelerini çok fazla karıştırmaya sevk etmiştir.<sup>7</sup>

Fukahâ ve mütekellimîn ayrışmasını üslup ve metodolojiye dair bir farklılaşma olarak ortaya koyan ve usûl literatüründeki iki ana damar şeklinde sunan, bu iki metodun temel özelliklerinden bahseden ve usûl eserlerini bu ayrışmaya göre tasnif eden ilk isim ise İbn Haldûn olmuştur. İbn Haldûn *Mukaddime*'deki ilimlere dair değerlendirmesinde fıkıh usûlü ilmini tanıtırken fukahânın eserlerinin örneklerinin çokluğu ve konuların fûrû fıkıh meseleleriyle ilişkilendirilerek anlatılması; kelâmcıların eserlerinin ise konuların fıkıhtan soyutlanarak aklî çıkarımlara dayandırılması ile temayüz ettiğini söyler. Yine burada her iki metotla yazılmış en meşhur eserleri saydıktan sonra, İbnü's-Saâtî'nin (ö. 694/1295) bu iki metodu birleştiren bir usûl eseri yazdığını söyleyerek memzûc metoda da atıf yapar.<sup>8</sup> Çağdaş dönem fıkıh usûlü eserlerinde İbn Haldûn'un bu anlatımı referans alınmış, zikredilen nitelikler detaylandırılmış ve fukahâ - mütekellimîn metodu ayrımı, usûl tarih ve literatürünün tanıtıldığı ilk sayfalarda dile getirilen yaygın ve müselleme bir bilgi halini almıştır.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2/107; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, nşr. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/221; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 1/50, 195.

<sup>6</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*, nşr. Nâci es-Süveyd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1/10; İltaş, "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi", 67-68. Sem'ânî'nin eserin çeşitli yerlerindeki eleştirilerinden yola çıkarak, mukaddimede eleştirdiği Şâfiî usûlcünün çağdaşı olan Cüveynî olduğu düşünülebilir.

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/42-43.

<sup>8</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 2/634-636.

<sup>9</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fon Matbaası, 1979), 23-28; Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, nşr. Selçuk Camcı (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 51-60; Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İrfan Yayınevi, ts.), 61-64; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi

Fukahâ ve mütekellimîn metodunun standart ve temsil edici eserleri olarak zikredilen eserler incelendiğinde, mesela Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eseri ile Debûsî'nin *Takvîm*'i mukayese edildiğinde, bu iki metoda atfedilen nitelikleri genel hatlarıyla bu iki eserde gözlemlemek mümkündür. Ancak fukahâ ve mütekellimîn metoduna dair genellemeci bilgiler, fıkıh usûlündeki yazım tarzlarına dair bir çerçeve sunması açısından faydalı olsa da bu ikili (ve sonrasında üçlü) ayırımın usûl tarihini bütün dönemleri ve ürünleri ile kuşatması beklenmemelidir. Nitekim bilinen en eski usûl eserleri olan Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Risâle*'si ile Cessâs'ın *Fusûl*'ü yanında, usûl ilminin zirve dönemi sayılabilecek olan dördüncü ve beşinci asırda yazılmış pek çok usûl eserinin de bu iki metottan hangisine dâhil edileceği konusunda bir uzlaşma söz konusu değildir. Mesela Cessâs'ın *Fusûl*'ü bazıları tarafından fukahâ metoduna nispet edilirken bazıları tarafından da mütekellimîn metodunun tipik bir örneği olarak nitelenmektedir.<sup>10</sup> Yine mütekellimîn metodunun tipik özelliklerini taşıyan ve bu metoda nispet edilen Eş'arî usûlcülerin eserlerine kaynaklık eden Bâkılânî'nin *Takrîb*'inin, İbn Haldûn'un tasnifinde yeri olmaması da dikkat çeken bir husustur. Ayrıca hem mütekaddim hem de müteahhir sayılabilecek dönemlerden, bu ayırmada yer bulamayacak fıkıh usûlü eserleri de mevcuttur. Mesela Hatip el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*'i, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Ma'rifetü hüceci's-şer'iyye*'si ya da Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'ı bunlar arasında sayılabilir.

Usûl eserlerinin bu ikili tablonun hangi tarafına dahil edileceği meselesinden daha önemlisi, söz konusu ayrışmanın hangi ölçülere göre yapılacağı sorudur. Fukahâ-mütekellimîn ayırımının ölçütü olarak zikredilen niteliklerin ne derece isabetli olduğu tartışılmaktadır. Fukahâ metodu eserlerinin savunmacı, tüme varımcı ve fîrû fıkıh merkezli, buna karşılık mütekellim eserlerinin mezhep imamının görüşlerine tabi olmayan, tümünden-gelimci ve kelâm merkezli olduğu iddiası, eserlerin içeriklerinden sunulabilecek pek çok aksi yöndeki örnek sebebiyle itiraza açık hale gelmektedir.<sup>11</sup>

Netice itibarıyla usûlün erken dönemlerinden itibaren fukahâ ve mütekellimîn olarak nitelenen grupların bulunduğu, bu ayırımın hicrî beşinci asırdan itibaren usûl yazımında bir metot ve üslup farkı olarak nitelenir hale geldiği ve tipik örneklerini de bu dönemde verdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu ayırımın tam olarak ne ifade ettiği, hangi dönemde ve hangi saiklerle ortaya çıktığı, usûlün hangi dönemlerini kapsadığı, usûlcülerin hangi gayelere dayanarak bu iki yazım

Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 41-51. Murteza Bedir'in son dönem usûl eserlerindeki anlatımla ilgili eleştirileri hakkında bk. Bedir, "Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 66-75.

<sup>10</sup> Mesela yazdıkları ansiklopedi maddelerinde Tahsin Görgün *Fusûl*'ü mütekellimîn metoduna, Soner Duman ise fukahâ metoduna nispet etmektedir (Tahsin Görgün, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 6 Kasım 2022); Soner Duman, "Usûlü'l-fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 6 Kasım 2022)).

<sup>11</sup> Söz konusu iddiaların detaylı bir tahlili ve eleştirisi için bk. Bedir, "Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 82-94. Bir usûl eserinin mezhep karakterini tespit ederken olumlu yönde atıf yapılan, dolayısıyla otorite kabul edilen âlimlerin belirlenmesinin önemini vurgulayan bir çalışma için bk. Ahmet Temel, "Was There a Zaydî usûl al-fiqh? Searching For the Essence of Zaydî Legal Theory in the School's First Complete Usûl Work: al-Natiq bi-l-Haqq's (340-424/951-1033) *al-Mujzî fi usûl al-fiqh*", *İnsan ve Toplum* 6 (2016), 71-83 (Tercümesi için bk. "Zeydî Usûl-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usûl Kitabı Olan Nâtik bi'l-Hakk'ın (340-424/951-1033) el-Müczi fi Usûli'l-Fıkıh Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usûl Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme", çev. Sacide Ataş, *Kilitbahir* 15 (2019), 369-387). Usûl literatürüne fukahâ-mütekellimîn metodu açısından Hanefî âlimlerin belirleyici konumunu vurgulayan yeni bir dönemlendirme önerisi için bk. Hasan Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", *İslam Düşünce Atlası*, nşr. Halil İbrahim Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/318-325.

tarzından birini tercih ettiği, usûl tarihinde hangisinin daha hâkim ve belirleyici olduğu hususlarında daha derinlikli bir tahlile ihtiyaç vardır. İlerleyen başlıklarda bu sorular üzerinde durulacaktır.

## 2. Fıkıh Usûlü-Kelâm İlişkisine Dair

Fıkıh usûlünün bir ilim olarak teşekkülünde, bu ilme adını veren fıkıh ilmi kadar, hatta fıkıh mesâilinden daha çok, kelâm ilminin kavram ve tartışmaları belirleyici olmuştur. İslâmî ilimlerin ortaya çıkış sürecindeki ilk entelektüel tartışmalar, sonradan kelâm alanına dahil edilecek olan meselelerdi. Fıkıh usûlündeki pek çok kavram ve tartışma da kelâm ilminden, sonradan müstakil bir ilim dalı haline gelecek olan fıkıh usûlüne aktarıldı.<sup>12</sup> Henüz İslâmî ilimlerin birbirinden tam olarak ayrışmadığı hicrî ikinci asırda yapılan, özellikle epistemolojik ve metodolojik tartışmaların, itikadî-amelî hüküm ayrımı belirleyici olmaksızın, dinî bilgiyi ve dolayısıyla dini temellendirme amacı taşıdığı söylenebilir.<sup>13</sup> Dolayısıyla ilk dönemde kelâm alanı ile usûl alanının konular, kavramlar ve taraflar açısından pek çok ortak noktası olduğu açıktır.

Bu dönemin bir hususiyeti de, Eş'arîliğin belli bir olgunluk seviyesine ulaşmış kelâm alanında söz sahibi olmasına kadar entelektüel tartışmaların çoğunlukla Mu'tezilî çevrelerin hâkimiyeti altında olmasıdır. Mu'tezileye mensup âlimler, itikadî meselelerdeki zihnî mesailerleriyle de irtibatlı olarak, klasik dönemde fıkıh usûlü eserlerinde göreceğimiz başlıkların çoğunda da ilk tartışmaların tarafı oldular. Usûlün temel meselelerinde Mu'tezile'nin kurucu sîmâsı olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) nispet edilen görüşlerin yanında, umum-husus meselesi ve âmmin kat'îliği, hakikat ve mecaz, nesih, haber teorisi, illet teorisi, ictihadda hata ve isabet, akî ve nakî delil ayrımı bunlar arasında sayılabilir. Mu'tezile âlimlerinin eserleri çoğunlukla günümüze ulaşmamış olsa bile, tabakat kitaplarında nakledildiği kadarıyla eserlerinin isimleri ve sonraki literatürde aktarılan görüşleri, bu hususu teyit etmektedir.<sup>14</sup>

Erken dönemde bütün İslâmî ilimlerin bilgi teorisine dair tartışmaların, hicrî dördüncü asrın başından itibaren olgunlaştığı ve müstakil bir ilim dalı haline geldiği söylenebilir. Ancak fıkıha nispetle isimlendirilen usûl-i fıkıh müstakil ilim dalına haline geldikten ve içeriği çerçeve olarak diğer ilimlerden ayrıştıktan sonra da pek çok kelâm yöntemi, kavramı ve problemi, fıkıh usûlü eserlerinde yer almaya devam etmiştir. Fıkıh usûlü ile kelâm ilişkisi ya da fıkıh usûlünün fıkıhla

<sup>12</sup> Fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi hakkında burada zikredilmesi gerekmeyecek ölçüde bilinen pek çok çalışma yanında, daha somut örnek ve tespitler için bk. bk. Muhammed Hamidullah, "el-Mutemed'in Neşri Dolayısıyla Mutezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", çev. Şerafettin Gölcük, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2003), 333-335; Şükrü Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Gelişiminde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 223-241; Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl V: Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 542-543.

<sup>13</sup> Usûl-i fıkıhın sadece fıkıha özel prensip ve metodları belirlemek/izah etmek amacıyla ve sadece fıkıh için teori üreten bir ilim olarak ortaya çıkmadığı, doğru ve yanlış bilgileri ayırt etmek, dinde otorite kabul edilebilecek dinî bilgiyi tespit etmek için bir süzgeç işlevi görmek üzere uzun tartışmalar içerisinde geliştiği tespiti için bk. Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-Fiqh Between al-Shafii and al-Jassas During the 3th/9th and Early 4th/10th Centuries* (Berkeley: University of California, Doktora Tezi, 2014), 46-47.

<sup>14</sup> Yüksel Macit, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife* 3 (2003), 75-76; Özen, "Kelâmî Tartışmaların Rolü", 228, 232-240.

mı yoksa kelâm ile ilişkili olduğu/olması gerektiği meselesi usûlün müstakil bir disiplin haline gelip olgun eserlerini vermesinden sonra da tartışma konusu olmuştur. Bâkillânî, Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025), Cüveynî (ö. 478/1085), Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi kelâm alanındaki tartışmalarla yakın ilişkili olan alimler, fıkıh usûlünü ortaya çıkış sürecinde olduğu gibi kelâm ile ilişkili bir alan olarak tasavvur etmişlerdir.<sup>15</sup> Buna karşılık hicrî beşinci asırda kelâm ile usûl arasındaki yoğun irtibat, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Serahsî (ö. 483/1090), Sem'ânî, İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi bazı âlimlerin tepkisine de yol açmıştır. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, usûl eserinde kelâm konularına imkân dâhilinde yer vermeyeceğini söylemiş,<sup>16</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, usûle başlamadan önce fûrû öğrenilmesini, fûrû fıkıh bilmeyen kelâmcıların usûl alanında eksik kaldığını savunmuş,<sup>17</sup> Serahsî, fıkıh usûlünün fıkıhla ilişkisini vurgulamış,<sup>18</sup> Sem'ânî, kelâmcı usûlcülerin usûl yazım tarzını isabetsiz bulmuş,<sup>19</sup> İbn Akîl, fıkıh usûlü eserini kelâmcıların değil fakihlerin yöntemi ile yazacağını söylemiştir.<sup>20</sup> Gazâlî de *Mustasfâ*'da kendisini mütekellimîn usûlcülere dahil ederek, her ne kadar kelâm konularını usûle karıştırmak yanlış olsa da kendisinin de bu teamülü terk etmeyeceğini belirtir.<sup>21</sup>

Fıkıh usûlü alanındaki ekolleşmede fûrû fıkıhta mensup olunan mezhepten ziyade, kelâm sahasındaki eğilimlerin belirleyici oluşu da kelâm ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkinin açık bir tezahürüdür. Kelâmi kaygıların usûle yansımaları olgusunu, teşekkül döneminin çok erken safhalarına, meselâ İmam Şâfiî'nin *Risâle*'sine kadar geri götüren yaklaşımlar da mevcuttur.<sup>22</sup> Ancak hicrî dördüncü asırdan itibaren yazılan eserlerin günümüze ulaşmış olması sayesinde kelâmi mensubiyetin fıkıh usûlü üzerindeki belirleyiciliği bizim açımızdan çok daha görünür hale gelmektedir. Mesela Cessâs'ın *Fusûl*'ü mezhebin fûrû fıkıh mesâilini esas alan bir Hanefî usûl eseri olduğu kadar, yer verdiği tartışmalar, tartışmalarda sunduğu argümanlar ve eserin nihaî gayesi göz önünde bulundurulduğunda, kendi kelâm anlayışını da açıkça ortaya koyan bir eser olarak

<sup>15</sup> Özellikle Cüveynî ve Semerkandî'nin bu konuda açık ifadeleri için bk. Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997) 1/7-8, Alâüddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (y.y.: Matbaatü'l-hulûd, ts.), 1/97-100. Bâkillânî kelâmî usûlden ayırmayı hedeflediği, kelâm tartışmalarını kelâm eserlerine havale ederek usûlün sınırlarını korumaya çalıştığı halde doğrudan fıkıh usûlünü ilgilendirmeyen konulara eserinde yer vermiş, çoğunlukla kelâmcı âlim ve grupların görüşlerini tahlil etmiş ve usûl meselelerini delillendirmede kelâmî argümanlar kullanmıştır.

<sup>16</sup> Basrî, *Mu'temed*, 1/3. Basrî, eserin girişinde usûl-i fıkıh fûrû fıkıhla açıkça ilişkilendirdiği ve eserinde, fıkıh ve usûl-i fıkıhla ancak uzaktan ilişkili olan derin kelâm konularına girmeyeceğini vurguladığı halde eser boyunca pek çok yerde kelâm âlimlerinin görüşlerine atıf yapar. Hatta Basrî'nin, fıkıhın entelektüel sahaya hakim ve belirleyici bir ilim dalı haline geldiği hicrî beşinci asrın başında, Mu'tezile mezhebinin fıkıh usûlü anlayışını ortaya koyma hedefi ile bu eserini kaleme aldığı söylenebilir.

<sup>17</sup> Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad: y.y., 1993), 1/70.

<sup>18</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 8.

<sup>19</sup> Sem'ânî, *Kavâti*, 1/10.

<sup>20</sup> Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/5.

<sup>21</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, 1/42-43. Kelâm usûl ilişkisine dair usûl müelliflerinin temayülleri hakkında bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 115-125.

<sup>22</sup> Özen, "Kelâmî Tartışmaların Rolü", 227-228.

görülebilir. Nitekim eserin günümüze ulaşmayan baş kısmında Cessâs'ın kelâm alanındaki görüşlerini de dile getirdiği tahmin edilmektedir.<sup>23</sup>

Fıkıh usûlünde Hanefî ve Şâfiî ekollerinden bahsedilebildiği halde, müstakil bir Mâlikî ya da Hanbelî fıkıh usûlü geleneğinin bulunmayışı da fıkıh usûlündeki ekolleşmenin fûrû fıkhıdaki ekolleşmeyi tam olarak takip etmediğinin bir başka göstergesidir. Meselâ Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'inin Mâlikî fûrû fıkıh mesâili ile ilişkisi belirsiz iken, Eş'arî karakteri çok açıktır ve hicrî dördüncü asır usûl te'lifâtından olan bu eser, günümüze ulaşan ilk Eş'arî usûl eseri olarak nitelenebilir. Şâfiî-Eş'arî geleneğinin mensubu olan Cüveynî'nin usûl eseri *Burhân*'da görüşlerine en çok atıf yaptığı âlim Bâkîllânî'dir ve *Takrîb* üzerine çalışan ve *Kitâbü't-telhîs* adıyla onu ihtisar eden de bir Mâlikî âlim değil, Cüveynî olmuştur. Mâlikîler erken dönemde Mâlikî fûrû fıkhını esas alan bazı usûl eserleri yazmış olsalar da hicrî beşinci asırdan itibaren -Bâcî'nin (ö. 474/1081) *İhkâm*'ı gibi istisnaları olmakla birlikte- usûl alanında çoğunlukla Cüveynî ve Gazâlî gibi Şâfiî âlimlerin usûl eserlerini esas alan çalışmalar yapmışlardır.<sup>24</sup> Aynı durum, usûle bakış açılarına göre değişen oranlarda Hanefî ya da Şâfiî usûl eserlerini esas alan Hanbelî âlimler için de geçerlidir. Ahmed b. Hanbelî'den nakledilen görüşlere dayalı bir fıkıh usûlü yazmayı amaçlayan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *Udde*'si bu açıdan bir Hanbelî usûlü olarak nitelenebilir de eserde Cessâs, Bâkîllânî, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi usûlcülerin etkisi pek çok yerde görülmektedir.<sup>25</sup> Yine Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) usûl eseri *Temhîd*'de *Udde* ile birlikte Basrî'nin *Mu'temed*'ini, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) de *Ravzatu'n-nâzir*'de *Mustasfâ*'yı esas alması, usûl yazımı söz konusu olduğunda Hanbelîlerin fûrû fıkhıdaki mezhep intisabı ile sınırlı kalmadıklarının örnekleri sayılabilir.

Usûl eserlerinde kelâm etkisine dair örnekler Mu'tezile'ye mensup âlimlerin çalışmalarında daha belirgin hale gelmektedir. Kadı Abdülcebâr'ın ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin usûl eserleri, bu âlimlerin fûrû fıkhıdaki mezhepleri ile değil Mu'tezile ile ilişkilendirilir ve Mu'tezile usûl eseri olarak nitelenir. Aynı dönemde Zeydî âlim Nâtık-bilhak (424/1033) usûl-hilâf eseri *el-Müczi*'de, Zeydî ya da Hanefî âlimlerin değil, büyük oranda Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır.<sup>26</sup> Kısacası usûl eseri yazan, özellikle Hanefî olmayan âlimlerin, fıkhıta mensup oldukları mezhepten ziyade, kelâmî eğilimlerinin yönlendirmesiyle ve kelâm alanında mensup oldukları ilim geleneğini esas alarak usûl eserlerini kaleme aldıkları söylenebilir. Hanefîlerin ise usûl tarihinde müstesnâ bir konuma sahiptir; fıkıh ilmine kurucu nitelikteki katkıları, onların usûle bakış açıları ve usûl

<sup>23</sup> Cessâs'ın bunu ihsas ettiren ifadeleri için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1996), 1/5. Cessâs'ın *Füsûl*'ünün "Hanefî-mütekellimîn" metoduna nispeti için bk. Hacak, *Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü*, 323. Benzer şekilde, kelâmî tazammunları olan umûm tartışmalarında dahi Cessâs'ın bir Hanefî fakihî oluşunun görüşlerinde belirleyici olduğuna dair örnekler için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Hicrî Dördüncü Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 87-89, 93-94, 120-125, 129-131.

<sup>24</sup> Hafsa Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 505-535. Eş'arî kelâmına sıcak bakmayan Mâlikî fakihlerin bu tavırlarıyla ilişkili olarak fıkıh usûlü çalışmalarına da mesafeli oldukları yönündeki tespit için bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ocak 2023).

<sup>25</sup> Ferrâ, *el-Udde*, 1/42-43 (neşreden giriş).

<sup>26</sup> Ahmet Temel, Nâtık-bilhak'ın usûl eserinin mezhep karakterini tespit etmeyi hedeflediği makalesinde, Nâtık-bilhak'ın fûrû eserlerinde Zeydîlere atıf yaptığı halde usûl eserinde Zeydî alimlere hiç atıf yapmadığını, bunun yerine Mu'tezilî alimlerin görüşlerini aktardığını tespit eder. Temel, "Was There a Zaydî usûl al-fîh?", 77-78.

yazım tarzlarında etkili olmuştur. Hanefîlere nispet edilen fukahâ metodu incelenirken bu noktaya tekrar dönülecektir.

Fukahâ-mütekellimîn ayrımını detaylandıran eserlerin mütekellimîn metodunun ayırıcı vasıfları arasında zikrettiği, mezhebin fûrû fıkıh mesâilini savunma amacı güdülmemesi ve hatta bu mesâile muhalefetten çekinilmemesi tespiti de bu eserleri yazan alimlerin zihninde fıkıh usûlünün fıkıhtan çok kelâmıla ilişkili olduğuna bir delil sayılabilir.<sup>27</sup> Hakikaten Bâkılânî'nin Malîkî mezhebinin genel kabulüne, Cüveynî ve Gazâlî'nin İmam Şâfiî'ye bazı usûl konularında muhalefet etmiş olmaları, bu görüşlerin fûrû fıkıh mesâili ile irtibatından çok kelâmî kaygılara dayanmaktadır.<sup>28</sup>

Sonuç olarak, ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren usûlün kelâmıla sıkı bir irtibatı olmuş, usûle dair tartışmaların pek çoğu önce kelâm meclislerinde gerçekleşmiştir. Bu metodolojik ve epistemolojik tartışmalarda amaç, dini bilginin doğru ve doğrulanabilir olduğunu kanıtlayarak bir bütün halinde dini, her yönüyle temellendirmektir. Bu açıdan, fıkıh usûlünün, her ne kadar fıkıha nispetle isimlendirilmiş olsa da sadece fıkıhın usûlü olarak değil, İslamî ilimlerin kaynak ve yöntemlerini inceleyen bir bilim dalı olarak ortaya çıktığı, bu açıdan tabiri caizse dinin epistemolojisini inşa etmeyi hedeflediği, kelâm meclislerinde ve kelâm tartışmaları ile iç içe şekillenen bu ilim dalında mütekellimîn metodu ile yazılan fıkıh usûlü anlayışının, fıkıh usûlünün ortaya çıkışından itibaren hakim anlayış olduğu söylenebilir.<sup>29</sup>

Diğer yandan, bu tespitin kabul edilmesi durumunda mütekellimîn metodu ile yazılan eserlerden belirli nitelikleri ile ayrılan fukahâ metodu eserlerindeki bu yöntem farklılaşmasının izah edilmesi gerekir. Fukahâ metodunun tipik eserlerinin ortaya çıktığı dönemin özellikleri, söz konusu farklılaşmanın arkasında yatan sebepler konusunda fikir vermektedir. Kelâm tartışmalarının nispeten ikinci planda kaldığı, fıkıhın entelektüel sahada ön plana çıktığı hicrî dördüncü asrın ikinci yarısı ve beşinci asırda, usûlle fûrû fıkıhın ilişkisi üzerinde daha fazla durulmasını gerektiren pratik ihtiyaçların etkisi ile usûlün fûrû fıkıhla sıkı sıkıya irtibatlı olarak anlatıldığı fukahâ metodu eserleri ortaya çıkmıştır. Daha da önemlisi bu dönem, fıkıh münazaralarının ve ilm-i hilâfın da zirve dönemidir. Bu tespiti temellendirmek ve detaylandırmak için önce ilm-i hilâf ve münazaralardan kısaca bahsedilecek, ardından hilâf ilmi ile fukahâ metodu arasındaki irtibat üzerinde durulacaktır.

### 3. Hilâfiyâtın Yükselişi

Sözlükte “karşı gelmek, aykırı davranmak” anlamlarına gelen ve ihtilaf kavramı ile özdeş sayılan hilâf kelimesi, fıkıh literatüründeki dar ve özel anlamı ile fikhî ihtilafı inceleyen ilim dalını ifade eder. Teknik anlamda hilâf eseri denildiğinde öncelikle, fûrû fıkıh sistematığına göre yazılmış,

<sup>27</sup> Ebû Süleyman, *Fikrî'l-usûlî*, 447-448.

<sup>28</sup> Bâkılânî'nin âmm lafzın delâleti konusunda Mu'tezile'ye muhalefet etmek ve Eş'arî görüşle tutarlı olmak için mensubu olduğu Malîkî mezhebine aykırı olarak tevakkuf görüşünü savunması hakkında bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 109-120. Bedir mezhep fûrûna muhalefet iddialarını eleştirir ve buna dair verilen örneklerin mezhebin fûrû fıkıhında bir etkisi olmayan teorik tartışmalar olduğu tespitini yapar. Bedir, “Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 83-87.

<sup>29</sup> Fıkıh usûlünün teşekkül döneminde kelâm ve dil ilimleri ile irtibatına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Hacak, *Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü*, 318-323.

hakkında ihtilaf bulunan fıkıh meselelerinin cedel yöntemi ile tartışıldığı, görüşlerin delillendirildiği ve savunulduğu eserler akla gelir. Bununla birlikte hilâf literatürü bütün olarak dikkate alındığında hilâf kavramının, hem ihtilafli fıkıh meselelerinin bilgisini, hem bu ihtilafların -görüşlerin delillendirilmesi ve savunulmasını da içerecek şekilde- tahlilini ve tartışılmasını, hem de bu savunma ve tartışmanın yöntemini kapsadığı, eserlerin de bu doğrultuda çeşitlilik arz ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hilaf literatürü kapsamına dahil edilebilecek pek çok alt tür ortaya çıkmış, ayrıca hilâf tartışmalarının yönteminin anlatıldığı ilim dalı da ilm-i hilâf adında müstakil bir disiplin oluşturmuştur. Her hâlükârda bu literatür kapsamındaki eserlerin ortak noktası, bir şekilde fikhî ihtilafların ele alınmasıdır.<sup>30</sup>

Gazâlî'nin *Mustasfâ*'nın girişindeki açıklamaları, hilâftan bir ilim dalı olarak ilk kez bahseden, usûl, fıkıh ve hilâf arasındaki ilişkiyi en sade ve açık şekilde ortaya koyan izahlardan biridir:

*Hilâf ilmi de aynı şekilde fıkıh ilminden olup, hükümlerin delillerine ve bu delillerin delalet yönlerine şamildir. Şu farkla ki, hilâf ilminin delillerle ve delalet yönleriyle ilgilenmesi tafsil itibariyledir. Mesela velisiz yapılan nikah akdi meselesinde özel bir hadisin hususa delalet etmesi ... böyledir. Usûl ilmi ise bu gibi meselelere örnekleme yoluyla dahi değinmez. Aksine bu meseleler hakkında Kitap, Sünnet ve icmâ'a; bunların sıhhat ve sübut şartlarına ve icmâli olarak delalet yönlerine... temas eder ve bunu yaparken özel bir meseleye değinmez.*<sup>31</sup>

İslamî ilimlerin ortaya çıkış sürecinde, bilhassa kelâm ve fıkıh gibi nazarî yönü kuvvetli ilimlerin gelişiminde muhalif gruplar arasındaki ilmî rekabet ve tartışma ortamı önemli bir rol oynamıştır. Fıkıh ilminin gelişim sürecinde de içtihadın alanı genişledikçe ihtilafların da arttığını, hatta fıkıh tarihinin bir ihtilaflar tarihi olduğunu söylemek abartılı olmaz. Hz. Peygamber döneminde dahi amelî meselelerde ihtilaflar ortaya çıkmış ve bu ihtilafların ortadan kaldırılması için Hz. Peygamber'in hakemliğine ihtiyaç duyulmuştur. Sonraki dönemlerde bu ihtilafli meseleler her nesilde daha çok artmış ve İslamî ilimlerin gelişmesiyle ihtilafli meseleler sadece pratik ihtiyaçlar bağlamında değil, entelektüel düzeyde de tartışılmaya, hatta ehl-i rey çevresinde yeni fikhî meseleler kurgulanarak çözümlenmeye başlanmıştır. Bu çevrenin farazî fıkıh tartışmaları bir yandan teşekkül etmekte olan fıkıh ilminin gelişimine büyük katkı sağlarken, bir yandan da ihtilafların artmasına sebep olmuştur. İnsanların amel alanındaki gündelik ihtiyaçlarına cevap vermek ve hukukî istikrarı sağlamak açısından bu ihtilaflar çözülmesi gereken bir problem olarak görülmekle birlikte,<sup>32</sup> entelektüel seviyede söz konusu görüş ayrılıklarının ve bu konuların

<sup>30</sup> Hilâf, hilâfiyat, ilm-i hilâf kavramlarının kullanımı konusunda literatürde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Mesela Gazâlî'nin metin içinde alıntılanan *Mustasfâ*'daki ifadelerinde ilm-i hilâf, ihtilafli meselelerin tartışıldığı fıkıh sistematiği ile yazılmış eserleri ifade ederken, sonraki dönemde ilm-i hilâf daha çok cedelin fikhî meselelere uyarlanması yöntemini anlatan, hilâf mesâilinin ise örnek kabilinden zikredildiği eserleri ifade eder hale gelmiştir. Bu kavram kargaşasını çözmek bu çalışmanın konusu olmadığından, kavram kullanımı hususunda bir tercihte bulunulmuş ve fûrû fıkıh mesâilinin cedel yöntemi ile tartışıldığı, fûrû fikha daha yakın ilim dalını ve literatürü kastetmek üzere hilâf ve hilâfiyat kelimeleri kullanılmıştır. İhtilâf, hilâf, hilâfiyât, ilm-i hilâf arasındaki farkların tahlili için bk. Şükrü Özen, "Hilaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 11 Haziran 2023).

<sup>31</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, 1/36. Krş. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/3-4.

<sup>32</sup> Hukukî istikrarı sağlama girişimlerinin örneği olarak *Muvattâ*'nın bağlayıcı bir kanun kabul edilmesi önerisi ve İbnü'l-Mukaffâ'nın halifeye bu yöndeki teklifi gibi örnekler burada hatırlanabilir. İbnü'l-Mukaffâ, "Risâle fi's-



tartışıldığı meclislerin, ilmî gelişmeleri besleyen bir yönü olduğu açıktır. Nitekim hicrî ikinci asırdan itibaren ilmî tartışmaların yapıldığı meclislerin çokça yaygınlaştığı, Abbâsî sarayında münazaralar tertip edildiği, Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), İmam Şâfiî gibi fıkıh mezheplerinin önde gelen temsilcilerinin bu münazaralara katıldığı bilinmektedir.<sup>33</sup> Söz konusu ilmî tartışmaların seyrini bu dönemde yazılan, ihtilafî fikhî konuların ele alındığı eserlerden de takip etmek mümkündür. Mesela Ebu Yusuf'un *İhtilafu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eseri, müellifin bu iki hocası arasındaki görüş ayrılıklarını kısmen gerekçeleri ile tartıştığı ve tercihlerde bulunduğu bir eserdir. Yine İmam Muhammed'in *el-Hüccce alâ ehli Medine* adlı eseri, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* ve *el-Ümm*'de yer alan reddiye niteliğindeki bazı bölümleri, görüşlerin bir muhalifle tartışılarak işlendiği, bu açıdan da hilâf literatürünün erken dönem örnekleri sayılabilecek eserlerdir. Hatta erken dönem eserlerinin sadece kendi mezhebinin görüşlerini tedvin için değil, aynı zamanda diğer mezheplere cevap olmak üzere yazıldığını, bu yüzden hem tezleri hem de antitezleri barındırdığını söylemek yanlış olmaz.

Hicrî dördüncü asırdan itibaren fakihler arasındaki ilmî tartışma ve münazaralarda yeni bir döneme girildiği anlaşılmaktadır. Aristo'nun mantık külliyatının hicrî üçüncü asırda Arapça'ya tercüme edilmesi ile Müslümanlar diyalektik yöntem ile tanıştılar.<sup>34</sup> Diyalektik yöntem, cedel adıyla önce felsefeci ve kelâmcılar, sonra da fakihler tarafından benimsendi ve uygulanmaya başlandı.<sup>35</sup> Fıkıh sahasında hicrî dördüncü asırdan itibaren cedel yönteminin fikhî tartışmalara uyarlanması ve mezheplerin istikrara kavuşmasıyla birlikte mezhepler arasındaki ihtilâfa konu olmuş fıkıh meselelerine odaklanan, bu meseleleri delilleri ile birlikte uzunca tartışan ve bir mezhebin görüşünü savunan, tipik hilâf eserleri ortaya çıkmaya başladı. Tartışmalı fıkıh mesâili ekseninde delillerin –hem yazılı hem sözlü gelenekte– tartışılmasının, fıkıh alanında zaten mevcut

Sahâbe", *Âsârü İbnü'l-Mukaffa'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989, 317; M. Yaşar Kandemir, "Muvatta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ocak 2023).

<sup>33</sup> George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları 2021), 207-209.

<sup>34</sup> Hatta Dimitri Gutas, tercüme hareketinin daha başında, tercüme edilen ilk eserlerden birinin (Abbâsî halifesi Mehdi'nin emriyle) Aristo'nun cedele dair eseri olan *Topika* olduğunu söyler. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020), 66-67.

<sup>35</sup> Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 173-175; Wael B. Hallaq, "A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic", *The Islamic World* 77/3-4 (1987), 197-198; İbrahim Emiroğlu, "Cedel Nedir?", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 20-25; Ahmet Numan Ünver, "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münazara Bağlamında", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2019), 69-75. Cedelin önce kelâmcılar tarafından benimsendiği tespitinin temellendirilmesi için bkz. Şükrü Özen, "İlmi Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar", *Makalat* 2 (1999), 172-173 (2. dipnot). Walter Edward Young konuyla ilgili doktora tezinde, İslam dünyasında cedel ve münazara geleneğinin erken dönemden itibaren mevcut olduğunu, tercümelerin etkisinin "belli âlimler arasında, belli alanlarda yeni bir tasnif geliştirme"den ibaret sınırlı bir etki olduğunu savunur ve özellikle İmam Şâfiî'nin *İhtilâfü'l-İrakiyyeyn* adlı eseri gibi oldukça erken döneme ait bir eserde dahi bir tartışma yöntemi olarak cedelin bilinçli ve başarılı şekilde kullanıldığını söyler. Walter Edward Young, *The Dialectical Forge. Juridical Disposition and Evolution of Islamic Law* (Cham: Springer, 2017), 24, 50-51. Bu görüşü destekleyen bir tespit olarak hilâfa dair doktora tezinde Bilik fıkıh eserlerinin ilk ortaya çıkışından itibaren diyalektik bir üsluba sahip olduğunu ve tartışmalı hususları da kayıt altına aldığını, mezheplerin teessüsünden sonra ise mezhep görüşlerini delillere ve ihtilâflara yer vermeksizin aktaran eserlerle, ihtilâflara ve bunların delillendirilmesine odaklanan eserlerin ayrılmaya başladığını söyler. Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilâf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 250.

olan teorik tartışmaların tedvin edilmesi sürecini tetiklediği ve böylece mütekâmil fıkıh usûlü eserlerinin de yazım sürecine katkıda bulunduğu düşünülebilir.<sup>36</sup>

Cedelin fıkha uyarlanması ile ortaya çıkan hilâf disiplininin kim tarafından kurulduğu, bu alanda ilk eser yazan âlimin kim olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Tabakât kitaplarında pek çok âlime hicrî dördüncü asrın başından itibaren hilâf adını taşıyan eserler nispet edilmekte, ayrıca Şâfiîlerden Kaffal eş-Şâşî'nin (ö. 365/976 ?) "cedelü'l-hasen" konusunda ilk eser yazan fakih olduğu, Ebû Ali et-Taberî'nin (ö. 350/961) ise hilâf alanına hasredilmiş ilk eserin müellifi olduğu ifade edilmektedir.<sup>37</sup> Ancak zikredilen bu erken dönem eserlerin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Hicrî beşinci asrın ise hilâf ilmi literatürü açısından altın çağ olduğu söylenebilir; bu dönemde fikhî ve usûlî ihtilaflar tedvin edilmiş, bu ihtilafları ele alma yöntemi ortaya konulmuş ve böylece ilm-i hilâf adında mütekâmil bir ilim dalı teşekkül etmiştir. Hilâfiyatı çeşitli açılardan ele alan pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu asırda fıkıh ya da usûlde öne çıkmış pek çok âlimin, hangi mezhebe mensup olursa olsun, fûrû fıkıh sistematığı içinde ihtilaflı fıkıh mesâilini inceleyen bir hilâf eseri yazdığı görülmektedir. Debûsî, Kudûrî (ö. 428/1037), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Sem'ânî, Cüveynî, Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazâlî, Zemahşerî (ö. 538/1144), Üsmendî (ö. 552/1157), hilâf eseri yazdığı bilinen dönem âlimleri arasındadır. Yine bu dönemde usûldeki ihtilaflı meseleleri delilleriyle tartışan Saymerî'nin *Mesâilü'l-hilâf*'ı ya da Nâtık-bilhakk'ın *Müczî'si* gibi usûl-hilâf eserleri, ayrıca fikhî cedelin yöntemini anlatan Bâcî'nin *Minhâc*'ı ya da Şîrâzî'nin *el-Mulahhas fi'l-cedel*'i gibi cedel risâleleri de kaleme alınmıştır.<sup>38</sup>

Hicrî dördüncü ve beşinci asırda İslamî ilimlerin merkezine fıkıh ilminin yerleşmesi ve fıkıh münazaralarının hem entelektüel camianın yaygın bir uygulaması, hem de fıkıh tahsilinin mühim bir parçası haline gelmesi hilâf literatürünün gelişiminde önemli bir rol oynamış gibi görünmektedir. Bu hususta birinci ağızdan bir şahitlik olarak hicrî beşinci asırda Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin, kendi bölgesinde insanların kelâm ilminden uzaklaştığı ve fıkıhın hakim hale geldiği yönündeki ifadeleri örnek verilebilir.<sup>39</sup> Sistemik fıkıh eserleri ve hilâf eserlerinin temsil ettiği yazılı gelenek, fıkıh münazaralarının sözlü geleneği ile beslenmiş ve desteklenmiştir.<sup>40</sup> George Makdisi'nin tespit ettiği üzere erken dönemlerden itibaren yaygın olduğu bilinen fıkıh münazaraları bu dönemde artık bir geleneğe dönüşmüş; düğün, cenaze, belli bir makama gelme gibi vesilelerle ya da haftanın belli günlerinde halka açık münazaralar tertip edilmiştir.

<sup>36</sup> Cedelin İslam düşüncesinin gelişimine katkısını vurgulayan bazı çalışmaların listesi için bk. Sohaira Siddiqui, "Jadal and Qiyas in the Fifth/Eleventh Century", *Journal of the American Oriental Society* 193/4 (2019), 924 (3. dipnot). Hilâf ilminin ortaya çıkışı, cedel, münazara ve fıkıh usûlü ile ilişkisi, hicrî üçüncü asırdan itibaren hilâf adını taşıyan eserlerin listesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ocak 2023). Cedel, hilâf, hilâfiyat ve âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara literatürüne dair ayrıntılı bir liste için bkz. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şîrâzî Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 63-69.

<sup>37</sup> Ebû İshak Cemâleddin İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981), 112, 115; Özen, "Hilâf."

<sup>38</sup> Hilâf eserlerinin türlerine göre taksimine yeni bir öneri getiren bir çalışma için bk. Abdurrahim Bilik, "Hilâf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 109-132.

<sup>39</sup> Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 264.

<sup>40</sup> Youcef Soufi, "The Lost Oral Genesis of Classical Islamic Law: The Case of An Eleventh Century Disputation (Munazara) on Broken Oaths", *Journal of the American Oriental Society* 141/4 (2021), 842-845.

Münazaraların gittikçe önem kazanması, hatta kadılık, müderrislik gibi belli mevkilere atanmada münazaralarda gösterilen başarının dikkate alınır hale gelmesi, medrese müfredatında merkezî konumda bulunan fıkıh eğitiminin de bu amaca hizmet edecek şekilde düzenlenmesinde etkili olmuştur.<sup>41</sup> Yine Hatip el-Bağdâdî'nin *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*'i de hem fıkıh ilminin hem de fikhî cedelin bu dönemde medrese eğitimi içerisinde geldiği mevkiyi anlamak açısından kayda değer bir örnektir. Şâfiî bir ehl-i hadis mensubu olan Bağdâdî hadis âlimlerini fıkıhla iştiğal etmeye teşvik etmek için kaleme aldığı bu eserinde fıkıh ilminin meşruiyetini ispatlamaya çalışır ve fıkıh eğitimine dair tavsiyelerde bulunur. Ayrıca cedel âdâbı başta olmak üzere cedel bahislerine uzunca yer verir.<sup>42</sup>

Hicrî beşinci asırdan itibaren fıkıh ve özellikle hilâf ilminin medrese eğitimindeki merkezi konumu hakkında dönemin hilâf literatürü de ipuçları vermektedir. Hilâf mesâiline dair eserlerin Tarîka, Ta'lika gibi başlıklar taşıması, eserlerde ele alınması tercih edilen hilâf mesâilinin sayı bakımından birbirinden çok farklı olması, aynı mezhebe mensup çağdaş iki fakihin aynı meseleleri hilâf eserlerinde farklı argümanlarla savunması, ilk dönem ihtilaf eserlerinden farklı olarak hilâf eserlerinde görüş sahiplerinin çoğunlukla zikredilmeyip bunun yerine muhayyel (çoğunlukla Hanefî ya da Şâfiî) bir muhalife karşı argüman üretmeye dayalı bir tarzın ağır basması, tabakat eserlerinde nakledilen münazaralardaki argümanların, aynı meseleyi ele alan hilâf eserlerindeki argümanlarla uyuşmaması gibi hususlar, hilâf eserlerinin ve münazaraların ardındaki pedagojik gaye hakkında bir kanaat oluşturmaktadır.<sup>43</sup>

Fikhî cedel ve münazaranın hicrî beşinci asrın başlarında fikhî faaliyetin merkezine yerleştiğini gösteren bazı ifadelerle dönemin fıkıh, usûl ve hilâf literatüründe rastlamak mümkündür. Bu ifadelerin bazılarında bu durumu eleştiren bir bakış açısının da mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>41</sup> Makdisî'ye göre medresedeki fıkıh eğitimi üç aşamadan oluşmaktaydı: Mezhep fikhî, hilâf fikhî ve usûl. Talebe önce mezhebin kendi mensuplarına yönelik olarak yazılmış, delilleri içermeyen muhtasar türü eserleri okuyarak mezhep fikhîni tahsil ederdi. Bir sonraki aşamada mezhepler arası ihtilafî meseleleri, bu meselelerde delil üretecek ve muhalif mezhep mensupları ile bu hususları tartışabilecek şekilde öğrenirdi. Münazara meclisleri, temel fıkıh eğitimi tamamlayan öğrenci için bir uygulama/staj işlevi görüyordu. Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 176-179, 198-209. Hilâf ilminin medreselerde okutulduğuna dair tabakat kitaplarındaki ifadeler için bk. Bilik, *İlmü'l-Hilâf*, 229.

<sup>42</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1996), 2/36-113. Bağdâdî'nin cedel bahislerine başlarken vuku bulmamış meselelerin tartışılmasının meşruiyetine değinmesi, farazî fıkıh tartışmalarının münazara geleneğine olan katkısının bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

<sup>43</sup> Kudûrî ile Ebu't-Tayyib et-Taberî arasında geçen bir münazarayı benzer bir yaklaşımla tahlil eden ve cedelin fikhîdeki kullanımını çok başarılı şekilde özetleyen bir çalışma için bk. Ünver, "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı", 68-91. Bu durum, hilâf eserlerinin gerçek münazaraların kayda geçmesiyle oluşmadığını, her bir mesele üzerinde eser müellifinin kendi fikhî birikimini kullanarak delil geliştirdiğini ve bir nevi pratik yaptığını göstermektedir. Hilâf'ın entelektüel ve pedagojik bir alan olduğuna dair şu husus da bir göstergedir: Yeni meselelerin tartışıldığı ya da hükmünün belirlendiği alan hilâf alanı değildir. Hilâf mesâili yeni ortaya çıkmış meseleler değildir; daha ziyade erken dönemlerden itibaren mezhepler arasında tartışma konusu olmuş, her mezhebin görüşünün yerleşik hale geldiği meseleler tartışılmıştır. Burada amaç, o meselenin çözümünü bulmak, mevcut ihtilafî ortadan kaldırmak değil, o tartışmada en iyi delillendirme metotlarını kullanarak hasmı ilzam etmek ve başarılı olmaktır. Ayrıca bir hilaf tartışmasını kaybeden kişi mezhebini ya da savunduğu görüşü terk etmez; çünkü bir görüşü savunan kişi münazarada kaybettiğinde bu o görüşün değil, o görüşün delillendirilmesinin yanlış olduğu anlamına gelir. O halde ilgilenilen amel edilecek hükmün ne olduğu değil, mevcut hükmün temellendirilmesi konusunda hangi tarafın daha başarılı olduğudur.

Mesela Serahsî, *Mebûsât*'un girişinde kendi zamanında talebelerin fıkihtan uzaklaşmasının sebeplerinden biri olarak uzun hilâfiyat meselelerini öğrenmekle yetinip, fıkıh öğrenme konusunda gayret etmemelerini gösterir.<sup>44</sup> Bâcî, fıkihta cedelin kullanılmasını eleştirenlere cevap verme ihtiyacı duyar ve *Minhâc*'ın girişinde, kendi dönemindekilerin münazara yollarından saptığını, adil bir cedelden uzaklaştığını, hakikatini bilmedikleri şeylere dayandıklarını, bunun üzerine cedele dair bu eseri yazdığını söyler. Ardından Hz. Peygamber ve ashabın cedel yaptığı örnekler zikrederek cedel ve münazaranın meşruiyetini ve naslara uygunluğunu ispat etmeye çalışır.<sup>45</sup> Şîrâzî, münazarada kullanacağı tafsîlî delilleri bilen birinin neden icmâlî delilleri inceleyen fıkıh usûlünü öğrenmesi gerektiğini sorgulayan muhayyel bir muhataba, fıkıh usûlü öğrenmenin faydalarından bahseder.<sup>46</sup>

İlm-i hilâf ve münazaraların bu belirleyici konumuna herhalde en sert eleştiri Gazâlî'den gelmiştir. Gazâlî'nin münazaralarla uğraşanlar hakkındaki tasvirleri, uygulamanın yaygınlığını ortaya koymaktadır. Kendisi de ilim hayatının erken dönemlerinde hilâf alanında eserler yazmış olan Gazâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*'de hilâf ilmini ve bu ilimle uğraşanları ağır bir dille eleştirir. Hilâf ilmini öğrenilmesi gereken ilimler arasında saymaz; hatta mezmûm ilimleri anlattığı bölümde “son dönemde yaygınlaşan mezhepler arası hilâfiyattan, zehirden kaçır gibi kaçmayı” tavsiye eder. Münazaracıları ömürlerini münazaralarda kendilerine yarayacak şeyleri öğrenmekle tükettikleri için eleştirir. Hilâf tartışmalarını meşrulaştırmak için getirilen delillere cevaplar verir ve meşru sayılabilecek fikhî cedelin şartlarını sayar. Ancak Gazâlî'ye göre en dindar ve âlim münazaracı bile bu meşgâlenin zararlarından kendini koruyamaz. Çünkü ona göre fıkıh münazaraları ile meşgul olmak kulun ahlâkını bozmakta, onu hakikati arama çabasından uzaklaştırmakta, makam-mevki elde etmek için kötüye kullanılmaktadır. Ayrıca hilâfiyâta dalanlar iddia edildiği gibi fıkıh melekesi kazanmamakta, hatta fıkıh zevkini bozup kişinin her durumda cedel bakış açısı ile fikhî meseleleri incelemesine sebep olmakta, pratik fıkıh ihtiyaçlarından kişiyi uzaklaştırmakta ve en önemlisi de böyle gereksiz inceliklere dalmak, kişiyi o ilmin asıl amacı olan amelden de alıkoymaktadır.<sup>47</sup>

Sonuç olarak İslâmî ilimlerin ortaya çıkışından itibaren mevcut olan fikhî ihtilaflar hem pratik ihtiyaçlar, hem de farazî fıkıh meseleleri vesilesi ile her nesilde çeşitlenerek artmış, cedel yönteminin fıkıh alanında da uygulanmaya başlaması ile bu ihtilafların tartışılması yeni bir boyut kazanmış ve böylece hilâf ilminin teşekkül sürecinde yeni bir döneme girilmiştir. Hicrî beşinci

<sup>44</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Mebûsât* (Beirut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 1/4.

<sup>45</sup> Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitâbü'l-minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 7-8.

<sup>46</sup> Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/161-163.

<sup>47</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu-ulûmî'd-dîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1/51-59. Gazâlî'nin eleştirilerinin detaylı tahlili için bk. Bilik, *İlm-i Hilâf*, 259-275. Münazara geleneğine dair çalışmaları olan Youcef Soufi, Gazâlî'nin eleştirilerinde ortaya çıkan münazaracı profilinin aksine, fıkıh münazaralarının sadece gösteri ya da eğlence amaçlı olmadığını, ulemanın sadece kendilerini ispat için münazaralara katılmadığını, münazaraların dindarane bir boyutu olduğunu, her bir müctehid adayının taklitten uzaklaşıp Allah'ın hükümlerini delilleri ile bilme çabası ile mükellef oluşunu sembolize ettiğini iddia eder. Hicrî beşinci asırda taklit karşıtı bir vurgunun fukahâ arasında mevcut olduğunu savunan Soufi'ye göre, bir fakihin usûl öğrenmesinin amacı da taklide değil delile dayalı bilgiye ulaşmaktır. Youcef Soufi, “Why Study Usul al-Fiqh? The Problem of Taqlid and Tough Cases in 4th-5th/10th-11th Century Iraq”, *Islamic Law and Society* 28 (2021), 12-18, 25-26.

asırda münazaraların öneminin artması, fıkıh ilminin ön plana çıkması ve medrese sisteminde merkezi konuma yükselmesi gibi gelişmeler, hilâf ilmi ve literatürünün gelişmesine büyük bir ivme kazandırmıştır. Öte yandan, hilâf ilminin altın çağı sayılan bu dönem, aynı zamanda usûl-i fıkıhın da altın çağıdır. Hilâf eserleri ile hemen hemen eş zamanlı olarak ilk sistematik usûl eserleri ortaya çıkmış, ayrıca fukahâ metodu denilen usûl yazım tekniğinin en tipik usûl eserleri, Hanefî usûlcüler tarafından bu dönemde kaleme alınmıştır. Bir sonraki başlıkta, ilm-i hilâf ve münazaraların usûl literatürü ve özelde fukahâ metoduna etkisi daha yakından incelenecektir.

#### 4. Hicrî Beşinci Asır: Hilâf İlmi ve Fukahâ Metodu İlişkisi

Çalışmada şimdiye kadar açıklandığı üzere, usûl ilmi, dinî bilginin kaynak ve yöntemlerini inceleyerek, erken dönemin hakim paradigması olan kelâm ilmiyle etkileşim halinde gelişirken, fıkıh ve hilâf ilimlerinin usûlün tarihinden kısmen ayrı ama aralarında ortak bir tarihe sahip olduğu görülmektedir. Bu iki ilmin ortak tarihinin, fukahâ metoduna nispet edilebilecek usûl eserlerinin ortaya çıkışıyla birlikte usûl ilminin tarihiyle de kesiştiğini söylemek mümkündür. Hatta belki de usûl ilminin de zirve dönemi olan bu tarihten sonra, usûl fıkıha nispet edilerek usûl-i fıkıha dönüşmüş olabilir. Kronolojik olarak önce fıkıh mesâili tedvin edilmiş, bu mesâilin delillendirilmesi ve temellendirilmesi sürecinde ise mezheplerin “mabsût” nitelikli eserleri, hilâf eserleri ve usûl eserleri olmak üzere geniş bir fıkıh literatürü ortaya çıkmıştır. Usûl alanında delillendirme daha soyut ve icmâlen yapılırken, hilâf alanında her bir tikel meselenin delilleri değerlendirilmiş, usûl alanındaki icmâle mukabil, tafsilî bir temellendirmeye gidilmiştir. Dolayısıyla bilhassa fukahâ usûl anlayışı ile ilm-i hilâfın ortak bir amacı farklı bir malzeme üzerinde gerçekleştirme saikiyle ortaya çıktığı, iki alan arasında yoğun bir etkileşimin var olduğu anlaşılmaktadır.<sup>48</sup> Söz konusu etkileşimin ortaya çıkışında, Hanefî usûlcülerin kendileri hakkındaki kelâmî yargılardan uzaklaşma arzusu yanında, bir önceki başlıkta özetlenen, fıkıh ilminin ve münazara geleneğinin geldiği nokta da etkili olmuş olmalıdır. Bu etkileşim ve gelişmelerin sonucu olarak dördüncü asrın sonu-beşinci asrın ilk yarısından itibaren usûl eserlerinde cedelle ilgili bahislere yer verilmeye başlandığı, usûl eserlerinin fıkıh münazaracılarının da işine yarayacak bir üslûp ve içeriğe sahip hale geldiği, böylece fukahâ metodunun tipik eserlerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Burada günümüze ulaşan usûl literatürü bu problematik üzerinden kronolojik olarak incelenecektir.

Yazıldığı dönem itibariyle usûl tarihini izah etmeye yönelik bütün genellemelerde bir istisna teşkil eden Şâfiî'nin *Risâle*'si, dönemin gündeminden de anlaşıldığı kadarıyla, sünnetin otoritesini tesis etmek ve naslar arasındaki tearuz görüntüsünü giderme yöntemlerini belirlemek için kaleme alınmıştı. Bir yandan yazılış amacındaki epistemolojik kaygılar, diğer yandan furû fıkıh örneklerinin çokluğu, *Risâle*'yi belli bir usûl yazma eğilimine dahil etmeyi zorlaştırmaktadır. Hicrî dördüncü asırda yazılan Cessâs'ın *Fusûl*'ü, İbnü'l-Kassâr'ın *Mukaddime*'si ve Bâkîllânî'nin *Takrîb*'i

<sup>48</sup> Bu tespit, mütekellimîn metodunun fıkıhla hiç irtibatı olmadığını ima etmez; ancak daha önce ifade edildiği gibi, mütekellimîn metodu eserlerinde belli bir mezhebin furû fıkıh hükümlerinin temellendirilmesi ile sınırlı olmayan, dinî bilginin bütünüyle temellendirilmesini gaye edinen daha kuşatıcı bir bakış açısının mevcut olduğu söylenebilir. Nitekim mesela Cüveynî'ye göre usûlün kelâmıla ilişkisinin fıkıhla ilişkisinden daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Cüveynî, *Burhân*'ın girişinde, usûl-i fıkıhın kelâm, Arapça ve fıkıh olmak üzere üç kaynağı olduğunu, usûlcünün her bir usûl meselesinde fikhî mesâilden örnek vermeye yetineceğini söyler. Cüveynî, *Burhân*, 1/7-8.

ise konumuz açısından ilginç örneklerdir. Öncelikle usûl ilmindeki öncü niteliklerine rağmen bu eserlerin hiçbirinin İbn Haldun'un ikili taksiminde yer almaması ilginçtir. Cessâs'ın *Fusûl*'ü ile İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) hilâf eseri *Uyûnu'l-edille*'ye yazdığı usûl mukaddimesi, kendi mezheplerinin fûrû fıkıh müktesebatıyla doğrudan ilişki kurmaları açısından fukahâ metodu özellikleri taşımaktadır. Cessâs'ın eserinin, kendisine ulaşan Hanefî fıkıh müktesebatının metodolojisini ortaya koyma ve temellendirme amacı yanında, kelâmi kaygılarının da belirgin olduğu daha önce ifade edilmişti. İbnü'l-Kassâr ise eserinin girişindeki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, tam da fukahâ metoduna nispet edilebilecek bir eser yazmayı amaçlamıştır. Mukaddimenin başında İmam Mâlik ile diğer fukahâ arasındaki hilâf meselelerini bir araya getirdiğini, eserin başına da bu konuda ulaşabildiği kadarıyla ve onun görüşüne uygun şekilde İmam Mâlik'in usûlüne dair bilgileri koyduğunu, böylece Mâlik'in tercihlerinin isabetliliğini ortaya koymayı hedeflediğini ifade eder. Usûl görüşlerini fûrûdan bir örnekle açıkladığını, böylece usûl ile hilâf meseleleri arasındaki ilişkiyi görmenin kolaylaşacağını söyler.<sup>49</sup> İbn Haldûn, İbnü'l-Kassâr'ın mukaddimesini fukahâ metodu usûl eserleri arasında saymadığı halde *Uyûnu'l-edille*'yi hilâf eserleri arasında zikreder.<sup>50</sup> *Mukaddime*'nin bir hilâf eserine giriş olarak kaleme alınmış olmasına dayanarak, fukahâ metodu usûl anlayışı ile hilâfın ilişkisinin gözlemlenebileceği ilk örneklerden biri olarak görülmesi mümkündür. Bununla birlikte klasik usûl eserlerinden oldukça kısa olan bu eserde cedel yöntemine dair başlıklara yer verilmemiştir.

İlk Eş'arî usûl eseri olarak niteleyebileceğimiz Bâkılânî'nin *Takrîb*'inin, günümüze ulaşan usûl eserleri içerisinde, cedel bahislerine yer verdiği bilinen ilk eser olduğu söylenebilir. *Takrîb*'in günümüze ulaşan kısımlarında cedel bahisleri yer almamakla birlikte, eserin Cüveynî tarafından yapılan ihtisarında illete yöneltilen itirazlar bağlamında cedel kavramlarına kısaca yer verilmektedir.<sup>51</sup> Ayrıca Cüveynî *Burhân*'da, Gazâlî de *Menhûl*'de cedelle ilgili başlıklarda Bâkılânî'nin görüşlerine atıf yaparlar.<sup>52</sup> Bâkılânî'ye *Şerhu edebi'l-cedel* adında bir eser de atfedilir.<sup>53</sup> Dolayısıyla her ne kadar hilâf eseri bulunmasa da Bâkılânî'nin cedel ile ilgilendiği ve fıkıh usûlüne hasrettiği eserinde cedel bahislerine yer vermek açısından öncü sayılabileceği anlaşılmaktadır. Ancak *Takrîb*'de bu konuların ne oranda yer aldığı, Bâkılânî'nin kelâmî kimliğinin bu bahislerin işlenişinde ne kadar etkili olduğunu tespit etmek şimdilik mümkün değildir. Bunun yanında *Takrîb*'de usûl tartışmalarının Mâlikî fûrû fıkıh hükümleri ile irtibatının kurulmaması, usûl meselelerini temellendirirken hemen her zaman kelâmî delil ve yöntemlerin kullanılması ve bir bütün olarak usûl konularının kelâmî tazammunlarının dile getirilmesinden yola çıkarak, eserde cedel bahislerinin yer almasının fûrû fıkhıdaki münazara geleneğinden çok kelâmcıların cedel yöntemlerini kullanmaları ile irtibatlı olduğu düşünülebilir.

<sup>49</sup> Kadı Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi usûli'l-fıkh*, thk. Mustafa Mahdum (Riyad: Dâru'l-Ma'leme li'n-neşr ve't-tevzî, 1999), 132-133.

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (tercüme), 2/637). İbn Haldun'un müstakil bir eser olmadığı için *Uyûnu'l-edille*'nin mukaddimesini fukahâ metodu eserlerine dahil etmediği tahmin edilebilir.

<sup>51</sup> Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü't-telhîs*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 3/267-271.

<sup>52</sup> Mesela bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/100, 104, 207; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beirut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 412, 413, 422.

<sup>53</sup> Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mart 2023).

Fikhî cedel ile fukahâ metodu usûl yazıcılığı arasındaki ilişkiyi anlamak açısından Debûsî en önemli isimdir. İbn Haldûn, fukahâ metodu eseri olarak sadece Debûsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerini zikreder. Pezdevî ve Serahsî Debûsî'nin eserini büyük oranda takip ettiğine göre, fukahâ metodunun özellikle Debûsî ve usûl eseri *Takvîmü'l-edille* ile özdeşleştiği söylenebilir. Debûsî hakkında tabakat eserlerinde yer alan sınırlı bilgiler içerisinde, onun dikkat çeken bazı özellikleri zikredilmektedir. Öncelikle tabakat eserlerinin vurguladığı husus, Debûsî'nin münazara ustası olduğu ve bu konuda şöhret kazandığıdır.<sup>54</sup> Bunun yanında bazı tabakat müellifleri Debûsî'yi hilâf ilminin kurucusu olarak niteler ve onun hilâf alanında kendine has bir yöntemi olduğunu belirtirler.<sup>55</sup> Ayrıca Debûsî, günümüze ulaşan en eski hilâf eserlerinden biri olan *el-Esrâr*'ın da müellifidir. *el-Esrâr*, zâhiru'r-rivâye olarak nitelenen eserlerdeki hem mezhep içinde hem de Hanefîlerle Şâfiîler arasında ihtilafa konu olmuş meselelerinin çoğunlukla kıyasa dayalı argümanlarla delillendirilerek tartışıldığı bir eserdir.<sup>56</sup>

Debûsî'nin fikhî cedel ve münazaralara dair gündeminin ipuçlarını *Takvîmü'l-edille*'de bulmak mümkündür. Debûsî eserini hüccet kavramını merkeze alarak ve hüccetleri tasnif ederek inşa eder. Eserin ilk sayfalarında hüccet kelimesini tanımlarken kelimenin kökünün “galip olmak, yenmek” anlamına geldiğini belirttikten sonra şu açıklamayı yapar: “*Hüccetin böyle isimlendirilmesinin sebebi, Allah hakkının bizi onunla ilzam etmesi, Allah ile münazarada özrümüzü ortadan kaldırarak bizim yenilmemizi sağlamasıdır.*”<sup>57</sup> Debûsî eserin tamamını bir münazara üslûbu içerisinde serdedir ve çeşitli yerlerinde münazaracıya yönelik hitaplar ve münazara kavramları kullanmaya devam eder.

Debûsî'nin yine eserin başlarında yer verdiği lafız bahisleri, nasların yorumlanmasına dair ilk sistematik izahıdır. Lafızlara dair bu şablonu, münazara konusu olan fıkıh mesâilinin temelini teşkil eden kıyas bahislerine bir girizgah olarak düşünülebilir. Debûsî'nin eserde nasların yorumu ile ilgili kuralları sistematik ve gramer kaideleri esas alınarak genişçe işlemiş olması, bu hususları objektif kriterlere bağlayarak ihtilaf alanından çıkarmak amacı ile ilişkilendirilebilir. Zira fıkıh münazaralarında tartışılan ihtilafli meselelerin büyük çoğunluğunu naslara dayalı meseleler değil, kıyas ve özellikle ta'le dayalı meseleler oluşturmaktadır. Debûsî de *Takvîm*'de bu noktaya odaklanır ve fıkıh münazaralarının temel metodu olan kıyası, İbn Haldun'un da vurguladığı gibi, kendisinden önce görülmemiş ölçüde geniş bir şekilde ele alır. Daha da önemlisi Debûsî kıyas konusunun alt başlığı olan illetin tespiti ve illete yöneltilecek itirazlarla ilgili başlıklara, mümâna'a,

<sup>54</sup> Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Barûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 2/454; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1993), 2/500.

<sup>55</sup> Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 3/48, Kureşî, *Cevâhir*, 2/499-500. Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olduğu iddiasının vakıa ile uyumadığı yönündeki tespit için bk. Özen, “Hilâf”.

<sup>56</sup> *Esrâr*'ın bir hilâf eseri olarak nitelenmesini sağlayan hususiyeti, zâhiru'r-rivâye'deki bütün meseleleri değil, sadece mezhep içinde ya da mezhepler arasında (çoğunlukla Hanefî ve Şâfiîler arasında) ihtilafa konu olmuş meseleleri seçerek ele alması ve bunları ayrıntılı olarak tartışmasıdır. Bu hususiyet onu mesela, ihtilafa konu olmayan meselelerin delilini ortaya koyan, ihtilafli meseleleri ise tartışan, dolayısıyla sadece ihtilafli meseleleri tartışmak amacıyla yazılmamış olan Cessâs'ın Tahâvî *Muhtasarı* şerhinden ayırmaktadır. *Esrâr*'ın hilâf eseri olduğuna dair tespit için bk. Hacer Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 51-52.

<sup>57</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 14.

muâraza, münâkaza, ihticâc bilâ delil, kalb, tard ve aks, fesâdü'l-vaz' gibi cedel bahislerini ilave etmiş ve bu başlıkları da detaylı sayılabilecek şekilde işlemiştir.<sup>58</sup> Bu bölümlerde doğrudan münazaracılara hitap ettiği açıktır.

*Takvîm*'in bir başka özelliği, fûrû fıkıhla sıkı sıkıya irtibatlı yahut fûrû fıkıh meselesi olan ve aslında fûrû fıkıh mesâilinin çeşitli bablarında dağınık şekilde işlenen bazı konuları, teorik/usûlî bir bağlama oturtarak fıkıh usûlü eserinde işlemesidir. Bu konulara usûl eserinde yer verilmesi, eserin hedef kitlesinin, fûrû fıkıh mesâili ile irtibatlı belirgin konularda bir teorik zemine ihtiyaç duyması ile açıklanabilir. Ehliyet bahisleri ve Allah hakkı-kul hakkı ayrımının detaylıca işlendiği başlıklar buna örnek verilebilir.<sup>59</sup> Ehliyet bahislerinin girişindeki ehliyetin temellendirilmesine dair orijinal izahtan sonraki kısım, büyük oranda fûrû fıkıh örneklerinden oluşmaktadır.<sup>60</sup> Aynı durum, yine ilk kez Debûsî'nin ortaya koyduğu vaz'î hüküm türlerinin işlenişinde de görülür. Bu başlıklarının ötesinde, eserin genelinde bütün konuların eserin akışını etkileyecek ölçüde çok ve uzunca tartışılan fûrû örnekler eşliğinde işlenmesi, her meselede en az bir tane ibadetlerden, bir tane muamelâtтан, ayrıca gerekirse günlük hayattan örnekler verilmeye çalışılması da yine münazaracıların tikel örneklere ihtiyaç duyabileceği düşüncesi ile izah edilebilir. Nitekim yukarıda zikredilen, illet bahsinin sonundaki cedel yöntemine dair başlıklar tamamen fûrû fıkıh örneklerinden oluşmaktadır.

Debûsî'nin eserinde yer vermeyi tercih ettiği konular kadar, yer vermediği konu ya da tartışmalar da onun eseri yazış amacı ile ilişkilendirilebilir. Debûsî'nin kelâm tartışmalarına hakim ve usûlün kelâm ile ilişkisinin farkında olduğu, ancak bu konuları eserinde derinlemesine işlemekten kaçındığı, kelâm tartışmalarına bağlam gereği çok kısa atıf yaptığı görülmektedir. Özellikle Cessâs'ın *Fusûl*'ünün içeriği ile mukayese edildiğinde, eserin kelâmî boyutunun ne kadar satır aralarına çekildiği daha net olarak ortaya çıkar. Meselâ neshin imkânı ve cevazı meselesini Cessâs oldukça geniş bir şekilde tartışırken Debûsî eserinde bu konuya sadece iki sayfa yer ayırır.<sup>61</sup> Aynı durum icmânın temellendirilmesinde de söz konusudur.<sup>62</sup> Bu tutum öncelikle Hanefîlerin hicrî beşinci asırda dönemin atmosferi gereği artık Mu'tezile ile birlikte anılmaktan rahatsız olmaları, bunun için kelâmî tartışmalara eserlerinde yer vermektен kaçınmaları ve usûldeki Mu'tezilî görüşleri ayıklama çabasına girmeleri ile açıklanmaktadır.<sup>63</sup> Ancak fıkıh münazaralarında usûl tartışmalarının kelâmî boyutuna çok fazla ihtiyaç duyulmayacağı düşüncesi de kelâm tartışmalarının eserdeki ağırlığını yitirmesine katkı sunmuş olabilir.

<sup>58</sup> Debûsî, *Takvîm*, 319-370.

<sup>59</sup> Ebu Süleyman, *el-Fikrû'l-usûlî*, 454.

<sup>60</sup> Eserinin sonuna Debûsî'nin ehliyete dair izahlarını hemen hiç değiştirmeden alan Sem'ânî, konuya şöyle diyerek giriş yapar: "*Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî, usûl-i fıkıh hakkında kaleme aldığı ve Takvîmü'l-edille adını verdiği eserinin sonunda, başka usûllerde bulunmayan ve fakihlerin, bilhassa günümüz (fıkıh yapma) yönteminde ihtiyaç duyacakları bazı başlıklar eklemiştir. Ben de bunları aktarmak istedim..*" Sem'ânî, *Kavâtî*, 2/335). Görüldüğü üzere Sem'ânî, dönemin fıkıh anlayışının ihtiyaçları açısından önemli gördüğü bölümleri Debûsî'den aktarmaktadır ki bol örnekle desteklenmiş bu bölümlerin fıkıh münazaralarında işe yarayacağı kesindir.

<sup>61</sup> Cessâs, *Fusûl*, 1/364-385; Debûsî, *Takvîm*, 228-230.

<sup>62</sup> Cessâs, *Fusûl*, 2/107-120; Debûsî, *Takvîm*, 23-27.

<sup>63</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 22-32. Hanefîlerin Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Alâüddîn es-Semerkandî gibi Orta Asyalı Hanefîlerin çabaları ile kelâmı Mâtürîdîliğe meylettiği tespiti için bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: y.y., 2001), 69-80.



*Takvîm*'in, geliştirdiği yöntem ve fûrû fıkıhla kurduğu irtibat açısından dikkat çektiğini, onun eserleri üzerinde çalışan Sem'ânî ve Gazâlî'nin bazı ifadelerinden de anlamak mümkündür. Daha önce de ifade edildiği gibi Sem'ânî, usûlünün girişinde, kelâmcıların usûl anlayışını fıkıhçıların fıkıh mesâilindeki delil getirme yöntemlerinden uzak olduğu için eleştirmekte ve Debûsî'nin eserini bu açıdan isabetli bulmaktadır. Sem'ânî aynı yerde eserinin bir amacının da münazaracılara yol göstermek olduğunu açıkça ifade eder ve “münazaracılara yardımcı olmak için dallanıp budaklanan bazı meselelere de işaret edeceğini”, “kıyas bölümünün devamında cedelcilerin düzgün bir yönetime göre cedel yapmaları için gerekli bilgileri vereceğini” söyler.<sup>64</sup> Gazâlî de *Şifâu'l-galil*'in girişinde, hocası Cüveynî'nin (ya da onun yöntemini benimseyenlerin) usûl yönteminde eksik kalan ve Debûsî'nin eserlerinde ortaya çıkarak yaygınlık kazanan ta'lil ile ilgili konulara değineceğini, münazaralarda nadiren ihtiyaç duyulan konulara yer vermeyeceğini söyler.<sup>65</sup> Bu ifadeler Debûsî'nin daha önce görülmemiş bir yöntem geliştirdiğini ve bu yöntemin dikkat çektiğini, söz konusu yöntemin kelâmcıların yönteminden belirgin şekilde ayrıştığını ve dönemin fakihlerinin ihtiyaç duyduğu konulara ağırlık verdiğini göstermektedir.

Debûsî ile hemen hemen aynı dönemde, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin kaleme aldığı *el-Kiyâsu's-şer'î* adlı risâle, muhtemelen yazılan en erken müstakil fikhî cedel eserlerinden biridir.<sup>66</sup> *Mu'temed*'in sonunda basılan ancak *Mu'temed*'den önce yazıldığı tahmin edilen bu risâlenin girişinde Basrî, “Usûl-i fıkıha özgü olmayıp, fıkıh münazaralarında fakihler arasında yaygın olan konuları anlatacağını” söyler.<sup>67</sup> Basrî'nin bu ifadesi, hem bu dönemde artık fıkıh münazaralarında yöntem konusunda bir yönlendirme ihtiyacının farkına varıldığını, hem de cedel ve münazaranın, *Takvîm*'de olduğu gibi, doğrudan kıyasla ilişkilendirildiğinin göstergesidir. Risâle cedel kavramlarını barındırmakla birlikte, içeriği *Takvîm*'in cedele dair bahislerinden ve yine bu dönemde yazılan cedel risâlelerinden farklıdır.<sup>68</sup>

Hicrî beşinci asrın ilk yarısında yazılan bu usûl eserleri, sonraki literatür üzerinde tabii olarak belirleyici olmuştur. Debûsî'yi takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserleri için Debûsî hakkında yukarıda yapılan tespitlerin hepsinin geçerli olduğu söylenebilir. Fukahâ metodunun sonraki Hanefî usûlüne etkisi özellikle Pezdevî'nin eseri üzerinden gerçekleşmiştir. Hanefî muhitlerde büyük yaygınlık kazanan, sonrasında yazılan usûl eserlerinde örnek alınan Pezdevî'nin *Usûl*'ü, memzuc metoda nispet edilen usûl eserlerinde de fukahâ metodunu temsil edici eser olarak esas alınmıştır.<sup>69</sup>

Debûsî'nin geliştirdiği bu yeni usûl yazım metodu kısa sürede dikkat çekmiş ve başka mezheplerden usûlcülerin de ilgisine mazhar olmuştur. Mesela Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Şîrâzî, Sem'ânî ve İbn Akîl'in usûl eserleri de fukahâ metoduna nispet edilir ve hatta bu müelliflerden bazıları fukahâ metodunu tercih ettiklerini açıkça ifade ederler. Yine de bu dönemde fukahâ metodunu

<sup>64</sup> Sem'ânî, *Kavâti'*, 1/11.

<sup>65</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Şifâu'l-galil*, thk. Muhammed el-Kebîsî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971), 8-9, 16.

<sup>66</sup> Siddîqui, “Jadal and Qiyas in the Fifth/Eleventh Century”, 924 (Hallaq'tan naklen).

<sup>67</sup> Basrî, *Mu'temed*, 2/443.

<sup>68</sup> Basrî, *Mu'temed*'de de illetin şartlarını anlattığı başlıklarda cedel yöntemlerine kısaca yer verir. Mesela bk. *Mu'temed*, 2/282-283.

<sup>69</sup> Murteza Bedir-Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebu'l-Usr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mart 2023).

benimsemeyen ve kelâmcı geleneği sürdüren Cüveynî'nin *Burhân*'ı, Gazâlî'nin *Mustasfâ*'sı gibi usûl eserleri mevcuttur. Fukahâ ve mütekellimîn literatürünün paralel olarak gelişimini sürdürdüğü hicrî beşinci asırda, usûlün bütün konularını kuşatan bu eserlerin yanında, fikhî cedele dair müstakil eserlerin örnekleri de artmaya başlar. Bâcî, Şîrâzî, Cüveynî, Gazâlî ve İbn Akîl'in fikhî cedele dair risaleleri, hilâfiyâtın yöntemini ortaya koyan, klâsik dönemdeki anlamıyla ilm-i hilâf eserleridir. Bu eserler usûl ile sıkı irtibatları sebebiyle, müteahhir dönemde usûl literatürünün bir parçası ve adeta usûl eseri olarak kabul edilecektir. Ayrıca Cüveynî ve Gazâlî gibi, kelâmcı geleneğin parçası olan usûl eserleri yazmış olan âlimlerin, bu eserleri yanında bir de fikhî cedel eseri kaleme almış olmaları, mütekellimîn usûl anlayışıyla yazılmış eserlerde eksik kalan, 'hilâf mesâilinin delillendirilmesinde kullanılma' işlevini yerine getirme kaygısı ve dolayısıyla yine dönemin hilâf merkezli fikhî faaliyetinin etkisi ile açıklanabilir. Nitekim Gazâlî, *el-Müntehal fi'l-cedel*'in girişinde, usûl ilminin delillerle, fikhî ilminin hükümlerle, cedelin ise delil ile medlûl arasındaki ilişki ile ilgilendiğini söyler ve ardından bu eserinde fakihin amacına katkı sunmayacak ve işine yaramayacak kelâm kavramlarına, mesela ilmin ve nazarın tanımı gibi tanımlara yer vermeyeceğini ifade eder.<sup>70</sup> Dolayısıyla hilâfın fukahâ usûl anlayışını etkilediği gibi, fukahâ usûl anlayışının da ilm-i hilâf /cedeli etkilediği, yani bu üç disiplin arasında zincirleme bir etkileşimin mevcut olduğu söylenebilir. Bunun yanında münazaraların belli bir mevkiye ulaşma konusunda belirleyici hale geldiği bu dönemde, söz konusu müstakil fikhî cedel eserlerinin, hem münazaracı adaya, hem de onu değerlendirecek merciye bir kılavuz işlevi görmüş olması ihtimal dahilindedir.

Görüldüğü gibi fukahâ metodu ortaya çıkışından itibaren hem Hanefî mezhebi içerisinden, hem de mezhep dışından usûlcülerin yazım tarzını –en azından belli bir dönem- etkilemiştir. Bununla birlikte fukahâ metodunu tercih etmeyen ve kelâmcı yöntemi sürdüren eserler kaleme alınmaya devam etmiştir. Hicrî altıncı asrın başlarında Alâüddîn es-Semerkindî bu metodu, kelâmi mülâhazaların göz ardı edilmesinin sakıncalarına dayanarak eleştirir ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin kelâm anlayışı ile uyumlu bir usûl eseri yazmak hedefiyle *Mîzânü'l-usûl*'ü kaleme alır. *Mîzân*, her bir usûl meselesinin kelâm tartışmaları ile ilişkilendirilerek anlatıldığı, bütün temellendirmelerin kelâmi arka plana göre yapıldığı tipik bir mütekellimîn metodu eseridir. Ancak Semerkandî'nin bu girişimi mezhepte etkili olmamış, biraz önce ifade edildiği üzere sonraki Hanefî usûl anlayışı Debûsî-Pezdevî çizgisini takip etmiştir.

Hicrî altıncı asrın sonlarına gelindiğinde hem hilâf eserlerinin hem de fukahâ metoduna nispet edilen usûl eserlerinin azaldığı görülür. Dolayısıyla ilm-i hilâf ve fukahâ metodu usûl anlayışının yaklaşık iki yüz yıllık parlak bir dönemin ardından yerini büyük oranda memzûc metoda nispet edilen eserlere bıraktığı söylenebilir. Aslında memzûc metod eserlerinin, Hanefîlerin belli bir dönemin akımı olarak popüler hale gelmiş fukahâ metodu yerine, felsefî kelâm geleneğinin ve İslâmî ilimlerin genel olarak felsefeden etkilendiği dönemin etkisiyle yazıldığı düşünülebilir.<sup>71</sup> Memzûc metodun ilk eseri olarak nitelenen usûl eseri da İbnü's-Saatî'nin *Bedü'n-nizâm*'ı,

<sup>70</sup> Muhammd b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülaziz b. Ali el-Umeyrîni (Beirut: Dâru'l-Verrâk, 2004), 310, 313-314.

<sup>71</sup> Memzuc metodun ortaya çıkışındaki en önemli etmenlerin, öncelikle fukahâ metodu eserlerinde eksikliği hissedilen küllî usûl kaidelerine duyulan ihtiyaç ve ayrıca Gazâlî'nin başlattığı farklı ilmî disiplinler arasında irtibatlar kurarak ortak bir dil tesis etme çabası olduğu tespiti için bk. Seyit Mehmet Uğur, "Fikhî Usûlü Yazımında Memzûc Metod Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü Örneği", *Bilimname* 38 (2019/2), 695-699.

Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh*'i ve İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'i bu nitelikte eserlerdir. Ancak Hanefî usûl yazım geleneğinden fukahâ metodu hiçbir zaman tam olarak ortadan kalkmamıştır. Mesela müteahhir dönemde dahi Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr*'ı fukahâ metoduna göre yazılmış bir usûl metni olarak, üzerine yapılan çalışmalarla birlikte geniş bir literatür oluşturmuş ve sonraki literatürde önemli bir yer edinmiştir.

## Sonuç

Fıkıh usûlü yazımında fukahâ ve mütekellimîn meslekleri şeklinde iki metoddan söz edilir. Fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinin mezhebinin fûrû fıkıh müktesebatını esas aldığı, fûrû fıkıh örneklerine fazlaca yer verdiği ve kelâm tartışmalarına girmediği; buna karşılık mütekellimîn metoduna nispet edilen eserlerin mezhebin fûrû fıkıhıyla sınırlı kalmak yerine daha ilkesel bir usûl anlayışını benimsediği, delillendirmede kelâmî kavram ve yöntemleri çok fazla kullandığı ifade edilir. Fıkıh usûlünün erken dönemlerinde fikhî mesâile özgü olmayan kaynak ve yöntem tartışmaları yapılmış, bu tartışmalarda dönemin gündemine hakim olan kelâmî söylem etkili ve belirleyici olmuştur. Mütekellimîn metodu olarak nitelenebilecek fıkıh usûlü eserlerinin bu gündemin gölgesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu kelâm ağırlıklı bakış açısının yanında, farazî fıkıh tartışmalarını sistemleştirerek fikhin müstakil bir disipline dönüşmesinin temellerini atan Hanefîler, kaynak ve yöntem tartışmalarına erken dönemden itibaren kendi tarzlarını yansıttılar. Bu karma nitelikli dönemin bir ürünü olarak Cessâs, hem kelâm gündemini göz önünde bulunduran hem de mezhebin fûrû fıkıh mesâilini esas alan usûl eserini kaleme aldı.

Hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru yaşanan ilmî gelişmeler, Hanefî usûl anlayışında da bazı değişimleri tetikledi. İlk dönemlerden itibaren mevcut olan ilmî münazara geleneği, tercüme döneminde Yunanca'dan yapılan cedele dair eserlerin tercüme ile birlikte daha farklı bir boyut kazandı. Önce kelâmcılar ve sonra fakihler, cedel tekniklerini ilmî tartışmalarda ve eserlerinde kullanmaya başladılar. Buna ilaveten fikhin revaç bularak İslamî ilimler içerisinde ayrıcalıklı bir konuma yükselmesi ve medrese sisteminde merkezi bir mevkiye gelmesi fıkıh münazaralarının ve ihtilâflı fıkıh mesâilinin tartışıldığı hilâfiyâtın popülerliğinin artırdı. Bu dönemde fıkıh tahsil edenlerin çoğu hilâf meselelerini öğrendi, fıkıh münazaralarına katıldı ve hilâf eseri kaleme aldı. Bu arada Bağdat'ta etkinliğini yitirmiş olan Hanefîlik, Mâverâünnehir'de yükselişe geçmiş, ancak erken dönemde Mu'tezile olan ilişkilerinden ve bunun mezhebin usûl düşüncesindeki etkilerinden dönemin yeni şartları içerisinde rahatsız olmaya başlamışlardı. Bütün bu gelişmeler sonucunda, Mâverâünnehir'de spekülâtif kelâm tartışmalarına değil, fûrû fıkıh tartışmalarına odaklanan, fıkıh münazaralarında işlevsel olabilecek yöntemlere dair bilgi veren, konuları bolca örnek mesele üzerinden işleyen bir usûl anlayışı ortaya çıktı. Debûsî ile başlayan bu usûl anlayışının dönemin ihtiyaçlarına uygun yeni bir yazım tarzı olduğu kısa sürede fark edildi ve bu yöntem herhalde ilk kez Sem'ânî tarafından "fakihlerin yöntemi" olarak isimlendirildi. Fakihlerin yöntemi, Hanefî fakihlerle sınırlı kalmadı; bu yöntemi daha isabetli bulan bazı Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî alimler de bu yöntemle göre usûl eserleri yazdılar.

Fukahâ metodunun Hanefî fıkıh geleneği içinden çıkması şartıdır. Usûlü belli bir dönem için de olsa kelâm mecrasından fıkıh mecrasına çeken Hanefîler olmuştur. Zira Hanefîler, kuruluşuna büyük katkı sağladıkları fıkıh ilmini her zaman öncelikli ilgi alanı olarak benimsemişlerdi. Genel yöntem tartışmalarından ayrı olarak fıkıh mesâilinin delillerinin ortaya

konulması ve temellendirilmesi, farazî fıkıh çalışmalarına ve fikhî bilgi üretme yöntemlerine yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek için çaba sarf eden Hanefîler açısından büyük önem taşıyordu. Bu açıdan fûrû fıkıh tartışmalarını merkeze alan, hilâf eserlerindeki tikel istidlal yöntemlerinin tümel karşılıklarını barındıran ve münazara geleneğine pedagojik bir katkı sunan bu yöntemin, fıkıhla ilişkisi sebebiyle fukahâ metodu olarak nitelenmesi kadar, Hanefîlikle özdeşleşmesi sebebiyle Hanefî metodu olarak nitelenmesi de isabetlidir. Buna karşılık mütekellimîn metodunun, bazı Hanefîler dahil her fûrû fıkıh mezhebinden âlimin katkı sunduğu ve eser verdiği, alimlerin kelâm yaklaşımlarına göre saf tuttuğu bir yaklaşım olması hasebiyle, Şâfîî yöntemi yerine mütekellimîn yöntemi olarak nitelenmesi daha uygundur.

Klasik dönemde cedelle birlikte ilmü'l-bahs ve'l-münâzara, fıkıh ve usûlden uzaklaşarak mantık ilminin konusu haline geldi. Ayrıca Gazâlî ve özellikle Râzî sonrası dönemde ortaya çıkan felsefî kelâm geleneği, fıkıh usûlünü de derinden etkiledi. Bu dönemden sonra usûl literatürüne mantık ve felsefe kavramları hakim olmaya başladı. İbnü's-Saatî, Sadruşşerâ gibi Hanefîlerin bu yeni dönemin ilim anlayışına uygun eserler kaleme almasıyla memzûc metoda nispet edilen usûl eserleri ortaya çıktı. Ancak bu eserler de fukahâ anlayışını temsilen Pezdevî'nin usûl eserini esas almaya devam ettiler. Ayrıca Ebu'l-Berekât en-Nesefî gibi bazı Hanefîler, fukahâ metodu geleneğine eklenilebilecek, oldukça etkili usûl eserleri yazmayı sürdürdüler. Dolayısıyla fukahâ metodunun özellikle hicrî beşinci asra damgasını vurmuş olmakla birlikte, hem bu dönem öncesinde hem de sonrasında Hanefîler için her zaman usûl yazımında etkili olmuş bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef. *Kitâbü'l-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el- Hatîb. *Kitâbü'l-fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1996.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*. nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. nşr. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Bedir, Murteza- Ferhat Koca. "Pezdevî, Ebu'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pezdevi-ebul-usr>
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilâf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bilik, Abdurrahim. "Hilâf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 109-132.
- Cessâs. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdik Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1996.
- Cessâs. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Muhammed Muhammed Tamir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. nşr. Salah b. Muhammed. 2 Cilt (birlikte). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbü't-Telhîs*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Duman, Soner. "Usûlü'l-fikh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 6 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usulul-fikh>
- Ebû Süleyman, Abdülvehhâb İbrahim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 1984.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fon Matbaası, 1979.

- Emiroğlu, İbrahim. “Cedel Nedir?”. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 17-37.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müntehal fi'l-cedel*. thk. Ali b. Abdülaziz b. Ali el-Umeyrîni. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâu'l-ğalîl*. thk. Muhammed el-Kebîsî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.
- Gölcük, Şerafettin. “Bâkîllânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bakillani>
- Görgün Tahsin. “Lafız (Fıkıh Usûlü)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 6 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lafiz#2-fikih-usulu>
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020.
- Hacak, Hasan. “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl V: Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. ed. İlyas Çelebi. 511-545. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Hacak, Hasan. “Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü”. *İslam Düşünce Atlası*. nşr. İbrahim Halil Üçer. 6 Cilt. 1/313-343. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Hallaq, Wael B. “A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic”. *The Islamic World* 77/3-4 (1987), 197-206.
- Hamidullah, Muhammed. “el-Mutemed'in Neşri Dolayısıyla Mutezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine”. trc. Şerafettin Gölcük. *Marife: Dînî Araştırmalar Dergisi* 3 (2003), 331-342.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Kassâr, Kadı Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *Mukaddime fi usûli'l-fikh*. thk. Mustafa Mahdum. Riyad: Dâru'l-Ma'leme li'n-neşr ve't-tevzî, 1999.

- İbnü'l-Mukaffa', Abdullah. "Risâle fi's-sahâbe". *Âsâru İbnü'l-Mukaffa'*. 309-323. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 17 (2009), 65-95.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muvatta". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 1 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-muvatta>
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İrfan Yayınevi, ts.
- Kaya Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi>
- Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 505-535.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1993.
- Macit, Yüksel. "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi". *Marife* 3 (2003), 73-82.
- Makdisi, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar". *Makâlât* 2 (1999), 171-198.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: y.y., 2001.
- Özen, Şükrü. "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Gelişiminde Kelâmî Tartışmaların Rolü". *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*. ed. Mahmut Kaya vd.. 223-241. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilaf>
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*. nşr. Nâci es-Süveyd. 2 Cilt (birlikte). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Semerkandî, Alâüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. 2 Cilt. Y.y.: Matbaatü'l-hulûd, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Mâriye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

- Seyyid Bey, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. nşr. Selçuk Camcı. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Sıddıqui, Sohaira. "Jadal and Kıyas in the Fifth/Eleventh Century". *Journal of the American Oriental Society* 193/4 (2019), 923-944.
- Soufi, Youcef. "The Lost Oral Genesis of Classical Islamic Law: The Case of An Eleventh Century Disputation (Munazara) on Broken Oaths". *Journal of the American Oriental Society* 141/4 (2021), 823-846.
- Soufi, Youcef. "Why Study Usul al-Fiqh?: The Problem of Taqlid and Tough Cases in 4th-5th/10th-11th Century Iraq" *Islamic Law and Society* 28 (2021), 1-31.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim b. Ali. *Şerhu'l-luma'*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim b. Ali. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 2. Basım, 1981.
- Temel, Ahmet. "Fıkıh ve Kelâm Mezhepleri Arasında Fıkıh Usûlü: Bir Fıkıh Usûlü Mezhebinden Söz Edilebilir Mi?". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum-Bildiriler)*. 97-101. Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017.
- Temel, Ahmet. *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usûl al-Fiqh Between al-Shafii and al-Jassas During the 3th/9th and Early 4th/10th Centuries*. Berkeley: University of California, Doktora Tezi, 2014.
- Temel, Ahmet. "Was There a Zaydî usûl al-fiqh? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the School's First Complete Usûl Work: al-Natiq bi-l-Haqq's (340-424/951-1033) "al-Mujzi fî usûl al-fiqh". *İnsan ve Toplum* 6 (2016), 71-83. "Zeydî Usûl-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usûl Kitabı Olan Nâtık bi'l-hakk'ın (340-424/951-1033) *el-Müczi fî Usûli'l-fikh* Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usûl Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme". çev. Sacide Ataş. *Kilitbahir* 15 (2019), 369-387.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Fukahâ Usûl Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-Vüsûl*'ü Örneği". *Bilimname* 38 (2019/2), 689-724.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şîrâzî Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münazara Bağlamında". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2019), 69-75.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yığın, Adem. "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine". *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003), 65-105.



Young, Edward Walter. *The Dialectical Forge. Juridical Disposition and Evolution of Islamic Law*. Cham: Springer, 2017.



## Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı

The Intellectual Background of Abû Mansûr al-Mâturîdî

“Ateşyürek, Ahmet. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020, 349 s. ISBN: 9786257000635.”

### Abdullah DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye  
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Türkiye  
[abdullahdemir@aybu.edu.tr](mailto:abdullahdemir@aybu.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573) | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

##### Geliş Tarihi Date Recieved

16 Nisan 2023 16 April 2023

##### Kabul Tarihi Date Accepted

21 Haziran 2023 21 June 2023

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2023 30 June 2023

##### 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 (Abdullah 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 (Abdullah Demir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

## Öz

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı” adlı çalışma, Ahmet Ateşyürek tarafından doktora tezi olarak hazırlandı ve sonrasında kitap olarak yayımlandı. İncelenen çalışma, Mâtürîdî'nin fikrî arka planının Hanefî gelenek içinden ve dışından kökenlerini tespit etmeyi amaçlar. Çalışma genel itibarı ile kaynak eserlerin kullanımı açısından başarılıdır. Yazarın konuya dair yorum ve tespitleri de alana katkı sağlayacak niteliktedir. Bu çalışmamızda, kitabı ayrıntılı olarak inceleyerek gerekli yerlerde yorumsal katkılarda bulunduk. Ayrıca sonraki baskılarında kitabın geliştirilmesini sağlayacak bazı önerilerimizi belirttik. İncelediğimiz bu kitabı, Mâtürîdîlik konusuna odaklanan araştırmacılara, konuya ilgi duyan okurlara ve bu alanda örnek bir doktora tezi incelemek isteyenlere tavsiye ederiz.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Hanefîlik, Mâtürîdîlik, Mâtürîdî, Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı, Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası, Ahmet Ateşyürek.

## Abstract

The work titled “The Intellectual Background of Abû Mansûr al-Mâtürîdî” was prepared by Ahmet Ateşyürek as a doctoral dissertation and later published as a book. The study reviewed aims to identify the origins of al-Mâtürîdî's intellectual background from within and outside the Hanafi tradition. In general, the study is successful in terms of the use of source works. The author's comments and deductions on the subject also contribute to the field. In this study, we have examined the book in detail and made interpretative contributions where necessary. We have also made some suggestions to improve the text in the following editions. We recommend this book to researchers focusing on Mâtürîdism, readers interested in the subject, and those wanting to examine an outstanding doctoral dissertation.

**Keywords:** Kalâm, Hanafism, Mâtürîdism, al-Mâtürîdî, Intellectual background of al-Mâtürîdî, al-Mâtürîdî's world of thought, Ahmet Ateşyürek.

## Giriş

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı” adlı incelenen çalışma, Ahmet Ateşyürek tarafından Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Cemil Hakyemez danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlandı, 2019 yılında kabul edildi<sup>1</sup> ve 2020 yılında Sonçağ Akademi tarafından yayımlandı. 349 sayfa olan kitapta dizin bulunmamakta ve sadece bir harita eki yer almaktadır.

Müellif, yüksek lisansını 2004 yılında 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı'nda “Yakup Afvi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri” başlıklı teziyle tamamladı. İncelediğimiz bu çalışması ile 2019 yılında doktor unvanını aldı ve halen Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'na öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.<sup>2</sup>

İslam mezhepleri tarihi bilim alanında hazırlanan bu kitap özellikle üçüncü bölümde kelâm bilim alanına dair görüş ve analizler de içerir. Çalışmanın doktora tezi olarak hazırlanmış olması, incelediği konuda bilim alanına hangi açılardan katkı sağladığına yönelik bizde bir merak uyandırdı. Bu inceleme, söz konusu merakın bir ürünüdür.

<sup>1</sup> Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 294 sayfa; Tez sunumunun video kaydı için bk. Oku Okut TV, “İmam Mâtürîdî'nin Fikri Arka Planı | Dr. Ahmet Ateşyürek | Mâtürîdîlik Konferansları-1”, *YouTube* (19 Şubat 2022),

<sup>2</sup> Oku Okut Akademi “Dr. Ahmet Ateşyürek” (25 Mart 2023).

## 1. Kitabın Amacı ve Konusu

Yazar çalışmanın amacını, “Mâtürîdî’nin fikrî arka planını besleyen damarların süreç merkezli bir bakışla ortaya konulması” olarak belirtir (s. 20). Kitabın yorucu ve uzun bir araştırma süreci sonunda ortaya çıkan doktora tezine dayanıyor olması onu ayrıntılı şekilde incelenmeye değer kılmaktadır.

Kitapta Mâtürîdî’nin kelâmî görüşlerinin arka planı, onun yaşadığı dönemde ve öncesinde hem Hanefî gelenek içinde hem de dışında ortaya çıkan görüşler ve eserler üzerinden incelenmektedir. Çalışmada maddeler halinde yer almasa da biz kitapta cevabı aranan soruları şöyle sıralayabiliriz:

- Mâtürîdî’nin kelâmî fikirlerinin Hanefî gelenek içinden ve dışından kaynakları neler olabilir?
- Ebû Hanîfe-Mâtürîdî ilişkisinin dilek ve temenniden öteye geçemediği iddiası yerinde mi?
- Mâtürîdî sonrası gelenekte *Kitabü’t-Tevhîd*’deki kelâmî usûlü takip eden bir eser kaleme alındı mı?
- Mâtürîdî’nin *Kitabü’t-Tevhid*’inin tek nüsha olarak günümüze ulaşmasının asıl sebebi nedir?
- Kaynaklar Mâtürîdî’den neden bahsetmemiş olabilir?
- Tekvin-mükevven ayrımı ilkesinin kökeni ne olabilir?
- İstitaatin fiille eşzamanlı olduğuna dair gelenekteki düşünce Mâtürîdî’den itibaren ne kadar geriye götürülebilir?
- İnsan fiillerinin yaratılmışlığı ve insanın bu fiillerin hakiki faili olduğu düşüncesinin Mâtürîdî’den önceki temsilcileri kimlerdir?

## 2. İncelenen Araştırmada Kullanılan Yöntem

İslam mezhepleri tarihi bilim alanına ait olan bu çalışma, *doküman analizi* yönteminin kullanıldığı nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Araştırmanın yazılı kaynakları, bütüncül tarih anlayışı kapsamında Mâtürîdî’nin görüşlerinin doğru tespiti amacıyla “dikey” ve “yatay” zaman dilimindeki kişi ve gruplarla karşılaştırmalar yapılarak okunmuştur. Yatay zaman dilimindeki muhataplıklara Kerrâmîyye - Ehl-i Hadis ve Semerkant Ehli - Kerrâmîyye tartışmaları örnek olarak verilebilir. Yazar, kaynak metinleri okurken *fikir-hâdise* ve *zaman-mekân* irtibatının kurmaya çalışmıştır. Sonrasında ulaştığı sonuçlara göre Mâtürîdî’nin fikrî arka planı *süreç merkezli* bir bakış açısıyla “yeniden inşa” etmeyi denemiştir.

Yazar, Hanefîliğin Horasan-Mâveraünnehir’deki etkisini takip ederken iki ciddi problemle karşılaştığını belirtir. Bunlardan ilki, Hanefîliğin geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasıdır. İkinci zorluk Hanefîler için muğlak bir ifade olan Mürcie isimlendirmesi ile birlikte Hanefiyye, Cehmiyye ve Cebriyye gibi yergi maksatlı yapay isimlerin kullanılmış olmasıdır (s. 14). Yazara göre bu muğlak isimlendirmeler sebebi ile metinlerde kimin kastedildiğini anlamak zorlaşmaktadır. Klasik metinleri okurken yazarın dikkat çektiği bu husus cidden önemlidir. Mezhepler, kendileri için yergi olarak kullanılan isimlendirmeleri, ismin anlamını yeniden inşa ederek muarızına yönlendirebilmektedir. Bu yüzden, klasik bir metin okunurken mezhep isimlendirmelerinin ansiklopedilerde yer alan güncel anlamları yerine, o dönemde ve o metinde kendilerine yüklenen anlamlar üzerinden anlaşılmalıdır.

Yazar, Mâtürîdî'nin mensup olduğu kelâmî geleneğin hangi isimle ifade edileceğini de karşılaştığı bir zorluk olarak belirtir (s. 17). İsimlendirmeye dair araştırmacıların kanaatlerini aktardıktan sonra Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu Semerkant merkezli kelâmî geleneği ifade etmek için “Semerkant Ehli” adlandırmasını tercih eder (s. 18). Biz ise “Semerkant Hanefileri” veya “Mütekellim Hanefiler” adlandırmasını önermekteyiz. Sonrasında ise yazar; Belh, Semerkant ve Buhara gibi şehirlerde usûlde ve fûrûda Ebû Hanîfe'yi takip eden bir dini anlayışın hâkim olduğunu, bölgede Hanefiliğin varoluşun serüveninin, Mürcie'nin varoluş hikayesi olduğunu, bu durumda aynı kişi ve grupları iki ayrı isimlendirme altında sunmanın hatalı olacağı kanaatini paylaşır. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin beslendiği ana damarlardan birini, sadece “Hanefilik” olarak adlandırmayı tercih eder (s. 18). Bu tespit ve tercih yerindedir. Muarızlarınca Ebû Hanîfe ve ashabı için kullanılan “Mürcie” ismi, Hanefiler içinde iki farklı toplumsal grup algısına yol açmamalıdır.

### 3. Kitabın Planı ve Muhtevası

Kitap; önsöz, giriş (s. 9-45), üç bölüm (s. 47-311), sonuç (s. 313-321), zengin bir kaynakça (s. 323-347) ile ek olarak verilen Mâverâünnehir haritasından oluşur. Kitabın planı, aslı olan doktora tez planı ile aynıdır. Tezin kitaplaştırılması sürecinde metnin aynen korunduğu, ekleme-çıkartma tarzında değişiklik yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Eserin giriş kısmında, araştırmanın yöntemi, kavramsal çerçevesi ve kaynakları hakkında bilgi yer alır. Bu kısımda yazar araştırma yöntemini, karşılaştığı zorlukları ve kaynaklarını da belirtmiştir. Doktora tezlerinde metodolojik çerçevenin çizildiği bu kısmın yer alması oldukça önemlidir. Yapılan araştırmanın hangi yöntem ve teknikler kullanılarak yürütüldüğünün belirtilmesi bilimsel bilginin bir gereğidir.

“Sosyo-Kültürel Yapı” başlıklı ilk bölümde Horasan-Mâverâünnehir bölgesinin coğrafi konumu, dinî ve kültürel yapısı, İslamlaşma süreci ile dönemin siyasi olayları ilk kaynaklara dayanarak aktarılır. Bu bölümde yazar Mâtürîdî'nin doğru anlaşılması için özellikle onun ömrünün son yıllarında İsmailîliğin bölgedeki sosyo-politik ve mezhebi etkilerin incelenmesi gerektiğine dikkat çeker. Ayrıca Batı'da Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) öncülüğünde kurulan ve yükselişe geçen Mu'tezilî-Hanefî fıkıh usûlü çalışmalarının 4./10. yüzyılın başından itibaren Mâverâünnehir'e ulaşmasının etkilerine de bakılmasını önerir. Bunlara ek olarak öncesinde fıkıh-kelâm ayrımı yapmamış olan bölge Hanefileri üzerindeki Şâfîliğin bölgede yayılım göstermesinin etkilerine de dikkat çeker.

“Mâtürîdî'nin Yaşadığı Bölgede Mezhebi Hareketlilik” başlıklı ikinci bölümde amelde Hanefî mezhebine mensup ancak kelâmî konularda farklılaşan Mâverâünnehir Hanefiliği, Neccârîlik, Kerrâmîlik ve Mu'tezile hakkında öncelikle bilgi vererek bunlardan sonra Kindî, Ehl-i Hadis ve Şîilik hakkında bölgeye etkileri olup olmaması açısından değerlendirmelerde bulunur.

Son bölümde ise asıl konuya odaklanarak Mâtürîdî'nin fikrî arka planını ircâ, mîsak, rü'yetullah, bilginin tanımı, ilâhî sıfatlar, insan fiilleri, irade-meşiet ve hidayet-dalalet konuları özelinde inceler. Yazar bu konulara girmekteki amacını, “Mâtürîdî'nin fikirlerinin Hanefî gelenekle olan bağlantılarının somut tespitini yapmak ve ne kadarının birbirleriyle örüntülü olduğunu ortaya çıkarmak” olarak belirtir (s. 13). Bunlardan sonra Mâtürîdî'nin fikrî arka planında etkili

olabileceğini düşündüğü Semerkant Hanefî geleneği dışında kalan referanslarını; bilginin kaynakları, âlem tasavvuru ve nübüvvet konuları özelinde irdeler.

#### 4. Kaynak Kullanımı

Yazar çalışmada; klasik ve çağdaş eserleri kullanmıştır. Çalışma, zengin bir literatüre dayanması açısından genel olarak başarılıdır. Yazar, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *er-Risâle*, *el-Fıkhu'l-ebsat* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risalelerin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarma anlamında *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasiyye*'ye göre daha öncelikli olduğu kanaatindedir. Ona göre son iki eser de Hanefî geleneğin süreçteki fikrî gelişimini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte o, bu eserler üzerinde düzeltme, ekleme ve çıkartmaların yapılmış olduğu kanaatindedir (s. 21).

Yazar, *Te'vîlat*'ın kelâmî konuları içermesinin yanı sıra Şâfîîliğin 4./10. yüzyılın başından itibaren Mâverâünnehir'deki Hanefîler için güçlü bir rakip haline geldiğini göstermesi açısından da önemli bir kaynak olduğuna dikkat çeker. Bu görüşünü Mâtürîdî'nin Şâfîî'ye atıfları ve onu bazı noktalarda hafife almasına dayandırır (s. 23).

Yazar, Ka'bî'nin *Makâlât* adlı eserinin dikkatlice incelenmesi sonucunda onun aslında Mâtürîdî'nin seleflerinden ve düşüncelerinden bahsettiğinin anlaşılacağını, onun Mürcie'den Mücebbire şeklinde andığı gruba dair aktardığı bilgilerin, Mâtürîdî ve çevresinin din anlayışıyla uyumunu düşünmektedir (s. 29). Ayrıca yazar, Ka'bî'nin Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî'nin (ö. 199/814) 'istitâatın fülle beraber olduğu' düşüncesinde olduğunu aktararak Mâtürîdî düşüncede önemli bir yeri olan bu görüşün geçmişine dair önemli bir bilgi aktardığını tespit eder (s. 29). Makdîsî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahşenü't-tekâsîm* eserinde Kerrâmiyye'nin 'istitâatın fiilden önce olduğu' düşüncesinde olduğu ve bunu reddedenlerin Cebriyye'den kabul edildiği bilgisi, Semerkant Ehli tarafından kabul edilen bu görüş sahiplerin Cebriyye olarak isimlendirilmelerini anlama açısından önemli bir bulgudur (s. 36).

Yazar, Ebû'l-Hüzeyl el-Hayyat'ın (ö. 300/913) *el-İntisar* adlı eserinin Mâtürîdî ile İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı söylem benzerliğinin tespiti açısından önemli olduğunu düşünür (s. 30). Ayrıca Mâtürîdî'nin "olumsuz irca" ve "Mürcie" tanımlarının Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) *er-Red alâ ehli'l-Bid'a* adlı eserindeki tanımlarla aynı olduğuna da dikkat çeker (s. 30).

Yazarın araştırmasında tespit ettiği Mâtürîdî'nin seleflerinin din anlayışına atıf içeren kaynakları ve ilgili kelâmî konuları şu şekilde tablolaştırabiliriz:

Konu	Kaynak
Mâtürîdî'nin seleflerinin dini anlayışına mücebbire olarak atıf	Ka'bî - <i>Makâlât</i>
İstitâatın fülle eşzamanlı olduğu düşüncesi	Ka'bî - <i>Makâlât</i>
İstitâatın fiilden önce olduğu düşüncesini ret edenler	Makdîsî - <i>Ahşenü't-tekâsîm</i>
Mâtürîdî ile İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı söylem benzerliğinin tespiti	Ebü'l-Hüzeyl el-Hayyat - <i>el-İntisar</i>
"Olumsuz irca" ve "Mürchie" tanımları	Ebü Mutî Mekhûl en-Neseffî - <i>er-Red alâ ehli'l-Bid'a</i>

Yazar, Mâtürîdî'nin kelâm tarihindeki yerini tespiti odaklanan Ulrich Rudolph'un Türkçeye *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı* adlı çalışmayı da kaynak olarak kullanır. Yazar, Rudolph'un araştırmasında ulaşılmış olduğu "Ebû Hanîfe-Mâtürîdî ilişkisinin dilek ve temenniden öteye geçemediği" sonucunu kısmen eleştirmekte kısmen katılmaktadır. Yazara göre mahiyet, bilginin tanımı, sıfatlar, kulların fiilleri ve meşiet gibi karakteristik konularda Mâtürîdî'nin savunduğu fikirlerin temelini Ebû Hanîfe'nin görüşleri oluşturmaktadır. Ancak ona göre "bilgi teorisi", "âlem tasavvuru" ve nübüvvet" söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe ile Mâtürîdî arasında köprü kurma çabaları sonuçsuz kalmaktadır. Yazar bu hususta Rudolph'a katıldığını açıkça ifade eder (s. 40). Yazara göre Rudolph bu konularda Mâtürîdî'nin Mu'tezile bağlantılarını çoğunlukla tespit etmiş ve ortaya koyabilmiştir. Ancak onun Hanefî gelenek içindeki bağlantılarını kurmada aynı beceriyi gösterememiştir. Bu noktada yazar, kendi araştırmasının Mâtürîdî'nin kelâm sisteminin temelindeki Ebû Hanîfe'ye ulaşan geleneğin izlerinin somut olarak belirlenmesi çabası yönüyle Rudolph'un çalışmasından farklılaştığını savunur (s. 40). İncelediğimiz bu çalışmada araştırmacı, Mâtürîdî'nin görüşlerinin kaynaklarını izleme noktasında, aşağıda ayrıntılı olarak belirteceğimiz üzere genel olarak başarılıdır. Ancak çalışmanın yeri geldikçe değineceğimiz belli noktalardan derinleştirilmesi faydalı olacaktır. Ayrıca yazar tespitlerini, 2018 yılında Metin Avcı tarafından hazırlanan *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı doktora tezinde ulaşılan görüşlerle mukayese etmelidir.

Çalışma klasik kaynakların kullanımını açısından başarılıdır. Ancak Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye atfettiği görüşlerin onların kendi eserlerinden kontrol ve teyidinin yapılması gereklidir. "Mu'tezile'ye göre" şeklinde başlayan cümleler için sadece "Mâtürîdî, *Te'vilât*" şeklinde kaynak gösterilmesi (dipnot no. 392, 400, 418, 426) yeterli görünmemektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin görüşlerinin kökenleri, Hanefî fıkıh literatürü üzerinden de takip edilerek çalışma zenginleştirilebilir. Hanefî fıkıh literatürü fıkıhın ötesinde inanç ve sosyal yaşama dair önemli bilgiler de içermektedir.

Yazar çalışmasında, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe ilişkin hazırlanan Türkçe doktora çalışmaları ile düzenlenen sempozyumlara ait bildiri kitaplarına da müracaat etmiştir. Çalışma, kendisinden

önce konuya dair tamamlanan araştırmaları kaynak olarak içermesi sebebiyle alanyazın incelemesi açısından genel itibariyle başarılıdır. Bununla birlikte yazarın Hüseyin Doğan tarafından hazırlanan *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmli Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*<sup>3</sup> adlı kitap çalışması ile Kılıç Aslan Mavil tarafından 2012 yılında doktora tezi olarak hazırlanan ve 2017'de *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*<sup>4</sup> adıyla yayımlanan çalışmayı dikkate almaması bir eksikliklerdir. Ayrıca 2018 yılında Metin Avcı tarafından hazırlanan *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*<sup>5</sup> adlı doktora tezinde ulaşılan sonuçları, kendi ulaştığı sonuçlarla mukayese etmesi çalışmasını zenginleştirebilirdi. Mâtürîdîlik özelinde kelâm bilim alanında hazırlanan diğer doktora tezlerinin incelenmesi de mezhebin tarihsel gelişim sürecinin anlaşılmasında bu çalışmaya katkı sağlayabilirdi.

## 5. İçerik Analizi

Kitabın içeriğine dair değerlendirmelerimizi, kitap planına sadık kalarak kaleme almayı tercih ettik. Yazar çalışmanın birinci bölümünde Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgenin sosyo-kültürel yapısını konu edinir. Onun tespitlerine göre Mâtürîdî'nin yaşadığı 4./10. yüzyıla geldiğinde Hristiyan, Mecûsî, Maniheizt ve Budist topluluklar bölgede hâlâ bulunsada kurumsal anlamda varlıkları devam etmemektedir (s. 65). Bölgede yaşayan bu din mensuplarının durumu ve bilinirliği, müslümanlarla etkileşimlerine dair fetvalar içeren fıkıh kitapları üzerinden de takip edilebilir. Yapılacak bu araştırma, çalışmayı zenginleştirecektir. Fıkıh literatüründeki bilgiler hem Sâ mânîler hem de Batı Karahanlılar döneminde bu dinlerin bölgede varlığına ve toplumsal hayattaki görünürlüklerine yönelik bilgiler içermektedir.<sup>6</sup>

Yazar, "Mâtürîdî'nin Beslendiği Ana Damarlar" başlığı altında "Hanefilik" ile "Bağdat'taki İlmî Faaliyetler" olmak üzere iki konuya değinir. Burada Hanefiliğin bölgede yayılmasında Belh şehrinin önemine dikkat çeker. Belh, Buhara ve Semerkant'tan yarım yüzyıl önce İslam beldesi olmuştur (s. 89). Belh halkının Hanefiliğe teveccühü, Ebû Hanîfe hayattayken başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin ileri gelen öğrencilerinden Ebû Muti el-Belhî, 16 yıl bu şehirde kadılık yapmıştır. O, *el-Fıkhu'l-ebsat* ile *el-Âlim ve'l-müteallim'in* ravisidir. Yazar onun, Ehl-i Hadis'in önemli isimlerinden Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ile iman-islam kelimelerinin aynı olup olmadığı konusunda tartışma yaptığını aktarır. Onun savunduğu iman-islam kelimelerinin aynı olduğu görüşü, bu geleneğin temel görüşüdür. *Risâle ila Osman el-Bettî* risalesini Belh'e taşıyan aynı zamanda *el-Fıkhu'l-ebsat*'ın da ravisi olan Ebû Nusayr b. Yahya (ö. 268/881) da Belhlidir. Yazar, Semerkant Ehli ile özdeşleşen kelmâ görüşlerin, Semerkant öncesinde Belh şehrinde benimsendiği ve buradan tüm Mâverâünnehir'e yayıldığını düşünür (s. 95). Yazar, Belh'in önemini anlatırken Belh camisinde Ebû Bekir el-Verrâk'a (ö. 280/893) tahsis edilmiş bir odadan bahseder ve burada ona ait birçok musannef eser bulunduğunu ve bunlardan birinin *el-Âlim ve'l-müteallim* olduğunu aktarır. Buna dayanarak da "ekole ait bu önemli eserin, 3./9. yüzyılın son çeyreğinde Belh camisinde tetkik

<sup>3</sup> Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmli Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015).

<sup>4</sup> Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

<sup>5</sup> Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

<sup>6</sup> Bölgedeki dini gruplar hakkında bk. Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 63-68.



edildiğini düşünebiliriz” yorumunda bulunur (s. 96). Ona atfedilen, İskenderiye Belediye Ktp., nr. B. 1218’de yazma nüshası bulunan *Kitâbü’l-Âlim ve’l-müte‘allim*, ilk defa Kevserî tarafından neşredildi (Kahire 1939), ardından Rif’at F. Abdülmuttalib ve Ali A. Mezîd tarafından tahkik edilerek yayımlandı (Kahire 2001). *Kitâbü’l-Âlim ve’l-müte‘allim* adlı bu eser, içerik açısından Ebû Hanîfe’ye nispet edilen kelâmî içerikli risaleden farklıdır.<sup>7</sup> Ancak Hakîm es-Semerkindî’nin de hocası olan Ebû Bekir el-Verrâk’ın “kelam-fıkıh-zühhd” üçlüsünün birlikteliğini savunduğu<sup>8</sup> bilinmektedir ve buradan kelâmla irtibatı anlaşılmaktadır. Onun kelâm anlayışı ayrı bir araştırmanın konusu yapılabilir.

Yazar, Mâtürîdî’nin dönemin ilim merkezi Bağdat’tan uzak olmasına karşın yazılı eserlere kolay erişim imkânı sayesinde bölgedeki ilmi birikimden istifa etmiş olabileceğini düşünür. Ayrıca Mâtürîdî’nin bağlı olduğu geleneğin 3./9. yüzyılda Bağdat’la olan somut bağlantısının Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816) üzerinden olduğu kanaatindedir. O, tüm Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde Bağdat’taki kelâmî gündemle bağlantısını kesmediği tespit edilen tek kişinin Cûzcânî olduğunu belirtir (s. 124). Cûzcânî, Bağdat’ta yetişmiş, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’ye öğrencilik yapmıştır (s. 97). Zaten Ebû Süleyman el-Cûzcânî ve öğrencisi Ebû Bekir el-Cûzcânî, Semerkant’taki Dârü’l-Cûzcâniyye medresesinin kurucu isimleridir.

Çalışmanın ikinci bölümünde yazar, ekolün gelişimini, Mâtürîdî dönemindeki mezhebi hareketliliği ve onun ekole etkisini ele alır. Yazarın tespitlerine göre Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde aynı zaman dilimi içinde Ebû Mûtî el-Belhî (ö. 199/814) Belh, Ebû Mukâtil es-Semerkindî (ö. 208/823) Semerkant, Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816) Bağdat ve Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) Buhara’da bulunmakta ve ilmî faaliyetler gerçekleştirmektedir. Yazar onların bölgeye taşıdıkları kelâm gündeminin *el-Fıkhu’l-ebvat* ve *el-Âlim ve’l-müteallim*’deki çerçeveyi aşmadığı kanaatindedir. Ayrıca adı geçen eserlerin aynı dönemde Buhara’daki bilinirliğine dair somut bir bilgiye ulaşılamadığını ancak bu eserlerin Buhara’da da bilinir olduğunu düşünür. Bu tespitleri çerçevesinde en geç 2./8. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ekolün kelâmî gündeminin bu eserler çerçevesinde irca savunusu, imanın tanımı, va’d ve va’id, usûlü’l-dîn, kader, istitâat, emir bi’l-ma’ruf, cemaat, kabir azabı, meşiet, kaderlilik eleştirisi, büyük günah ve cennet-cehennem konuları etrafında şekillendiğini dile getirir (s. 125).

Mâtürîdî’nin kendisinden ders aldığı Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî (3./9. yüzyılın ikinci yarısı), hocası Ebû Süleyman el-Cûzcânî’den (ö. 200/816) Bağdat’ta ders almış ve dönüp geldiği Semerkant’ta ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. Yazar, onun usûl ve fûrûa olan hakimiyeti ile öne çıktığını, Mâtürîdî’nin *el-Âlim ve’l-müteallim*’i ondan rivayet ettiğini ve kendisine kelâmî kitaplar nispet edildiğine dikkat çeker (s. 126). Ayrıca yazar, Ebû Süleyman el-Cûzcânî’nin Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde Semerkant Ehli bir kelâmcı olarak geleneğini “Ebû Hanîfe’den miras kalan risalelerin” ötesine taşıyan isim olarak karşımıza çıktığını söyler. Ona göre Ebû Süleyman el-Cûzcânî’nin Bağdat’taki kelâmî gelişmeleri bölgeye taşımakta üstlendiği göreve Ebû’l-Muîn en-

<sup>7</sup> bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el- Verrâk, *Kitâbü’l-Âlim ve’l-müte‘allim*, thk. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsî Mezîd (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001/1421), 419-426; Abdullah Demir, "İmam Birgivî Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî* ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balikesir: Balikesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019).

<sup>8</sup> Salih Çift, "Verrâk, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/58.

Nesefî (ö. 508/1115) de *Tebşıra*'da (1/553) değinir. Yazar, Nesefî'nin ifadelerinden, kelâmî duruşun ve i'tizal karşıtlığının Ebû Bekir el-Cûzcânî'den itibaren netleşmeye başladığının anlaşıldığını belirtir (s. 127). Yazara göre Cûzcânî muhtemelen Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin Semerkant'ta açtığı medreseyi geliştiren kişidir. Mâtürîdî de Dârü'l-Cûzcâniyye olarak bilinen bu medresede Ebû Nasr Ahmed el-İyazî'den ders okumuş ve sonrasında burada hocalık da yapmıştır (s. 127). Yazar, yaptığı araştırma ve analiz sonucunda Dârü'l-Cûzcâniyye esas olarak Mu'tezile ve Neccâriyye gibi fırkaların fikirlerinin tetkik edildiği ve antitezlerinin ortaya konulmaya çalışıldığı kanaatine ulaşır. Bu tespiti ek olarak Mâtürîdî'nin Bağdat'taki ilmi gündeme aşına oluşunu içinde geldiği bu geleneğin bir imkânı olarak görür. Ona göre Mâtürîdî, hocası Ebû Nasr Ahmed el-İyazî'den gördüğü kelâm yöntemini, geleneğinde çığır açacak derecede başarılı bir şekilde uygulamıştır (s. 128).

Yazar, Mâtürîdî'nin çağdaşı sûfî âlim Hakîm es-Semerkandî'den bahsederken Belh ile ilişkisi olan kişilerin, Hanefî kimlikleri yanında sûfî oluşlarına da dikkat çeker. Bu tespit dikkat çekicidir. Hanefîliğin tasavvufla olan irtibatının ele alınacağı çalışmalarda bu bağlantı, derinlemesine araştırılabilir. Şahsi kanaatim de sûfî yaklaşımları bulunan "Fakih Hanefîler" olarak isimlendirdiğim Buhara Hanefîleri'nin Belh ile olan irtibatının fazla olduğu yönündedir.

Yazar, aynı zaman diliminde ayı şehirde yaşamış olan akılcı Mâtürîdî ile sûfî Hakîm es-Semerkandî arasındaki ilişkiyi hocalık-öğrencilik olarak değil birbirini tanıyan ve saygı duyan iki kişinin irtibatı şeklinde tasvir eder. O, ikisi arasında özgür irade, imanın yaratılmışlığı ve müteşabihlerin tevili konusunda farklılık bulunduğu yönündeki Rudolp'un görüşüne katılmaz. Mâtürîdî'nin Semerkandî'den farklı olarak müteşabihi tevile yöneldiği düşünülse bile bunun, Rudolp'ın düşündüğü gibi "ıslah" içerecek bir yenilik olmadığı kanaatindedir. Bu yorumları ile yazar, Mâtürîdî ile Semerkandî arasındaki farklılığı kabul etmez (s. 133). Biz bir çalışmamızda belirttiğimiz üzere bu iki Hanefî âlim arasında, yönetsel farklılığa dayanan görüş ayrılıkları ve ayrışma olduğunu düşünmekteyiz.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'banî Velî Sempozyumu (Hanefîlik - Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Cuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/643-658; Ayrıca bk. Mehmet Kalaycı, "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı -Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında-", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 255-297.

Mâtürîdî'nin kelâm yöntemini devraldığı geleneği aşağıdaki gibi tablolaştırabiliriz:

Ebû Hanîfe		
BAĞDAT   Ebû Yûsuf - Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî	BELH   Ebû Mûtî el-Belhî (ö. 199/814)	
Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816)	?	
Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî (3./9. yüzyıl)   Dârü'l-Cûzcâniyye Müderrisi Eseri: <i>Kitâbü't-Tevhîd - el-Farq ve't-temyîz</i>	Sûfî Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893)	
Mâtürîdî (ö. 333/944) (Fakih – Mütakellim) Eseri: <i>Kitâbü't-Tevhîd</i>	Ebû Nasr Ahmed el-İyazî es-Semerkandî (ö. 3./9. Yüzyıl) (Fakih – Mütakellim) Eseri: <i>Mes'ele'tü's-şifât</i>	Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) (Sûfî-Fakih)
	Ebû Bekir el-İyazî (ö. 361/971) (Mütakellim)	Ebû Ahmed el-İyazî (ö. 4/10. Yüzyıl) Eseri: <i>el-Mesâ'ilü'l-'aşr el-İyâziyye</i>
Ebû Seleme es-Semerkandî	Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî	

Belh: Hanefî Fıkı + Sûfî Eğilimler (Sûfî Hanefiler)

Buhara: Hanefî Fıkı + Sûfî Eğilimler + Ehl-i Hadis Eğilimi (Fakih Hanefiler)

Semerkant: Hanefî Fıkı + Kelâm Yöntemini Benimsemi (Mütakellim Hanefiler)

Yazar, “Mâtürîdî Sonrası Semerkant Ehli” başlığı altında onun güçlü kelâmcılığı sayesinde ekol üzerinde kısa sürede etki etmiş gözüktüğünü belirtmekte ve buna dair örnekler sıralamaktadır. Bu kapsamda ilk atıf yaptığı kişi, Ebû Seleme es-Semerkandî'dir. Bu kapsamda onun eserine aynen Mâtürîdî gibi bilgi konusuyla başladığına dikkat çeker (s. 136). Burada “Ebû Seleme, Mâtürîdî'nin varlığa dair vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki sınıflandırmasını aynen sayar.” tespitinde bulunur (s. 137). Kanaatimize göre bu tespitin, “Ebû Seleme, Mâtürîdî'nin *aklî hükümlere dair vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki sınıflandırmasını aynen kullanır.*” şeklinde ifade edilmesi, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemine daha uygundur.<sup>10</sup> Kitaptaki ilgili paragrafların yazarı tarafından tekrar gözden geçirilmesinin faydalı olacağı bu noktada söylenebilir. Ayrıca vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki aklî hükümler tasnifinin kaynakları, Mu'tezilî düşünce içerisinde aranabilirdi. Yazar; Ebû Seleme'nin âlemin hudûsu konusuna yaklaşımı, Mürcie tanımı,<sup>11</sup> aslah eleştirisi, istitâat ve sem'iyata dair görüşlerinin de Mâtürîdî ile uyumlu olduğunu belirtmekte ve buradan Ebû Seleme'nin Mâtürîdî'nin tam anlamıyla bir takipçisi olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre Ebû Seleme'nin eseri, Mâtürîdî'ye açıkça atıf içermese de *Kitabü't-Tevhîd*'in itina ile toparlanmış bir

<sup>10</sup> Mâtürîdî gelenek içinde aklî hükümlerin kullanılmasına dair bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 419-426.

<sup>11</sup> Mürcie, kulun fiiliyle alakasını keserek her fiili Allah'a havale eden Cebriyye'dir.

özeti görünümündedir (s. 137-138). Yazar, Ebû Seleme'nin eseri *Cümelü Usûlü'd-dîn'e* şerh yazan ve bu eserinde Mâtürîdî'ye açıkça atıfta bulunan Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya el-Beşâgarî'ye (h. 4. y. ikinci yarısı) de değinir. Bu eser, Mâtürîdî ve çevresine dair çok değerli bilgiler barındırır (s. 138). Biz de Ebû Seleme'nin Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını ve kelâm yöntemini benimsediği kanaatine katılmaktayız. Sâbûnî'nin *el-Müntekâ an ismeti'l-enbiyâ* adıyla ihtisar ettiği Beşâgarî'nin *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ*' adlı eseri<sup>12</sup> de onun kelâm yöntemini benimsediği ortaya koymaktadır.

Yazar, Rudolp'un Mâtürîdî'nin eseri *Kitabü't-Tevhîd* hakkındaki "bu eserin konu çeşitliliği, sistemli bölümlere ayrılma, konuların işleniş tarzı ve kelâm metodu noktasında gelenek açısından bir sıçramayı ifade ettiği" tespitini aktardıktan sonra "Mâtürîdî sonrası gelenekte aynı usûlü takip eden bir eser kaleme alınıp alınmadığı" sorusunu gündemine alır. Ona göre Pezdevî'nin bazı ifadeleri bu soruya cevap niteliğindedir. O, Pezdevî'nin ekolün ihtiyaçlarını *Kitabü't-Tevhîd*'in uzun süre karşıladığı, Semerkantlı bazı ulemanın yeni eserler kaleme alsalar da hiçbirinin tatmin edici düzeye ulaşmadığı yönündeki ifadelerine atıf yapar. Buradan "Böylece biz, ekolde kelâma önem veren yaygın ve güçlü bir muhakkik damarın, 3./9. ve 4./10. yüzyılda henüz varlık bulmadığını ifade edebiliriz. Böyle olunca da bu damardan neş'et etmiş güçlü kelâmî eserlerin yazılması mümkün olmamıştır." sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca ekolün 4./10. yüzyıla kadarki birikimini Mâtürîdî'nin kelâmî bir sisteme çevirerek bir sıçrama gerçekleştirdiğini ancak bunun fark edilmediği kanaatini dile getirir (s. 139). Ona göre bunun iki sebebi bulunmaktadır. İlki Mâveraünnehir Hanefiliğinin bölgede önemli bir tehditle karşılaşmaması ve tekâmül etmiş bir kelâm sistemine ihtiyaç duymamasıdır. İkincisi ise tahkik gerektiren kelâmî bir damarın, başından beri bu bölgede çok taraftar bulamamasıdır (s. 140). Bu noktada Mâtürîdî'nin kelâm yönteminin ve görüşlerinin Ebû Seleme es-Semerkandî ve Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî tarafından devam ettirildiğini ancak karşılarında kelâma mesafeli durun Fakih Hanefilerin direnci ile karşılaştıklarını, bu direncin Hanefî fakihlerin Şâfiî-Eş'arîlerle karşılaşp kelâm yöntemine ihtiyaç hissedecekleri zamana kadar devam ettiğini belirtmemiz gerekir.<sup>13</sup> Ayrıca Dârü'l-Cüzcâniyye'nin Mâtürîdî sonrasında kelâm öğretiminden uzaklaşarak fıkıh öğretimine odaklandığını, bunun Mâtürîdî kelâmının güçlenmesini engellediği tespitimizi dile getirmemiz gerekir.<sup>14</sup> Kelâm karşıtlığının kurumları zayıflatmasına, İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakültelerine karşı çıkarak bunları her fırsatta yıpratmaya çalışan günümüzdeki bazı Hanefîlerin tutumları güzel bir örnektir.

Yazar, Mâtürîdî'nin mensup olduğu Semerkant Ehli'nin 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda görünür olduğunu ifade etmenin zor olduğunu düşünmektedir. Ona göre Mâverâünnehir Hanefiliği, diğer mezheplerinin muhatap olduğu koşullardan farklı bir coğrafyada görüşlerine etki edecek güçlü muarızları olmadan varlığını sürdürmüştür (s. 141). Yazar, daha sonra Semerkant öne çıksa da Belh'in 3. yüzyılın sonuna kadar bölgedeki Hanefî düşünce için öncü rolünde olduğu düşüncesini paylaşmaktadır (s. 142).

<sup>12</sup> Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya Beşâgarî, *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ* Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, 789).

<sup>13</sup> Bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Gelenekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerin Din Anlayışı", *Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-Ek-I Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 19-48.

<sup>14</sup> Demir, Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi, 79-81.

Yazar, Neccârîlik başlığı altında bu mezhebin görüşleri sebebiyle eklektik bir yapı olarak algılandığını aktarmakta ve katılmadığı bu görüşü “kanaatimizce Küllabiyye ve Kerrâmiyye gibi Neccârîyye de kendine özgü düşünceleri olan, sonradan ortaya çıkacak mezheplere de fikirleriyle ilham vermiş olan müstakil bir mezheptir.” diyerek tashih etmektedir. Yazar, Mâtürîdî'nin bu mezhebin kurucusu Hüseyin en-Neccâr er-Râzî'nin (ö. 230/845 civarı) özellikle âlem tasavvuru ve kulların fiillerine dair görüşlerinden etkilendiğini düşünür. Yazar ayrıca Hazar denizinin güney ve güneydoğusuna tekabül eden bölgede yayılım gösteren bu mezhebin, Mâtürîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir'de varlık bulduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadığını da belirtir (s. 144-145). Yeri gelmişken burada Neccârîyye ve Dırâriyye'nin sünnî kelâmın oluşumuna etkisine odaklanan araştırmalara gerek duyulduğunu burada belirtmek isteriz.

Yazar, Kerramiliğin erken dönemde Horasan ve Mâverâünnehir'de kurumsallaşma imkânı bulunduğunu belirtir. Mezhep kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) teçsime dair düşünceleri, imanın kalpte bir marifet olmaksızın sözden ibaret olduğu görüşü ile kendisine ilham edildiğini açıkça dile getirmesi sebebiyle Ehl-i hadis âlimlerinin tepkisini çektiğini, bunun sonucunda Nişabur'da hapse mahkûm edildiğini, 17 ve sonrasında 8 yıl hapiste kaldığını, ardından Kudüs'e gittiğini ve orada vefat ettiğini aktarır (s. 147). Yazara göre onun Ehl-i hadis'in tepkisini çekmesi, ilham aldığı açıkça dile getirmesi gibi mistik tavırlarından dolayıdır (s. 148). Ayrıca Kerrâmiyye'nin hankahlar vasıtasıyla İslam topraklarının doğusundan batısına hemen her yerinde tutunduğunu belirtmekte ve Kerrâmî hankahlarında “vird” şeklinde ifade edilebilecek ortak ve düzenli okumalar yapıldığına dikkat çekmektedir (s. 149). Yazar bölgedeki Ehl-i hadis'in Kerrâmîler'i hedef alarak yazdıkları eserlerde onları Mürcie olarak andıklarını da aktarır ve “3./9. yüzyılın ortalarına kadar İbn Kerrâm'ın görüşlerinin Mürcie içinde telakki edildiği, İbn Kerrâm'ın vefatından sonra Kerrâmiyye isminin kullanılmaya başlandığı” tespitinde bulunur (s. 150). Mâtürîdî ile ilgisi olarak ise onun yaşadığı dönemde Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) bir Kerrâmî olarak varlığından bahseder. Yazar, Nesefî'nin imanı sadece ikrar olarak tanımlaması ve istitâatın fiilden önce olduğunu savunmasının onun Kerrâmî düşünceye sahip olduğuna dair güçlü bir kanaat oluşturduğunu belirtmekte ve “bu durumda o, Mâverâünnehir'de Mâtürîdî'nin çağdaşı bir Kerrâmî olarak sunabileceğimiz tek şahsiyet olacaktır.” tespitinde bulunmaktadır (s. 151, 157). Yazar Kerrâmiyye'nin, karşısında güçlü bir muhatap olan Ehl-i Hadis'in bulunmasının, mezhebin güçlenmesini sağladığını da düşünmektedir (s. 151).

Yazar, “Mutezile” başlığı altında Barthol'un Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkant'ta Mu'tezile'nin ders okuttuğu medreseden bahsetmesine değinir ve onun bu iddiasını destekleyecek herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirtir (s. 159). Yazar, Mâverâünnehir Hanefîleri'nin halku'l-Kur'ân konusunda olduğu gibi kelâm söz konusu olduğunda Bağdat merkezli Mu'tezilî Irak Hanefîliğinin tam karşısında dururken fıkıh konusunda farklı bir tavır takındıklarını düşünür (s. 163). Onun kastettiği Bağdat merkezli Ebû Saîd Ahmet el-Berdâî (ö. 317/930) tarafından kurulan ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) tarafından sürdürülen Irak Hanefî fıkıh okuludur. Yazara göre Berdâî ve Kerhî başta olmak üzere bu ekol itizal düşüncesine sahiptir. O, mihne sonrasında zor zamanlar geçirmeleri sebebi ile onların Mu'tezilî bir kimlik sergilememiş olabileceklerini düşünür. Kerhî, Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinin en çok atıfta bulunduğu kişidir ve Hanefî usûlünün oluşumunda önemli etkisi olmuştur (s. 164). Yazar, Irak Hanefîliği ile Mâverâünnehir Hanefîliğinin temasa geçtiği şehrin Nişabur olduğunu da belirtir. O, Kerhî'nin öğrencileri Ebû Bekir Ahmed b.

Ali ile Ebû Sehl ez-Züccâcî'nin bu noktada öne çıktığı tespitini aktarır (s. 166). Yazar, Semerkant Ehli'nin Mâtürîdî'den hemen sonra fıkıh usûlü konusunda Bağdatlı Hanefî-Mu'tezilîlere olan olumlu ilgilerini, bir paradoks olarak tanımlar. Bu çelişkiye, Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) "fıkıh usûlü eserlerinin çoğunun, itikadî konularda muhalifleri olan Mu'tezile tarafından tasnif edildiği, bundan dolayı da bu eserlere itimat edilemeyeceği" görüşünü delil olarak aktarır (s. 168). Yazar, ekolün Mâtürîdî dönemine kadar adı konulmuş bir fıkıh usûlünün mevcut olmadığını ancak fûrû'a dair görüşlerini önceden beri Mu'tezile'den farklı bir usûle dayandırdıklarını, bu bağlamda Mu'tezile ile müçtehidin verdiği kararda isabet etmesi meselesi (musavvibe-muhattie), haberin amm-hass oluşu, illetin özelleştirilmesi gibi meselelerde başından beri tartışma içinde olduklarına dikkat çeker (s. 168). Yazar, Mâverâünnehir'de Mâtürîdî sonrasında Mu'tezile ile Semerkant Ehli arasında halkta sosyal tabanı olan bir mücadeleden ziyade, fıkıh usûlü temelli kavramsal boyutta bir çekişme olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu mücadele, Mâtürîdî sonrasında bölgede fıkıh usûlünün kelâmın önüne geçişinin önemli sebeplerinden biridir (s. 169). Bu yoruma göre Mâtürîdî ve öncesinde kelâma genel bir ilginin olduğu gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Halbuki öncesi ve sonrasında bölgede fakih Hanefîler, mütekellim Hanefîlerden ve fıkıh ilmi kelâmdan daha baskın konumdadır. Hanefî-Mâtürîdîlerde fıkıh-kelâm ilişkisi, ayrı bir doktora konusu yapılabilecek kadar önemlidir.<sup>15</sup> Yazar, Mu'tezile başlığının sonunda Mâtürîdî'nin eserlerinde en çok hedef aldığı Mu'tezilî âlim olan Ka'bî (ö. 319/931) ile görüş görüşmediğine dair bir bilgiye ulaşamadığını belirtir (s. 171).

Yazar çalışmasında Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'de istifade ettiği en önemli kişilerden olduğunu belirttiği İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913) de değinir. Mu'tezile'den ayrılmasından sonra onun hakkında "sürekli fikir değiştirerek materyalizme kadar vardığı veya özellikle böyle sunulduğu" düşüncesine ulaştığını söyler (s. 176). Yazar onun hocası Ebû İsa el-Verrak'ın (ö. 247/861) da şîliğe bağlı kaldığı kanaatini ifade eder. Yazar, Mâtürîdî'nin Ebû İsa el-Verrak'ın nübüvveti dair düşüncelerini eleştirirken İbnü'r-Râvendî'den istifade ettiğini belirtir (s. 180). Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye karşı aşağılayıcı ve müstehzî tavrının İbnü'r-Râvendî'ninki ile benzerlik taşıdığını da dile getirir. Ayrıca o; Mâtürîdî'nin aslah, kulların fiilleri, büyük günah, lütuf ve başka meselelerdeki ifadelerinin İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'sindeki ifadeleri andırıldığını düşünür (s. 181).

Yazar, Kindî'ye dair açtığı başlık altında, Mâtürîdî'nin bazı fikirlerinin, Kindî (ö. 252/866) ile benzerlik gösterdiğinin dile getirildiğini ancak kendisinin böyle bir ilişkiye dair somut bir veriye ulaşamadığını belirtir (s. 183). O, Kindî geleneğini devam ettiren ve bir müddet Sâmanî sarayında bulunan Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) başta nübüvvet olmak üzere bazı konularda Mâtürîdî'nin kendisini anması sebebi ile onun kaynaklarından biri olabileceğini belirtir (s. 183).

Yazar, Ehl-i Hadis başlığı altında 3./9. yüzyılda Horasan'da mevcut olan Ehl-i Hadis damarın, mihne sonrasında Horasan ve Mâverâünnehir'de hüküm süren Tahirîler'den (205/821-259/873) destek görerek daha da güçlendiğini, imanda istisna, iman-islam kavramları ve ircâ konularında karşı söylem ürettiklerini belirtir. Bu kapsamda Mürcîî-Hanefî doktrine karşı kaleme alınan *Kitâbü'l-İman* kitapları serisinin ilkinin, Ebû Ubeyde Kasım b. Sellam (ö. 224/838) tarafından

<sup>15</sup> Hanefî-Mâtürîdî kelâmında fıkıh-kelâm ilişkisi, danışmanlığımı yürüttüğüm Abdullah Dağ tarafından doktora tezi olarak çalışılmaya başlanmıştır.

yazıldığına dikkat çeker (s. 187). Ehl-i Hadis'in Horasan'da İbn Râhûye (ö. 238/853), Dârimî (ö. 311/924), Muhammed b. İshak b. Huzeyme (ö. 311/924), Muhammed b. Eslem (ö. 256/856) ve Kuteybe b. Said es-Sekafî (ö. 240/855) gibi isimlerin öncülüğünde güçlü olduğunu, Tahirî desteğiyle Ehl-i Rey'i temsil eden Hanefileri baskı altında tuttuklarını, ancak Mâtürîdî döneminde Mâverâünnehir'de aynı durumun söz konusu olmadığını belirtir (s. 190). Aynı dönemde Buhara ve Semerkant'ta Hanefilik baskındır ve çok güçlüdür. Hatta yazar, Hanefilikten ayrılıp Şâfiîliği seçen iki kişinin nasıl tepkiye maruz kaldığını, imanlarını kaydetmekle ve dini hafife almakla korkutulup baskı altına alındıklarını aktarmakta ve bu dönemde bu iki mezhep mensuplarının ayrı ayrı mescitlerde namaz kıldıkları tespitine de yer verir (s. 190-191).

Yazar, Mâtürîdî'nin Şâfiî'ye karşı çok net olarak muhalif olduğunu, tefsirinde pek çok fikhî konuda onu eleştirdiğine dikkat çeker. Ayrıca Semerkant'ta Şâfiî medreselerin de ilmi faaliyetlerde bulunmaya başlamasının, Mâtürîdî'nin ve Neseî'nin Şâfiîliğe karşı eleştirilerini anlamlı kıldığı tespitinde bulunur (s. 193). Buna karşın "Semerkant'ta Şâfiî medreselerin de ilmi faaliyetlerde bulunmaya başlaması" tespitinin kaynağını belirtmez. Aynı bilgiyi son bölümde "Mâtürîdî döneminde Semerkant'ta birçok Şâfiî medresesi açılmıştı" şeklinde tekrarlar (s. 214). Eserin yeni baskılarında bu bilginin kaynağının eklenmesi faydalı olacaktır.

Yazar, Horasan ve Mâverâünnehir'deki ircâ düşüncesine sahip tüm Hanefilerin, "Mürchie" olarak imanda istisna konusundaki duraksama tavırlarından dolayı Ehl-i Hadis'i gördükleri tespitini paylaşır. Belirtmemiz gerekir ki Ebû Hanîfe'den itibaren Hanefiler, kötü anlam yüklenen Mürchie isimlendirmesinden kurtulmak için gayret göstermekte ve bu ismi kötü anlamı ile gerçekten hak ettiklerini düşündükleri anlayışlara yöneltmektedirler. Yazar bu başlığı, Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında Ehl-i Hadis'in eleştiriye hak eden ikinci muhatap konumunda olduğunu belirterek sona erdirir (s. 194).

Yazar, Şîlik başlığı altında Mâverâünnehir'de etkisini göz önünde bulundurarak İsmâililik'e özel bir alan açar. Burada İsmâililiğin Mâtürîdî'nin yaşamının son çeyreğinde Mâverâünnehir'de etkisini fazlasıyla hissettirdiğine dikkat çeker. Sâmanî emiri Nasr b. Ahmed'in, 322/933 tarihinde Muhammed b. Ahmed en-Neseî'nin (ö. 333/944) etkisiyle Karmatîliği benimsediğini aktarır (s. 203). Nasr b. Ahmed'in Karmatîlere yakınlaşmasının Hanefî mezhebine mensup kadı ve bilginleri rahatsız ettiğini ve askerlerin desteği ile oğlu Nuh b. Nasr yönetime çıkarılması sonrasında Sâmanî topraklarında Karmatî kim varsa öldürülerek yok edildiğini belirtir (s. 205). Yazar, Mâtürîdî'nin Karmatîler'in Yeni Eflatuncu tanrı-âlem anlayışına eleştiride bulunduğunu, âlemi akıldan ibaret görmelerini, nefsin akıldan aldığını heyulaya aktarması gibi görüşlerini reddettiğini, Allah'ın zatiyla kâim bir ismi ve sıfatı olduğunu kabul etmemelerini ve Allah için mübdi' ismini kullanmamalarını eleştirdiğini aktarır. Ayrıca Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e harf olarak inmediği, kalbine ilhamla gelen mana olduğu ve bu manayı kelimelere döktüğü şeklindeki vahiy anlayışlarını, elçilerin sadece yedi tane olduğu iddiasını içeren nübüvvet telakkilerini de reddettiğini belirtir. Bu kapsamda Mâtürîdî'nin Karmatîliğe karşı *er-Red ale'l-Karâmita* adında iki reddiye yazdığını hatırlatır. Yazar, bu reddiyenin Buhara ve Semerkant'ta o dönemde çok etkin olan Muhammed b. Ahmed en-Neseî'ye karşı yazılmış olabileceğini makul bulur (s. 206). Yazar, Karmatî tehdidin Mâverâünnehir'de Mâtürîdî'nin vefat ettiği 333/944 yılında sona erdiğini ancak

Hanefî âlimlerin sert tavrı neticesinde, kelâmıla uğraşan insanların Karmatîlikle suçlanması gibi durumların ortaya çıktığını belirtir (s. 207).

Yazar, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî” adını taşıyan eserin son bölümünde onun fikrî arka planına odaklanır. O, okumaları neticesinde Mâtürîdî’yi siyasi gündemle ilgilenmeyen, kadılık gibi bir görev üstlenmemiş zahit bir âlim olarak niteler (s. 210). Bu tespit önemlidir. Biz de Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Nesefî ve Ebû İshak es-Saffâr gibi âlimler tarafından temsil edilen “Mütekellim Hanefîler”in ayırıcı özelliklerinden birinin “devlet görevi almamak olduğunu”, bunu da ilmî özgürlüğü korumak amacıyla bilinçli bir tercihle yaptıklarını düşünmekteyiz.

Yazar bu bölümde ilk olarak kaynakların neden Mâtürîdî’den bahsetmemiş olabileceği sorusunu gündemine alır. Bu kapsamda Mâtürîdî’den sonra bölgede Hanefîlerin kelâmdan uzaklaşarak fıkıhla ilgilenmelerine değinir (s. 212) ve sonrasında kendi kanaatini belirtir. Ona göre bu dönemde Bağdat’taki kelâmî gündemi devam ettiren Ebû Bekir el-Cürcânî ve Semerkant’ta faaliyete geçirdiği Cûzcâniyye Medresesi vardır. Mâtürîdî öncesine ve bir buçuk asır sonrasına kadar elimize ulaşan ve ulaşmayan tüm kelâmî eserler, buradaki hoca ve talebeler tarafından yazılmıştır (s. 214). Ona göre Nesefî’nin mezhebin bilinirliğini Cûzcânî’ye bağlaması bundan kaynaklanmaktadır. Yoksa ekolün bölgede varlık bulması ve yayılması Ebû Bekir el-Cürcânî sayesinde olmamıştır. Yazara göre özetle Mâverâünnehir’de Cûzcâniyye Medresesi dışında bölgesel kelâmî bir zenginlik yoktur (s. 214). Bizde bu görüşe katılıyoruz. Kaleme aldığımız bir çalışmada, Hanefîler içinde yöntemsel olarak kelâma karşı mesafeli duranların çoğunlukta olduğunu bunlara “Fakih Hanefîler” denilebileceğini, tüm karşı çıkmaları ve tepkileri göğüsleyerek kelâm metodunun gerekli olduğunu savunan ve bunu yöntemsel olarak benimseyen bir grup Hanefî’nin de bulunduğunu, bunlara “Mütekellim Hanefîler” denilebileceğini, Mâtürîdî kelâmının bu kelâmcı Hanefîler sayesinde varlık kazanıp kendini zamanla kabul ettirdiğini, tarihsel süreçte olduğu gibi Osmanlı zamanında ve günümüzde de yöntemsel olarak kelâma karşı çıkan Hanefîler bulunduğunu temellendirmeye çalışmıştık.<sup>16</sup>

Aktarılan tespitten sonra yazar, Mâtürîdî’nin yaşadığı zaman diliminde Bağdat ilim diyarında fıkıh usûlünün farklı bir disiplin olarak temayüz etmeye ve fıkıh ile kelâmın ayrılmaya başladığını, böylece Şâfiî ve Mu’tezilî kökenli fıkıh usûlünün yükselişe geçtiğini belirterek Hanefîler’in de onlara cevap vermeleri veya ayak uydurmaları gerektiğini, Mâtürîdî’nin *Meâhuzü’ş-Şerîa* adlı fıkıh usûlü eserinin belki de hissedilen bu ihtiyaç yüzünden kaleme alındığını düşünür. Ona göre Mâtürîdî sonrasında bölgede kelâma olan ilginin azalmasında, öne çıkan fıkıh usûlünün de etkisi olmuştur (s. 214). Yazar, bölge Hanefîlerinin, Mâtürîdî’nin ardından uzun bir süre ciddi bir kelâmî muarızla karşı karşıya gelmediğini, fıkıhtan ayrılmaya başlayan kelâm ilmine karşı olumsuz bir bakış açısı geliştiğini dile getirir (s. 214). Bu süreçte Mâtürîdî’nin kelâmî söyleminin Semerkant’ta Nesefî ve Pezdevî aileleri başta olmak üzere bazı kesimler sayesinde önemsiz hâle geldiğini, Buhara’da ise Saffâr ailesinin aynı destekte bulunduğunu belirtir. Onun eserlerinin bu kesimler tarafından tetkik edildiğini bu durumun karşılarına gerçek bir kelâmî tehdit olan Eş’arîler çıkana

<sup>16</sup> Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", 1/643-658; Demir, "Mâtürîdî Gelenekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütekellim Hanefîlerin Din Anlayışı", 19-48; Demir, "İmam Birgivi Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?", 286-315.



ve zorlayana kadar sürdüğünü, artık bu tehdit karşısında Hanefîler'in tekrar kelâm ilmine sarılmak durumunda kaldığını dile getirir (s. 215).<sup>17</sup>

Yazar, görüşlerini aktarırken Buhara'daki kelâm destekçisi Saffâr Ailesi'nde bahsetmiş ve Saffârların Ebû'l-Kasım es-Saffâr'dan (ö. 326/938) itibaren Buhara'da Hanefîler içerisinde yetkin bir ilim adamı yetiştiren bir aile olduğunu Kureşî'ye atfen belirtmiştir. Ebû'l-Kasım es-Saffâr el-Belhî, Belh'te yaşamış ve kelâma karşı mesafeli bir âlimdir. Onun Buhara'daki kelâm destekçisi Saffâr ailesi ile karıştırılması, Saffâr nisbesinden kaynaklanmış olabilir. *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* başlıklı çalışmamızda, Saffâr Ailesi ve Mâtürîdî kelâmına katkıları tespit edilerek okurlarla paylaşılmıştır.<sup>18</sup> Bu esere müracaat edilebilir. Sonrasında yazar, Eş'arî tehdidi karşısında Mâverâünnehirli Hanefîlerin aradıkları cevabı Mâtürîdî'de bulduklarını aktarır. Pezdevî, Nesefî ve Saffâr'ın Eş'arîlere karşı Mâtürîdî'den etkilendiğini ancak tekvin tartışmasında yine de bu görüşü Ebû Hanîfe'ye kadar götürme gayretinde olduklarını, bunun da temsil ettiği geleneğin kaynağa olan kesintisiz bağlantısını ispat çabası olduğunu belirtir. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin ihmal edildiğinden ziyade onun Ebû Hanîfe'nin liderliğindeki gelenekte içselleştirilerek varlığının güçlü bir şekilde devam ettirildiği kanaatine ulaşır (s. 216). Buna karşın Mâtürîdî'nin ihmal edilmesinde başka bir etken daha söz konusudur, diyerek onun kendi geleneğini daha da güçlendirmek için geleneği dışındaki referansları kullanmaktan geri kalmadığına ve bu kaynaklara açıkça atıfta bulunmaktan çekinmediğine dikkat çeker. Bu atıflar *Kitabü't-Tevhid*'de açıkça görülür. Ancak onun takipçilerinin gelenek dışı katkıları görmezden geldiğini düşünür. Ona göre geleneğe ciddi katkılar yapan Mâtürîdî, savunma psikolojisinin baskınlığından dolayı süreç içinde görmezden gelinmiştir (s. 216). *Kitabü't-Tevhid*; Mâtürîdî'nin bilgi, varlık, ilahiyat ve nübüvât gibi temel konulardaki görüşlerini tartışma formatında içeren bir eseridir. Bu eserde Mâtürîdî, günümüzdeki alıntılama uygulamasına benzer şekilde muarızının fikirlerini aynen almakta, aktarmakta ve eleştirmektedir. Bu açıdan fikirlerin ve istidlallerin takibini yapmak ve kavramak zordur. Eserdeki bu yöntem, yaygın okunması önünde bir engel olmuş olabilir. Ebû Seleme'nin bu eseri *Cümelü Usûlü'd-dîn* adıyla ihtisarı da buna ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Biz de aynı gerekçe sebebiyle *Kitabü't-Tevhid*'i Türk okurlar için ihtisar etme çalışmamızı sürdürmekteyiz.

Yazar, Mâtürîdî'nin fikrî arka planını Semerkant mirası üzerinden ele aldığı başlık altında sırası ile ircâ, büyük günah, imanın tanımı, iman-amel münasebeti, misak, rü'yetullah, bilginin tanımı, sıfatlar, müteşabih, şey kavramı, ma'dûmun şeyliği, tekvin, kulların fiilleri, istitâat, meşiet ve hidayet-dalalet konuları özelinde onun referanslarını tespitte çalışır (s. 217-277).

Yazar, Mâtürîdî'nin ircâ kavramına, *el-Âlim ve'l-müteallim*'deki yaklaşıma uygun olarak “bilgi sahibi olunmayan konuda susmak” anlamını verdiğini, bunu büyük günah işleyen kişinin cennetlik veya cehennemlik olduklarına hükmetmemek şeklindeki olumlu ircâ olarak anladığını aktarır. Onun bir de kötü ircadan bahsettiğini, bunun kulların kendi işledikleri fiillerde etkilerinin olmadığını savunan cebr anlayışıyla özdeşleştirdiğini belirtir. O, kötü ircayı Cebriyye'ye, büyük günah fiilinin bulunduğu konumu tespit edemeyen Mu'tezile'ye, imanda istisnayı savunarak tereddütsüz bir

<sup>17</sup> Mâtürîdî Batı Karahanlılar döneminde 5./11. yüzyılda neden öne çıkarıldı, niçin aktüelleşti? bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 88-103.

<sup>18</sup> Âl-i Saffâr /Saffar Ailesi ve Mâtürîdî'ye katkıları için bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 135-143, 147-158.

imanı savunamayan Haşviyye'ye nispet eder. O bu ismi alıp yeni bir anlam yükleyerek muarızlarına karşı kullanmıştır. Yazara göre Mâtürîdî, ircâ savunusunu sahip olduğu Hanefî gelenek ve kültür çevresinde muhataplarına karşı oluşturduğu bütüncül savunma prensiplerine bağlı kalarak şekillendirmiştir (s. 219). Ayrıca yazar, ircâ meselesinde İbn Şebîb'in ona kaynak olmasını da mümkün görür. O, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inde yer alan imanın tanımı, olumsuz anlamda ircâyı savunanların kimler olduğuna dair değerlendirmeler, olumlu ircanın aklî temeli, imanın yaratılmışlığı, tövbesiz de günahların bağışlanabileceği gibi konularda Hanefî gelenekte örneklerini görmediğimiz derinlikte aklî çıkarımlara yer verdiğini, bu hususların kaynağının İbn Şebîb'in *Kitabü't-Tevhid* adlı elimize ulaşmayan ve ircaya dair önemli bilgiler içeren eser olduğunu, Ka'bî'nin *Maḳālât* 'ından yola çıkarak dile getirir (s. 221). Bilindiği üzere İbn Şebîb olarak bilinen Basralı âlim Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb, ircâ konusunda mezhebine muhalefet eden bir Mu'tezile bir âlimidir.<sup>19</sup> Mâtürîdî yaptığı nakillerde Kâ'bî'yi eleştirdiği kadar onu eleştirmemiştir. Yazarın bu tespiti, *Kitabü't-Tevhid* incelendiğinde anlaşılabilir. *Kitabü't-Tevhid*'de onun "baş düşmanı", Kâ'bî'dir.

Yazar, Mâtürîdî'nin büyük günah meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü takip ederek büyük günah işleyenin küfre düştüğü iddiasına karşı çıktığını belirtir. Ebû Hanîfe'nin tövbe etmeseler de Allah dilerse kullarını lütfuyla bağışlayacağı anlayışını Mâtürîdî'nin hikmet-lütuf kavramları üzerinden Mu'tezile'ye karşı savunmaya devam ettiğini söyler. Mu'tezile'nin küçük günahların Allah'ın vaadiyle değil hikmetle bağışlanacağı düşüncesine lütuf ve rahmetle bağışlanacaklarını söyleyerek karşı durduğunu aktarır. Ayrıca Mâtürîdî'nin yine Ebû Hanîfe'ye dayanarak insan faktörünü hesaba katarak cevap verdiğini dile getirir (s. 223).

Yazar, gelenekte iman tanımında kullanılan tasdik, marifet ve ikrar gibi kavramların pozisyonlarının netleşmesinin Mâtürîdî'nin açıklamalarında ortaya çıktığını belirtir. Onun geleneğine göre Kerrâmîlerle tartışmalı olan ikrar, imanın gerçekleşmesi için değil sosyal hayatta kişinin sahip olduğu kimliğin tespiti için gereklidir (s. 228). "Kişinin kalbiyle inanıp diliyle ikrar etmemesi durumunda kafir olduğunu" şeklindeki ifade *Sevadü'l-A'zam*'ın yazdığı dönemdeki tartışmaların bir ifadesidir (s. 228, dip. 100). O, Mâtürîdî'nin ardından "imanın özünün tasdik olduğu" vurgusuna gelenek tarafından sahip çıkıldığını düşünür (s. 229).

Yazar, Mâtürîdî'nin "Âdem'in soyuna akıl verildiği, onların bezm-i eleste rablerini ikrar ettikleri ve bunun iman olduğu ve nihayet bu fitrat üzere doğdukları" şeklindeki seleflerinin kabul ettiği elest bezmi kurgusunu, bu hâli ile mahzurlu gördüğünü düşünür (s. 231). Yazar Mâtürîdî'nin bu konuyla ilgili "*Bunlar Cennet içindir, gerisine bakman; Bunlar da Cehennem içindir, gerisine aldırman.*" şeklinde aktarılan rivayetin metninin de bu haliyle âyetle uyuşmadığını ve avamın kafasının karışmasına yol açabileceği için görmezden gelinmesi görüşünü aktarır (s. 231). Bu tespit, bir kelâmcı olarak Mâtürîdî'nin rivayet metninin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiği ilkesine örnek olarak aktarılabilir.<sup>20</sup>

Yazar, Mâtürîdî'nin *Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasiyye* adlı eserlere atıfla gelenekte kabul edilen "Allah'ın keyfiyetsiz görülmesi" görüşünü temellendirmeye çalıştığı tespitini aktarır (s. 232). Mâtürîdî'nin

<sup>19</sup> Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>20</sup> Kur'an'a arz hakkında bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 414-419.

aslında dünyada da Allah'ın görülebileceğini iddia ettiğini fakat bu olursa imtihan ve sorumluluğun anlamının kalmayacağını belirttiğini kaydeder (s. 234). O, Mâtürîdî'nin bu konuda kendisine eleştiri yönelttiği Mu'tezile'nin bölgedeki lideri Ka'bî'nin *Tefsîru'l-Kebîr*'inden istifade etmiş olabileceğini düşünür (s. 234).

Yazar, Mâtürîdî'nin "bilgiyi, bilgiye konu olanın (mezkûrun) kişiye açık hâle gelmesini sağlayan bir sıfattır." şeklindeki tanımının geleneğindeki tanımın geliştirilmiş hali olduğunu söyler. Bu durumda bilgi, bahse konu olanın mahiyeti değil bir sıfatı olmaktadır. Ona göre bu tanım, Mâtürîdî'nin Allah'ın sıfatlarının onun zatını değil, duyulur âlemde anlaşılabilirliğini ifade edişinin kavramsallaşmış hâlidir (s. 243). Yazara göre o, bilgi tanımında Ebû Hanîfe'nin mahiyete dair düşüncesinden etkilenmiştir (s. 237). Mu'tezile'nin bilgiyi itikat, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin ise özü itibarıyla sıfat olarak konumlandırması bu açıdan dikkat çekicidir (s. 232).

Yazar, Mâtürîdî'nin fikrî arka planında sıfat konusunun, bilginin tanımıyla bağlantılı olduğu tespitinde bulunur. Ona göre bu âlemde bizim Allah'a nispet ettiğimiz sıfatlar, onun kudret ve azametini hissetmemiz için kullanılan isimlerdir. Yoksa Allah'ın sıfatlarının mahiyetini tam anlamıyla anlamak mümkün değildir (s. 237).

Yazar, Semerkant Ehli'nin halku'l-Kur'ân konusundaki duruşunun Ebû Süleyman el-Cûzcânî'ye kadar götürülebildiğini belirtir (s. 237). Onun kelâm sıfatı konusunda Ka'bî'yi hedef aldığını ve konuyu bu bağlamda işlediğine dikkat çeker. Yazar, Mâtürîdî'nin halku'l-Kur'ân tartışmasında geleneğinden devraldığı zengin bir mirasa sahip olduğunu, bu konuda herhangi birine atıf yapmamasının bunu gösterdiğini, bu mirasın Cûzcânîyye Medresesi'nde yapıldığını düşündüğünü tahlillere dayandığını dile getirir (s. 239).

Yazar, Mâtürîdî'nin müteşabih konusunda Hanefî geleneğin muhafazakâr tavrının dışına çıkarak teşbihe düşülme riskinden dolayı te'vile yöneldiğini belirtir. *el-Fıkhü'l-ekber* ve *es-Sevadü'l-A'zam*'a dayanan Hanefî gelenekte müteşabihlerin teviline olumsuz yaklaşıldığına, "O'nun eli, kudreti veya nimetidir." denmesinin sıfatı iptal olarak düşünüldüğüne dikkat çeker (s. 239). Mâtürîdî ise Allah'ın yüceliğine zarar verecek herhangi bir benzeşmenin söz konusu olduğu ibareleri, aklın ve naklin muhkem bilgileri ışığında te'vil etmeyi tercih etmiştir (s. 240).

Yazar, Mâtürîdî'nin "şey" kavramını varlığı ispat için kullandığını, bu sebeple bilgi tanımında şey yerine mezkûr kelimesini kullandığına ve onun âlemin "lâ-min şey" yani hiçbir şeyden yaratıldığı görüşüne değinir (s. 243). Şey kavramıyla bağlantılı olarak Mâtürîdî ve Mu'tezile arasında ma'dûmun şeyliği problemi olduğunu, bu problemin kökeninin Stoa düşüncesine kadar gittiğini, Stoa düşüncesinde şey kavramının, var olanı ve olmayanı kapsamı açısından tartışıldığını belirtir. Ona göre İslam düşüncesinin Stoa düşüncesinden etkilendiğini konulardan biri de ma'dûmun şeyliği konusudur (s. 243). Yazar, Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin ma'dûmun şey yani potansiyel var olduğunu düşüncesine, bu anlayışın Allah'ın evreni yoktan yaratmadığı anlayışına yol açacağı gerekçesi ile karşı çıktığını aktarır. Ayrıca ma'dûmun şeyliği düşüncesinin Dehrîlerin varlığın heyûlâdan türediği anlayışından farklı olmadığını düşündüğünü de belirtir (s. 245).

Yazar, sadece Mâverâünnehir Hanefiliğince kabul edilen tekvin sıfatı konusunda Nesefî'nin bu sıfatın kabulünü Mâtürîdî'den daha öncesine taşıyamadığına, Tahavî'nin Mâtürîdî ile muasır olduğuna dikkat çekerek belirtir. Ona göre tekvin sıfatının Hanefî gelenek içerisinde Mâtürîdî'den

daha geriye götürülememesi, onun bu sıfatın geliştirilmesinde oynadığı ana rolden kaynaklanmaktadır (s. 250). Ayrıca o, Nesefî'nin tekvin sıfatını daha geriye Ebû Hanîfe'ye kadar götürmek için *el-Fıkhu'l-ekber'e* atıf yapmamış olmasını, bu eseri görmediği ve Ebû Hanîfe'nin konuya dair ifadelerini bilmediği şeklinde yorumlar (s. 250). Yazar, Mâtürîdî'nin bu sıfatı, gelenek içerisinde mevcut olan icad-mevcut farklılığı anlayışına dayandırdığını düşünür. Ayrıca Mâtürîdî'nin zaman kavramını Allah'ın yaratma fiilinden uzak tutarak tekvin-mükevvenî birbirinden ayırdığını, tüm mahlukatın, zaman kapsamında hâdis bir yaratmayla değil, ezeli bir yaratma ile varlık bulduğunu düşündüğünü aktarır. Bu durumu ise ilâhî fiil-insanî fiil ayrımına benzetir. Zira Mâtürîdî'ye göre fiilin varlık bulması, hakikati açısından Allah'a, gerçekleşmesi (hâdis-zaman ilintili boyutu) açısından kula aittir. Buna göre tekvin sıfatı ilahî fiili açıklar. Allah'ın yaratması (tekvini) zamandan bağımsız, onun fiilinin vakti geldiğinde gerçekleşmesi hâdis olan mükevvenîdir (s. 247). Yazar, Mâtürîdî'nin tekvin-mükevvenî ayrımına dayanan tekvin sıfatını, zatî bir sıfat olarak kelâmî sisteminin önemli bir parçası haline getirdiğine dikkat çeker (s. 252).

Yazar, kulların fiilleri başlığı altında Mâtürîdî geleneğinde savunulan “fiilin istitâatle birlikte olduğu” düşüncesinin İmâmî âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) tarafından Cebriyye'ye atfedildiğini belirtir ve onun Cebriyye nitelendirmesini Mâverâünehirli Hanefiler için kullandığını düşündüğünü aktarır (s. 253). Bu görüşü, *el-Vasiyye* hariç geleneğin erken dönemine ait yazılı kaynaklarında tespit edemediğini belirtir (s. 257). Sonrasında istitâate dair gelenekteki düşüncesinin Mâtürîdî'den itibaren ne kadar geriye götürülebileceği sorusunun cevabını aradığını ve cevabı Ka'bî'nin *Maqâlât'*inde bulunduğunu belirtir. Onun tespitine göre Ka'bî eserinde Ebû Mûti el-Belhî'nin, istitâatın fiille beraber olduğuna dair fikrinin meşhur olduğunu aktarmakta ve bu fikre sert bir eleştiri de getirmemektedir. Ka'bî'ye göre bu düşünce muhal de olsa neticede sahibini cebr düşüncesinden uzaklaştırmaktadır. Yazar bu bilgilere dayanarak istitâatin fiille beraber olduğu düşüncesinin Ebû Hanîfe'den itibaren kesintiye uğramadan Mâtürîdî'ye kadar ulaştığı kanaatine ulaşır (s. 257).

Yazar, insan fiillerinin yaratılmışlığı ve insanın bu fiillerin hakiki faili olduğu düşüncesinin Mâtürîdî'den önce Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr ve İbadiyye'den bir grup tarafından savunulduğunun anlaşıldığını belirtir (s. 254). Mâtürîdî'ye göre Cehm b. Safvan'ın iddiasının aksine fiilin insana nispeti hakikidir. Fiillerin yaratılmaları Allah'a; işlenmeleri, yasaklanan veya emredilen işe yönelik harekete geçip geçmemeyi tercih etmek kullara aittir (s. 255). Yazara göre Mâtürîdî soruna yol açacak düşüncüyü, söz konusu fikrin sahibi Ebû Hanîfe bile olsa reddetme meylinindedir. Bu kapsamda o, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'yi eleştirerek onun “bir kudretin iki zıdda müsait olduğu” düşüncesini tashih etmeye ihtiyaç duyduğuna dikkat çeker. Mâtürîdî'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, temelinde, Mu'tezile'nin savunduğu istitâatin fiilden önce olduğu düşüncesine daha uygundur. Ona göre birbirine zıt olan iki kudret aynı değildir. Taatin kudreti tevfiik ve ismet; isyanınkı hızlan ve terktir. Kudret, zıt fiillerden sadece birine aittir (s. 259-260). Yazar, Mâtürîdî'nin bu konuda Hüseyin en-Neccâr'dan istifade ettiğini açıkça belirttiğini söyler (s. 260). Yazar, Ka'bî'nin cebr düşüncesinde olan Mürcie'den bir gruptan bahsettiğini de aktarır. Ona göre bu grup iki çeşit irade tanımlar. İlki, insanın namazın vakti girmeden önce kılmayı istemesi anlamındadır. İkincisi ise fiilin gerçekleşmesi anında fiille beraber olan iradedir. Bu aktarımda sonra yazar, Mâtürîdî geleneğinde de bu fikirle benzer şekilde iki çeşit istitâat kabul edildiğine belirterek Ka'bî'nin Cebriyye olarak andığı bu grupla usûlde ve fûrûda Ebû

Hanîfe'yi takip eden Mâtürîdî ekolünü kastetmesinin mümkün olabileceğini düşünür. Ayrıca yazar, Mâtürîdî'nin de Mu'tezile'nin Mâverâüennehir Hanefilerini cebr ile suçladığını belirttiğine dikkat çeker (s. 261).

Yazar, meşiet konusunda Semerkant Ehli'nin Allah'ın yaratmayı dilemediği şeyi de emrettiği kanaatinde olduğunu aktarır (s. 263) ve Mâtürîdî geleneğinde meşietin farklı anlamlar barındırdığına dikkat çeker. Buna göre meşietin üç anlamı vardır. İlki rızadır. Allah'ın emrettiği şeyle razı olduğu farklı olabilir. Hz. İbrahim'e oğlunu kesmesini emretmiş ancak evladını kesmesini dilememiş (razı olmamıştır). İkincisi, emirdir. Allah'ın emri onun yaratmasıdır. "Bir şeyi istediğimiz (emrettiğimiz/yarattığımız) zaman sözümüz sadece ona 'Ol' dememizdir ve hemen olur." âyetindeki<sup>21</sup> gibi. Üçüncüsü ise her failin fiilinin niteliği olan iradedir. O, Mâtürîdî'nin Allah'tan "temenni etme" anlamındaki meşieti uzak tutma gayretinde olduğunu belirtir. Bu tür meşiet, gerçekleşip gerçekleşmeme açısından kesin değildir. Allah ise böyle bir durumdan münezzehtir (s. 263-265). Yazar, Semerkant Ehli geleneğinde, meşiet konusunun *el-Fıkhü'l-ebzat*'ta görüldüğü üzere erken bir dönemde şekillendiği kanaatinde. Ayrıca o, Mâtürîdî'nin meseleye yaklaşımının, geleneğiyle uyumlu bir şekilde Ebû Hanîfe'nin kader ve cebr arasındaki denge anlayışına uygun şekillendiğini düşünür (s. 267).

Yazar, hidayet-dalâlet konusunda Mâtürîdî'nin konuyu ele alışının, *el-Fıkhü'l-ekber*'de sınırları çizilen tanımlamaların temellendirilmiş hali olduğuna kanidir (s. 268). Mâtürîdî'ye göre hidayet Allah'ın kuluna ikram ettiği bir lütuftur; Mu'tezile'ye göre beyandır. Allah kötülük sahiplerine lütfetmediği bir etki ve vasfı, iyilik sahiplerine lütfetmiştir. Mu'tezile ise bunun tersine, peygamberlere ve iyi insanlara verilen her lütfun kafirlere de verildiğini düşünmektedir, onlara göre hidayet sadece beyan etmekten ibarettir. Mâtürîdî'ye göre hidayet yaratılmıştır. Ona göre kulun doğru yolu istemesi ve Allah'ın ona doğru yolu göstermesi eşzamanlı vuku bulmaktadır, takdim-tehir caiz değildir; Mu'tezile'ye göre ise hidayet kulun fiilidir (s. 269). Yazar, Mâtürîdî'nin Mu'tezile karşıtlarına onları hangi noktalardan eleştireceğini iyi bilen İbnü'r-Râvendî'nin sunduğu fırsatı kaçırmadığını ve muhtemelen onun *Fadîhetü'l-Mu'tezile*'sinden faydalandığını düşünmektedir (s. 273).

Yazar, Ka'bî'nin *Maqâlât* adlı eserinde küfür ve imanın oluşumunu istitâate bağlayan fikir sahiplerini Mücebbire olarak andığına ve bunların hızlan kavramını "kişide imanı ortaya çıkaracak lütfun esirgenmesi" olarak tarif ettiklerine dikkat çeker. Yazara göre Mücebbiri'nin hızlan tarifini, Mâtürîdî dile getirmektedir. Ona göre Allah kişiden yardımını esirger ve onlara kendi iradeleriyle yaptıkları azgınlığı hayatlarının sonuna kadar sürdürmelerine müsaade eder. Allah kişiyi küfür halinin başında terk etmektedir. Küfrün bir sınırı vardır. Kafir o sınıra vardığında, Allah onun kalbini, inkâr etmesinden dolayı ebedi cezayı hak etsin diye mühürler. O, Allah'ın saptırma (izâğa) fiilini, Allah'ın bu fiili yaratması olarak anlar. Aynı durum dalalet için de geçerlidir. Yazar, Mâtürîdî'nin hidayet-dalalet konusundaki fikirlerinin, Ka'bî'nin Mücebbire olarak tanımladığı grupla aynı olduğunu tespit etmiştir. Buradan da Ka'bî'nin eserini 290/902 yılında yazmaya başlaması ve muhtemelen bu dönemde Horasan'da olmayışını dikkate alarak,

<sup>21</sup> Yazar, ilgili âyetin sadece "Bizim sözümüz 'ol' demekten ibarettir, o da hemen oluverir." kısmını almıştır, oysa âyette meşiet kelimesinin geçtiği "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman" kısmı metne alınsa daha anlaşılır olurdu. Biz, metne bu kısmı ekledik.

Mücebbire ismini bizzat Mâtürîdî dönemi Mâveâünehir Hanefileri için kullandığı bilgisine yol açmayacağını düşünmektedir. Ona göre bu adlandırma, Mâtürîdî'nin selefleriyle ilgilidir (s. 275-276). Bu selefler Ebû Hanîfe, Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr gibi kesb fikrini savunanlar olmalıdır. Bu tespiti, diğer Mu'tezilî metinler teyit edecektir.

Yazar, çalışmasında Mâtürîdî'nin Semerkant dışı referanslara ayrı bir başlık açmıştır. Bu bölümde onun bilginin kaynakları, âlem tasavvuru ve nübüvvet konularındaki görüşlerinin fikrî arka planı ve Semerkant dışı referanslarını tespit etmeye gayret etmiştir (s. 277-311). Bu bölüm, kitabın alana katkı sağlayan önemli ve özgün kısmıdır. Yazar, Mâtürîdî'nin sisteminde bilginin kaynaklarına dair başlık ayıran ilk kişi olduğu tespitinin tamamen doğru olmadığını, zira ondan önce Ebû Ali el-Cübbâî ile Ka'bî'nin konuya dair özel bölüm ayırdığına dikkat çeker. Bununla birlikte onun meseleyi daha sistematik bir şekilde ele aldığı söylenebileceğini belirtir (s. 291). Ona göre Mâtürîdî duyu organları, mütevatir haber ve aklı, birinin diğeri yerine tercih edilemeyeceği bilgi araçları olarak görmüştür (s. 292). Yazar, onun Sümeniyye ve Berâhime'ye karşı haberi bilgi kaynağı olarak temellendirilmesinde İbnü'r-Râvendî'nin nübüvvet savunusunun etkisinin hissedildiğini düşünür (s. 287, 320).

Ona göre Mâtürîdî, sistemini kurarken iki gruptan istifade etmiştir. İlki, çoğu Mu'tezilî'nin kendi aralarından kabul etmek istemedikleri tartışmalı isimlerdir. Bunlar Dırar b. Amr, Mürcîî Hüseyin en-Neccâr, Mu'tezile'nin atomcu düşüncesine karşı Nazzâm ve öğrencisi Mürcîî Muhammed b. Şebîb, bir de İbnü'r-Râvendî'dir. Yazara göre o, âlemin ezeli olmadığını savunurken Muhammed b. Şebîb ve Nazzâm'dan istifa etmiş ancak onlardan farklı bir âlem tasavvuruna ulaşmıştır. O, âlemi, zorunlu bir nedensellikten uzak, yaratıcının mutlak iradesi altında varoluş hikmetini yerine getirecek bir sistem olarak açıklamıştır (s. 295, 301). Yazar, Mâtürîdî'nin kelâmî sistemini kurgularken usulü'd-dinin gerektirdiği kadar varoluşa dair açıklamalarda bulunduğu kanaatindedir. Ona göre Mâtürîdî'nin felsefi bilgiye temkinli yaklaşımı, Hanefî geleneğindeki hakikati mutlak manada çözmeye çalışmanın insanın başaramayacağı haddi aşan bir çaba olarak gören tavrından kaynaklanır (s. 293, 320).

Yazar, Mâtürîdî'nin kökleri Demokritos'a kadar giden atomcu düşüncüyü kabul etmediği kanaatindedir.<sup>22</sup> Bunu Mâtürîdî'nin atomcu anlayışı, "Aristo ve düalist düşünce sahiplerinden Mu'tezile'nin devşirdiği bir iddia olarak gördüğü" görüşüne dayandırır. Buna karşın o, Mâtürîdî'nin Ebü'l-Hüzeyl'in atomcu savlarına karşı Nazzam gibi tabiatçı felsefeyi savunan bir kelâmcı olduğunun da söylenemeyeceğini belirtir. Yazar, onun Aristo hakkındaki bilgilerinin Muhammed b. Şebîb ve Nazzâm'ın aktardıklarıyla sınırlı veya bunu pek aşmayacak derece olduğunu kanaatindedir. Yazar, Mâtürîdî'nin bilinçli bir tercihle, kelâm sisteminde tabiat felsefesine yer vermediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre zorunlu bir nedensellikte var olan tabiat, iradesi elinden alınmış ve zorunlu bir yaratma eyleminden başka çaresi olmayan bir tanrı tasavvurunu mecburi kılmaktadır. Bu ise eylemlerinde mutlak bir kudret ve iradeye sahip tanrı anlayışına aykırıdır (s. 295). Yazara göre o, nedenselliğin karşısına hikmet anlayışı koymakta, varlığının nedeninin ötesine, nedeninin amacına ve sonucuna odaklanmaktadır (s. 297). Onun tasavvurunda âlem, zorunlu bir nedensellikten uzak, yaratıcının mutlak iradesi altında varoluş

<sup>22</sup> Mâtürîdî'nin varlık anlayışına dair danışmanlığında Hümeysra Hacıbrahimoglu tarafından bir doktora çalışması yürütülmektedir.

hikmetini yerine getirecek bir sisteme sahiptir (s. 305). Yazara göre o âlem tasavvurunu oluştururken âlemin boyutsuz arazlardan oluştuğunu savunan Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr'dan etkilenmiştir. Âlemin hudûsunda yoktan (min lâ şey) yaratmayı savunurken aynı düşünceyi savunan Muhammed b. Şebîb'in görüşlerini tahlil etmiş ve sistemine uyarlamıştır (s. 305). Tekvin sıfatı kapsamında sistemine uymayan İbn Şebîb'in "Allah'ın bir şeyi yaratması o şeyin aynıdır." şeklindeki tekvin-mükevven ayniliğini savunan sözlerini ise eleştirmiştir (s. 303). Düalistlerin ve Dehriyye'nin âlem tasavvurlarını eleştirirken ise muhtemelen İbn Şebîb üzerinden Nazzâm'dan istifade etmiştir. Sonuçta yazara göre Mâtürîdî, istifade ettiği bu kişilerden farklı bir âlem tasavvuruna ulaşmıştır. Onun âlem tasavvuru Hanefî-Mâtürîdî gelenekte rastlanılmayan genişliktedir (s. 305).

Yazar, Mâtürîdî'nin geleneği dışındaki diğer referansının nübüvvet konusunda istifa ettiği Kindî'nin Mâverâünnehir'deki takipçilerinden Ebû Zeyd el-Belhî olduğunu düşünmektedir. O, Kindî'nin bölgedeki öğrencilerinden Ebû'l-Abbas Ahmed es-Serahsî ve Ebu'l-Hasen Muhammed el-Âmirî ile Mâtürîdî'nin etkileşimine dair bir bulguya ulaşamadığını belirtmiştir (s. 320).

Yazar, Mâtürîdî'nin Mutahhar el-Makdisî (ö. 355/966) ve Ebû'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) gibi felsefecilerin varlığa dair kullandığı vacip, mümkün, mümtenî' şeklindeki sınıflandırmalarından haberdardır olduğunu ve bunları aynen kullandığını belirtir (s. 294). Oysa Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de yazarın atıf yaptığı yerde bu kavramları ontolojik bir anlamda varlıkla ilişkili değil "aklî hükümler" anlamında epistemoloji temelli ve nübüvvetin gerekliliğini temellendirme amacıyla kullanmaktadır.<sup>23</sup> Sonraki Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları da bu kavramları bilgi-nübüvvet bağlantılı olarak kullanmaya devam etmişlerdir.<sup>24</sup> Kanaatimize göre Mâtürîdî bu kavramları sistemine dönüştürerek entegre etmiştir.

Mâtürîdî'nin kelâm sistemini bir kavram ile ifade etmek istesek "hikmet" bunun için en iyi seçim olacaktır. Eserin yeni baskılarında yazar, Mu'tezile'nin adl (Tanrısal ahlâk) ilkesi ile mukayese ederek Mâtürîdî'nin ilahî hikmet (etik) teorisini inceleyebilir ve bu noktada onun fikirlerinde Mu'tezilî düşüncenin etkilerini araştırabilir. Ayrıca Mâtürîdî'nin düşüncelerinin Ka'bî dışındaki diğer Mu'tezilî kaynakları ayrı bir araştırma konusu da yapılabilir.

<sup>23</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 281.

<sup>24</sup> Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 419-426.

Okurlara faydalı olması düşüncesi ile Mâtürîdî'nin fikrî arka planına dair araştırmacının tespitleri tablo olarak aşağıda sunulmuştur:

Mâtürîdî'nin Görüşleri	Konu	İstifade Ettiği Muhtemel Kaynakları
Bilginin tanımı	Bilgi	Ebû Hanîfe
Haber kavramını kullanımı	Bilgi	İbnü'r-Râvendî
Âlem tasavvuru	Varlık	Hüseyin en-Neccâr er-Râzî
Düalist ve Dehriyye'ye yönelik eleştiriler - âlemin ezeli olmadığı savunusu	Varlık	Muhammed b. Şebîb - Nazzam
Aristo hakkındaki bilgileri	Varlık	Muhammed b. Şebîb - Nazzâm
Âlemin boyutsuz arazlardan oluşması	Varlık	Dırar b. Amr - Hüseyin en-Neccâr
Âlemin yoktan (min lâ şey) yaratılması	Varlık	Muhammed b. Şebîb
İlahî sıfatlar	Uluhiyyet	Ebû Hanîfe
Tekvin	Uluhiyyet	Hanefi gelenek
Halku'l-Kur'ân	Uluhiyyet	Ebû Süleyman el-Cûzcânî Cûzcâniyye Medresesi
Rü'yetullah	Uluhiyyet	Ebû Hanîfe / <i>Fıkhu'l-ekber - el-Vasiyye Ka'bi</i> / <i>Tefsîru'l-Kebîr</i> 'inden
Müteşabihlerin te'vili	Uluhiyyet	Hanefî gelenek dışı kaynaklar
İrade-meşiet anlayışı	İnsan Fiilleri	Ebû Hanîfe / <i>el-Fıkhu'l-ebzat</i>
Hidayet-dalalet	İnsan Fiilleri	Ebû Hanîfe / <i>el-Fıkhu'l-ekber</i> Ka'bi'nin Mücebbire olarak tanımladığı grup/ Mâtürîdî'nin selefleri
Kulların fiilleri	İnsan Fiilleri	Hüseyin en-Neccâr
Kudretin zıt fiillerden sadece birine ait olduğu görüşü	İnsan Fiilleri	Hüseyin en-Neccâr
Kader-cebr dengesi		Ebû Hanîfe
İmana dair konular	İman-Küfür	Ebû Hanîfe



İrca savunusu	İman-Küfür	İbn Şebîb / <i>Kitabü't-Tevhid</i>
Nübüvvet	Nübüvvet	Kindî'nin Mâverâünnehir'deki takipçisi Ebû Zeyd el-Belhî
Ebû İsa el-Verrak'ın nübüvvet dair düşüncelerinin eleştirisi	Nübüvvet	İbnü'r-Râvendî
Sümeniyye ve Berâhime'ye yönelik eleştiriler	Nübüvvet	İbnü'r-Râvendî
Aslah, kulların fiilleri, büyük günah, lütuf konusunda Mu'tezile'ye yöneltilen eleştiriler	Muhtelif	İbnü'r-Râvendî / <i>Fadîhetu'l-Mu'tezile</i>

Yazar, çalışmasında Mâtürîdî'nin kelâm sistemini inşa ederken bazı konularda kendi geleneğine eleştiriler yönelttiğini ancak bu eleştirilerin geleneğe pek fazla yer almadığını, ayrıca gelenek dışı kaynaklardan da istifade ettiğini bunların da sonraki süreçte neredeyse görmezden geldiğini belirtir. Ayrıca o, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inin ortadan kaybolmasının, tek nüsha olarak günümüze ulaşmasının asıl müsebbibinin, onun geleneğe açık eleştirileri ve gelenek dışı referansları kullanması olduğu kanaatindedir. Yazar, *Te'vilatü'l-Kur'an*'da gelenek açısından *Kitabü't-Tevhid*'de olduğu gibi sakıncalı, mahrem bilgiler olmamasının onun yayılmasını ve günümüze kadar birçok nüshası ile ulaşmasını etkilediğini eklemektedir (s. 321). Bu tespit, Mâtürîdî'den sonra kelâma mesafeli duran Hanefîlerin bölgede güçlenmesi dikkat alındığında isabetli görünmektedir. Biz de bu tespite katılmaktayız. Zira Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid*'de fakih Hanefîler tarafından sakıncalı görülen kişi ve grupların görüşlerini “doğrudan alıntı” usulü ile sıklıkla aktarmaktadır. Bu eser okunurken dikkatli olunmazsa doğrudan alıntı olarak aktarılan bu cümlelerin Mâtürîdî'ye ait olduğu zannedilebilir. Ayrıca bu cümleler, “düşman olarak” algılanan bu kişi ve grupların düşüncelerini doğrudan içermektedir. Bu noktada Mâtürîdî'nin objektif olarak rakiplerinin cümlelerini doğrudan alıntılacağı söylenmelidir. Ancak bu durum, onların düşüncelerinin yayılma riskini de taşımaktadır. *Te'vilatü'l-Kur'an* ise rakip görüşlerini doğrudan içermesi açısından böyle değildir. Sonraki nesiller, bu açıdan *Kitabü't-Tevhid*'i karışık ve okunması zor olarak algılamış olabilirler. Bu tespit zaten Pezdevî tarafından da dile getirilmektedir. O, *Kitabü't-Tevhid*'in anlaşılmasının zor olduğunu söylemiş ve bu sebeple *Uşûlü'd-dîn* eserini kaleme aldığını belirtmiştir.<sup>25</sup>

Yazar, sonuç kısmında aktardığımız temel tespitleri sıralamakta ve çalışmasını “Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fûrûda takip eden Mâverâünnehir Hanefîliği, Mâtürîdî'nin geleneği yeniden şekillendirmesi sayesinde, gelecekte tüm Hanefîleri temsil edecek tek bir itikadî mezhep olma hüviyetini kazandırmış görünmektedir.” cümlesi ile sonlandırmaktadır. Bize göre de Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fûrûda takip eden Mâverâünnehir Hanefîlerince benimsenen inanca dair

<sup>25</sup> Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), 3.

görüşleri, mezhep içi ve dışı kaynaklardan istifade ile kelâm yöntemini kullanarak itikadî bir mezhep olma hüviyetini kazandırmıştır. Ancak kelâm yöntemi kullanan Mâtürîdî'nin bölgedeki tüm Hanefîler tarafından "Ehl-i sünnet'in reisi" olarak kabul görmesi, kanaatimizce 6./12. yüzyıla kadar uzanan uzun bir süreç sonunda gerçekleşmiştir.<sup>26</sup>

## 6. Dil ve Üslup İncelemesi

Kitap akıcı ve anlaşılması kolay bir dil ve üslupla kaleme alınmıştır, bu açıdan başarılıdır. Çalışmanın sonraki baskılarına yönelik aşağıdaki geliştirme önerileri sıralanabilir:

- Çalışmada bölüm sistematîği kullanılmıştır ancak içindekiler tablosunda "Birinci, İkinci, Üçüncü Bölüm" şeklinde bölümlenme belirtilmemiştir. Bu durum yeni baskılarda düzeltilebilir.
- Çalışmada sıkça kullanılan iyelik eklerinin, "Muhammed b. Eslem (ö. 256/856)in" yerine "Muhammed b. Eslem'in (ö. 256/856)" örneğinde olduğu gibi isimlerden hemen sonra daha uygun olacaktır.
- Çalışmada "ise, de" bağlaçlarından sonraki virgüller (s. 143, 144, 178, 283 vd.) ile tekrarlı bağlaçlardan önce ve sonra yer alan virgüller kaldırılabilir.
- Yazım hataları açısından metin tekrar gözden geçirilebilir: "görünmektedir. fıkıh" (s. 197), "olmagörmesi" (s. 291), "er-Red ale'1-Karâmita" (s.206), "olarakifade" (s. 219, dip. 38).
- Araştırmacı, ulaştığı bazı sonuçları tablo ve görsel kullanarak daha anlaşılabilir kılabilir. Bu noktada Metin Avcı tarafından hazırlanan *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı doktora tezinde ulaşılan sonuçları, kendi ulaştığı sonuçlarla mukayese ederek çalışmasına ekleyebilir. Ayrıca Mâtürîdî'nin kelâmî tartışmalarda Ebû Hanîfe'yi a) aynen takip ettiği hususları, b) kısmen farklı düşündüğü konuları, c) ondan ayrıldığı (ve varsa ona veya geleneğe eleştiri getirdiği) konuları tablolaştırabilir.

## Sonuç

Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerinin fikrî arka planına odaklanan çalışma; kullanılan yöntem, kaynak kullanımı, araştırmacının yorum ve analizleri ve ulaşılan sonuçlar açısından başarılıdır. Yazar, ele aldığı konuya odaklanabilmiş ve mevcut kaynaklar çerçevesinde konuyu açıklığa kavuşturabilmiştir. Yazarın yaklaşımı konuyu daha iyi anlamana yardımcı olmuştur. Anlaşılması kolay ve dili akıcı olan bu çalışmayı, alanın profesyonellerine konuya dair özgün tespitlerden haberdar olmaları, kelâm ve İslam mezhepler tarihi alanında tez yazımına başlayacak öğrencilere ise bu alanda örnek alınabilecek başarılı bir tezi görebilmeleri düşüncesiyle tavsiye ederim. Bu çalışması ile araştırma yetkinliğini ortaya koyan yazarın ileriki çalışmalarında da alana katkı sağlayacağını düşünmekteyim.

## Çıkar Çatışması

Makale yazarı Dr. Abdullah DEMİR, 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.

<sup>26</sup> Tarihlendirmenin gerekçesi için bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 265, 285-286.

## Kaynakça

- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=aEzj\\_IdWAsjiSAfK3qwrBuVpeIqvF23s-287u1mKulBp2Hq7FWTV-C1bpjZYaK95](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=aEzj_IdWAsjiSAfK3qwrBuVpeIqvF23s-287u1mKulBp2Hq7FWTV-C1bpjZYaK95)
- TV, Oku Okut. "İmam Mâtürîdî'nin Fikri Arka Planı | Dr. Ahmet Ateşyürek | Mâtürîdilik Konferansları-1". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Şubat 2022. <https://youtu.be/E25Dq6bwKCo>
- Oku Okut Akademi. "Dr. Ahmet Ateşyürek". Erişim 25 Mart 2023. <https://www.okuokut.org/ekibimiz/dr-ahmet-atesyurek/>
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=as2oTjW5jfr9IKSvmCdJYq7m3rroAd-KoVGNG4Po1Fbj\\_ru7cZ12NR20bbvKTW45](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=as2oTjW5jfr9IKSvmCdJYq7m3rroAd-KoVGNG4Po1Fbj_ru7cZ12NR20bbvKTW45)
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Demir, Abdullah. "İmam Birgivi Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?". *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi ed. Mehmet Bayyigit vd. 286-315*. Balikesir: Balikesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Verrâk, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el-. *Kitâbü'l-Âlim ve'l-müte'allim*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsıt Mezîd. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Basım, 2001/1421.
- Çift, Salih. "Verrâk, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/58-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik - Mâtürîdilik)*. ed. Cengiz Cuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı -Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında-". *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*. ed. Sıddık Korkmaz. 255-297. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Beşâgarî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ. *Keşfü'l-gavâmir fi ahvâli'l-enbiyâ*. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, 789, 1a -88b.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerin Din Anlayışı". *Felsefi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-I Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. ed. Recep Alpyağıl. 19-48. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-sebib>

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.



## İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi

“Metin Avcı. *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022, 448 s.”

### Saliha VİDİNLİOĞLU

Doktora Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul/Türkiye  
Ph.D. Student, Ministry of National Education, İstanbul/Türkiye  
[salihavidinlioglu@gmail.com](mailto:salihavidinlioglu@gmail.com) | [orcid.org/0000-0001-9533-0317](https://orcid.org/0000-0001-9533-0317) | [ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

##### Geliş Tarihi Date Recieved

13 Nisan 2023 13 April 2023

##### Kabul Tarihi Date Accepted

19 Haziran 2023 19 June 2023

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2023 30 June 2023

#### 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 (Saliha Vidinlioğlu).

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

## Öz

Bu çalışma *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı Metin Avcı'nın doktora tezinden kitaplaştırılan eseri konu edinmektedir. Avcı, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin tevhid ve ulûhiyet, imanın mahiyeti, iman amel ilişkisi, büyük günah işleyen kişinin durumu, nübüvvet ve âhiret ve son olarak da kader ve kulların fiilleri gibi meselelerde görüşlerini ele almıştır. Avcı, Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdî'nin fikirlerinin oluşmasında bir temel teşkil ettiğini ve Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini detaylandırıp geliştirdiğini savunur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe, İman, Nübüvvet.

## Abstract

This study deals with the work titled *The Influence of Abû Hanîfa on the Ideas of İmam Mâtürîdî*, which was produced from Metin Avcı's doctoral dissertation. Avcı discusses the opinions of Abû Hanîfa and al-Mâtürîdî on issues such as tawhîd and divinity, the nature of faith, the relationship between faith and deeds, the status of the person who commits major sins, prophethood and the hereafter, and finally fate and the actions of the servants. Avcı argues that while Abû Hanîfa's views on these issues form the basis for Mâtürîdî's ideas, Mâtürîdî provides a detailed and sophisticated account of Abû Hanîfa's theological views.

**Keywords:** Kalâm, Al-Mâtürîdî, Abû Hanîfa, Faith, Prophethood.

Metin Avcı tarafından doktora tezi olarak yazılan ve daha sonra *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adıyla kitaplaşarak Ankara Okulu Yayınları tarafından yayınlanan eser çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Eser, giriş ve dört ana bölümden oluşmakla birlikte Avcı, çalışmasını kaleme alırken 'fikir-hadise irtibatı'na yani her fikrin sebep olduğu olay, zaman ve mekân gibi etkenlerine dikkat ettiğini belirtmiştir. Yazara göre Ebû Hanîfe'ye nispet edilen birçok eser bulunmakla birlikte bu eserlerin bazılarının ona nispeti şüphelidir ve bazı eserlerine ise kendinden sonra öğrencilere okutulduğu için eklemeler yapılmış bu sebeple de onun olmayan fikirleri onunmuş gibi kitaplarında geçmiştir. *Risâle ilâ Osman el-Bettî, Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim, Kitâbü'l-Fıkhî'l-Ebsat, Kitâbü'l-Fıkhî'l-Ekber, Kitâbü'l-Vasiyye* ve *el-Müsned* adlı eserler Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerdir. Ancak Avcı, bu eserlerin sağlamlığı hususunda bir tercihte bulunmuş ve eserleri buna göre sıralamıştır. Avcı'ya göre bu eserler arasından Ebû Hanîfe'nin fikirlerini en iyi yansıtan ve eklemelere maruz kalmamış olarak *er-Risâle*'nin kendi yazması olduğu genel kabul görmüştür. Yazar Ebû Hanîfe'nin tüm eserlerinden yararlandığını belirtmiş ancak öğrencilerinin eklemeleri olan ve daha Ebû Hanîfe zamanında tartışılması mümkün olmayan konuları içeren eserlerindeki görüşleri dikkate almamıştır. Mâtürîdî'nin günümüze kadar ulaşmış ve kelâma dair en önemli eseri tek yazma nüshası bulunan *Kitâbü't-Tevhîd*'dir. Onun bir başka eseri ise *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsiridir. Mâtürîdî'nin görüşlerinde özellikle kelâma dair *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinden faydalandığını belirten yazar farklı konularda *Kitâbü't-Te'vilât*'a da değinmiştir.

Giriş kısmında çalışmanın ana konusu olan Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdî'nin fikirlerinde öncül rol oynamasının Mâtürîdî'ye Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin hangi kanalla ulaştığı tespitini yapmayı zorunlu kıldığı ifade edilmiştir. (s.67) Bu sebeple yazar konuyu bu noktadan ele almaya başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin Mürcîî olduğu bilinmekle birlikte o Eş'ârî tarafından zemmedilen Mürcie'den sayılmıştır. Bu noktada Şehristânî (ö.548/1153) onun 'sünnet Mürciesi'nden olduğunu belirterek Rey taraftarlarının ve özellikle Ebû Hanîfe'nin yolundan gidenlerin Kûfe Mürciesini oluşturduğu ifade etmiştir. (s.69) İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinde de Mürcîî kaynaklı Hanefî

fikirlerin etkili olduğu bilinmektedir. Yine o Hanefî kaynaklı bir eğitim almış, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini en iyi bilen kişi olarak tanımlanmıştır. İmam Mâtürîdî'nin Semerkand Hanefîliği'nin öğretildiği Dâru'l-Cüzcâniyye'nin bir temsilcisi olduğu ve hoca silsilesinin Ebû Bekir el-Cüzcânî ve Ebû Nasr Ahmed b. el-İyâzî sayesinde Ebû Hanîfe'ye ulaştığı tespit edilmiştir. (s.76) Yazara göre Mâtürîdî öncesinde de Semerkand'da Hanefî ve Mürcîî fikirlerin yaygın ve etkili olduğu görülmekte, Mâtürîdî'nin Mürcîî fikirlere karşı olmadığı onun Mu'tezile ve Hâricîler'e keskin eleştiri tavrını Mürcie'ye karşı göstermemesinde kendini belli etmektedir.

*İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı birinci bölümde İslâm'ın temeli ve en önemli ilkelerinden olan tevhid anlayışı üzerinde durulmuştur. Bu bölümde bunu destekler mahiyette İmam Mâtürîdî'nin tevhidi, âlemi var edenin bir olması ve birden fazla olmaması şeklinde tanımladığı, Ebû Hanîfe gibi bu birliği yalnızca sayı bakımından bir birlik olarak düşünmediği belirtilmiştir. (s.82) Allah'ın isim ve sıfat kavramları ilk defa Ebû Hanîfe tarafından kullanılmış, bu isim ve sıfatlarının ayrımı ve arasındaki farklar ise Mâtürîdî tarafından ortaya konmuştur. (s.90) Ebû Hanîfe Allah'a kendisinin belirlediği haricinde isim ve sıfatların konulamayacağını belirtmiş, Allah'ın sıfatlarını zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yine o, haberî sıfatlarda te'vile gidilemeyeceğini ve bu sıfatların te'vilsiz bilâ keyf kabul edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Ancak Mâtürîdî Allah'ın sıfatları konusunda te'vili kabul etmiş, temelde Ebû Hanîfe'nin sıfat görüşlerini kabul etse de zatî ve fiilî sıfatları tam olarak ayırmanın mümkün olmayacağını savunmuştur. Ancak yazara göre Ebû Hanîfe'nin haberî sıfatları te'vîl etmeyip Mâtürîdî'nin ise te'vîl yoluna gitmesi şeklindeki bu yöntem farklılığı fikir ayrılığı olarak okunmaması gerekmektedir. Çünkü ona göre Ebû Hanîfe icmâlî tefsir yaparak sıfatlar Kur'ân'da nasıl açıklandıysa o şekilde kabul etmiş, Mâtürîdî ise tafsilî te'vîl yolunu tutmuştur. (s.126)

Yazara göre âlemin sonradan yaratıldığı, Allah'ın kadim, yarattıklarının ise hâdis olduğu tüm kelâmcılar gibi Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî tarafından da vurgulanmıştır. Bununla bağlantılı şekilde Ebû Hanîfe âlemde var olan değişimden yola çıkarak değişenin bir değiştiricisinin bulunması gerektiğini belirterek Allah'ın varlığına ulaşmıştır. (s.130) Ebû Hanîfe'den daha çeşitli deliller ileri sürerek âlemin hâdis olduğunu kanıtlayan Mâtürîdî, Allah'ın varlığı ve birliği meselesini Dehriyye, Hıristiyanlar ve Yahudiler'in görüşlerine karşı görüşler ileri sürerek de kanıtlamaya girişmiştir. Mâtürîdî bu gibi kanıtlama girişimlerinde kaynak olarak Kur'ân'ı temel almış ve aklî ispat metodlarını sık sık kullanmıştır. Âlemdeki mevcut düzen yaratıcının birliğini kanıtlamakla birlikte iki yaratıcının bulunması halinde evrende bir karışıklık ve kaos ortamının meydana geleceği anlamına gelen burhân-ı temânu' delili Mâtürîdî tarafından kullanılmıştır. (s.145) Mu'tezile'nin rü'yetullahı kabul etmemesine karşı Ebû Hanîfe rü'yetullahın gerçekleşeceğini, cennette müminlerin bizzat Allah'ı göreceğini kabul etmiştir. Avcı'ya göre Mâtürîdî de rü'yetullahı kabul etmiş, Kur'ân'dan ayetlerle gerçekleşeceği meselesini detaylı bir şekilde ele almış ve kendi döneminde bu meselenin güncelliğini koruyup tartışıldığı izlenimini vermiştir. (s.157)

Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe'nin iman hakkındaki görüşleri *İmam Mâtürîdî'nin İman Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı ikinci bölümde incelenmiştir. Yazar bu noktada İmam Mâtürîdî'ye göre imanın kalbin tasdikinden ibaret olmakla birlikte onun Kur'ân'dan ayetlerle Kerrâmiyye'nin imanı yalnızca dilin ikrarı şeklinde tanımlanmasına karşı çıktığı düşüncesini vurgulamıştır. (s.168) İman yalnızca marifet şeklinde de tanımlanamamakta çünkü bu şekilde tanımlandığı takdirde cehlin

inkârı doğuracağını belirtmektedir. Yazara göre iki âlimin de ittifakla kabul ettiği husus imanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrarla gerçekleşmesi gerektiğidir. (s.171) Ehl-i sünnet âlimleri genel olarak mukallidin imanını kabul etseler de Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî mukallidin imanını kanıtlarla desteklemesi gerektiği görüşündedirler. Özellikle Ebû Hanîfe mukallidin imanını sahih görmüş ancak kanıtlarla desteklemediği sürece o kişinin fâsık bir mümin olacağını belirtmiştir. (s.173) Avcı'ya göre Mâtürîdî, mukallidin imanını hususunda katı bir tutum benimsemiş, itibar edilen imanın taklidî iman değil tahkîkî iman olacağını savunmuştur.

Yazar Hâricîler'in büyük günah işleyen kişiyi tekfir ederek kâfir saymalarının farklı âlimlerin bu meseleyi iman ve amel meselesi etrafında, imanın amelden mi olduğu yoksa iman ve amelin ayrı şeyler mi olduğu gibi soruları merkeze alarak tartışmasına yol açtığını belirtmiştir. Hadis taraftarları Hâricîlerin bu görüşlerine paralel bir şekilde imanın artıp eksilebileceğini, büyük günah işleyen imandan çıkacağını ancak İslâm'dan çıkmayacağını savunmuşlardır. Bu iki gruba zıt bir biçimde duruş benimseyen Mürcie amel ve iman ayrımına gitmiş, büyük günah işleyen kişilerin durumunu Allah'a bırakmış ve Avcı'ya göre bu konuda en büyük desteği de Ebû Hanîfe'den görmüştür. (s.181) Yazar Ebû Hanîfe'nin konu hakkındaki görüşünü '*tasdiki kaybeden iman vasfını kaybeder, ameli terk eden ise tasdiki kaybetmiş olmaz*' cümlesiyle vurgulamış ve İmam Mâtürîdî'nin de Ebû Hanîfe'nin bu görüşlerine aynen katılarak salih ameller olmasa dahi iman gerçekleşir dediğini belirtmiştir. (s.187) Büyük günah işleyeninin durumunu âhirete erteleyerek Mürciî tavrı takınan Ebû Hanîfe, böyle kimselerin dinden çıkmayıp cehennemde de ebedi kalmayacaklarını ifade etmiş ve 'ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği' görüşünü de benimsemiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini teyit eden Mâtürîdî için büyük günah işleyen tasdik sahibi olmaya devam etmekte, imandan çıkmak için dinî emirleri reddetmek gerekmektedir. (s.196) Yazar iman bahsinde tartışılan bir başka konu olarak Ebû Hanîfe'nin imanda artma eksilme olmayacağını kabul etmesini onun gibi Mâtürîdî'nin de amellerin işlenmesiyle imanın artmayacağı yahut terkiyle azalmayacağı hususunu konu edinmiştir. (s.204) Avcı 'Ben inşallah müminim' şeklindeki bir iman ifadesinin imanda bir şüphe ve tereddüt içereceği bu sebeple imanda istisna yapıp yapılamayacağı hususunun tartışılan iman bahislerinden olduğunu ve Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin imanda istisna yapılamayacağını, bu görüşleriyle de Mürciî tavrı benimsediklerini belirtmiştir. (s.214) Zira ilk dönem kelâm tartışmalarında ircânın şartlı imanını terkle başladığı ve bir kimseye Mürcie denilebilmesi için 'ben muhakkak müminim' demesi gerektiğini de delil olarak getirmektedir. İman ve İslâm kavramlarının ayrı mı yoksa aynı manalara mı geldiği de iman bahislerinde tartışılmıştır. Avcı, Mâtürîdî'nin bu hususta da hocası Ebû Hanîfe'yi takip ederek iman ve İslâm kavramlarının kelime olarak farklı olsalar da dinde ifade ettikleri mana bakımından aynı olduklarını belirtmiştir. (s.227) Yazara göre Ebû Hanîfe'nin dikkat çeken görüşlerinden birisi de imanda eşitlik konusudur. O, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbîlerin ve bütün müminlerin imanlarının eşit olduğu görüşünü savunmuştur. Yazar bu hususu detaylandırarak konunun Mürcie ve Hadis taraftarları arasındaki bir tartışmadan doğduğunu ve Mürcie'ye göre de Arap olsun olmasın her Müslümanın imanının eşit olduğunun altını çizmektedir. (s.243) Mâtürîdî bu konuya doğrudan değinmemekte ancak 'bizim imamımız' şeklindeki bir ibareyle *Kitâbü't-Tevhid*'de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarmaktadır. Bu aktarım onun görüşlerinde Ebû Hanîfe'nin etkisini apaçık bir şekilde göstermektedir. (s.245)



İman esaslarından biri olan peygamberlere iman kelâm eserlerinde nübüvvet başlığı altında, âhirete dair konular sem'iyât başlığı altında incelenmiştir. Avcı, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerini ise *İmam Mâtürîdî'nin Nübüvvet ve Âhîret Görüşlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı üçüncü bölümde ortaya koymuştur. Yazar öncelikle nübüvveti yani peygamberlik kurumunu inkâr etmenin Allah'ı da inkâr etmek anlamına geleceğini belirten Ebû Hanîfe'ye karşılık Mâtürîdî'nin Allah'a inanmayanın O'nun peygamber göndereceğine de inanmayacağını öne sürdüğünü belirterek konuyu ele almaya başlamıştır. (s.253) Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe için Hz. Peygamber'in kendi şahsındaki mükemmellikler ve Allah'ın ona verdiği en büyük aklî delil olan Kur'ân-ı Kerim onun peygamberliğine de delil teşkil etmektedir. (s.289) Yazar âhiret inancını hikmet ve adalet kavramlarıyla bağdaştırarak açıklayan Mâtürîdî'nin dünyanın yaratılışının hikmetli olmasının bir gereği ve insanların dünyada yaptıklarına bir karşılık görmeleri açısından âhiret hayatını zorunlu gördüğünü belirtmiştir. (s.303) Kabir azabı, ba's, haşr, hesap ve mizân, amel defteri, cennet ve cehennem gibi âhiretle ilgili haller iki âlim tarafından da kabul edilmiş, Ebû Hanîfe'nin kabir azabının bizzat kabirde yakılma şeklinde olacağı görüşü Mâtürîdî tarafından arz ve müşahede azabı olacağı şeklinde yorumlanmıştır. (s.322) Va'd ve va'id anlayışları da benzer olan Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî, bu görüşlerinde de Mürcie ile paralellik göstermişlerdir. (s.348)

Kelâmın ana konularından olan kader ve kulların fiilleri meselesi insanın özgürlüğü, iradesi ve fiilleri seçmede ne kadar etkin olduğu bağlamında tartışılmıştır. Yazar bu konuyu da *İmam Mâtürîdî'nin Kader ve Kulların Fiilleri Görüşlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı dördüncü ve son bölümde incelemiştir. Kader, Ebû Hanîfe tarafından 'meydana gelecek her şeyin ezelde tayin edilmesi' kaza ise 'tayin edildiği şekliyle zamanı gelince gerçekleşmesi' şeklinde tanımlanmıştır. Allah her şeyi ilminde herhangi bir değişme olmadan bilmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre ise kader her şeyin Allah'ın takdirine göre gerçekleşmesi, olmuş ve olacak şeylerin Allah'ın ilmiyle sınırlanması anlamına gelmektedir. (s.370) İnsanın fiilleri hidâyet ve dalâlet, istitâat, kesb ve yaratma, Allah'ın irade ve meşetî ve kulların fiilleri başlıkları altında ele alınmıştır. Buna göre Allah dilediğini hidâyete erdirir ve dilediğini ise dalâlete düşürerek saptırır ancak insanlar bu fiillerini Ebû Hanîfe'nin deyimleriyle '*kâfir olan kendi fiili, inkârı ve inadı ile kâfir olmuştur*' şeklinde kendi özgür iradeleriyle meydana getirirler. (s.384) Allah insana fiilini meydana getirmesi için güç vermiş, insanı güç yetiremeyeceği şeylerle yükümlü kılmamıştır. Kul fiili yapmadan önce Allah bu fiile ait kudreti kulda yaratmakta kul da bu güç ve kudretle fiilini yapmaktadır. Bu bakımdan fiili kesbeden kul, fiili yaratan ise Allah'tır. Avcı bu konuda Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin özellikle Cebriyye'nin görüşlerine karşı insanın fiili işleme kudretine sahip olduğunu savduklarını belirtmiştir. (s.395) Bu iki âlim kulların fiillerinin mahlûk olduğu görüşünü benimsemiş bu konuda Mu'tezile'nin '*kul kendi fiilinin halıkıdır*' tezini reddetmişlerdir. (s.419) Bu bakımdan insanın fiillerini yaratanın Allah olduğu vurgulanarak insana tamamen hürriyet verilmemiş ancak cebir anlayışı da benimsenmeyerek insanın fiillerinde özgür bu sebeple de sorumlu olduğu ifade edilmiştir.

İncelediğimiz çalışmada Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin kelâma dair görüşleri ayrıntılı bir biçimde ele alınmış ve sonuç olarak Mâtürîdî'nin fikirlerinin temelinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bulunduğu kanıtlanmıştır. Mâtürîdî'nin eserleri ve görüşleri hakkında birçok çalışma yapılmış ancak onun Ebû Hanîfe ile olan fikrî bağlantısı hakkında başlı başına bir eser ortaya konmamıştır. Bu açıdan incelediğimiz bu eser alanında bir boşluğu doldurmuş ve literatüre katkı sağlamış gözükmektedir. Mâtürîdî Ebû Hanîfe'nin görüşlerini geliştirmiş ve daha sistemli bir hale

getirmiştir. Ebû Hanîfe'nin icmâlen serdettiği fikirlerini o, kitap ve sünnetten naklî ve aklî delillerle detaylandırmış fikirlerinin arka planını Mürcîî kaynaklı Hanefilik oluşturmuştur. Metin Avcı'nın doktora tezi olarak kaleme aldığı ve kitaplaştırdığı bu eser ilahiyat alanı ve özellikle kelâm ilmine dair okumalar yapmak isteyenlere yönelik bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin görüşlerini derli toplu ele alarak ortaya koyması, birincil kaynaklara başvurularak yazılması ve akademik bir üsluba sahip olması eseri başarılı ve okunmaya değer kılan yönlerdendir. Mâtürîdîliğin iki ana kurucusunun görüşlerini birincil kaynaklardan okumak isteyenlere tavsiye edilir. Ancak eserde mevcut olan yazım yanlışları, eksik yazılan kelimeler (s.94, s.189, s.198, s.249, s.263, s.271, s.366, s.384, s.388, s.428) ve özellikle 'de-da' eklerinin yanlış yazılması (s.85, s.177, s.188, s.220, s.222, s.256, s.267, s.345) okuyucuyu zorlayabileceği veya yanlış anlaşılmalara sebep olabileceğinden dolayı sonraki baskılarda düzeltilmesi umut edilir.

## Kaynakça

Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.



## Allah, İnsan ve Tarih: Kur'an'da Tarihin Kavramsal ve Meta-Paradigmatik Temelleri

“Korkmazgöz, Rıza. *Allah, İnsan ve Tarih: Kur'an'da Tarihin Kavramsal ve Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: İlahiyât, 2019, 355 s. ISBN: 978-605-69780-1-2”

**Büşra KÜÇÜK**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun/Türkiye  
Graduate Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Studies, Samsun/Türkiye  
[busrakucuk.ankara@gmail.com](mailto:busrakucuk.ankara@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-1231-4336](https://orcid.org/0000-0002-1231-4336) | [ror.org/028k5qw24](https://ror.org/028k5qw24)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Kitap Kritiği	Book Review
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
11 Ocak 2023	11 January 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
24 Mayıs 2023	24 May 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### 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 Küçük).

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 Küçük).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

## Öz

Bu yazı “Allah, İnsan ve Tarih: Kur'an da Tarihin Kavramsal ve Meta-Paradigmatik Temelleri” isimli kitabın kritiğini içermektedir. Kur'an-ı Kerim geçmiş yaşantılardan örnekler sunarak geleceği inşa etmekte ve kendi dünya görüşünü ortaya koymaktadır. Geleceğin inşa edilme sürecindeyse bazı kavramlar yapıtaş olma görevini üstlenmektedir. Tarih kavramı bunların başında gelmiştir. İnceleyeceğimiz bu eser, Kur'an-ı Kerim de yer alan tarih kavramını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'de tarih kavramı ile bağlantılı diğer kavramları da bütünlüğe uygun şekilde aktarmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Allah, Tarih, Kur'an, Zaman, Tarih algısı.

## Abstract

This paper aims to review the book titled “Allah, İnsan ve Tarih: Kur'an da Tarihin Kavramsal ve Meta-Paradigmatik Temelleri [God, Human, and History: Conceptual and Meta-paradigmatic Foundations of History in the Qur'an]”. The Qur'an constructs the future by providing examples from past experiences and reveals its own worldview. In this process, certain concepts undertake the task of being the building blocks of constructing the future. The concept of history is one of them. This work at hand deals with the concept of history in the Qur'an in detail. Additionally, it explores other concepts in the Qur'an related to history in accordance with its integrity.

**Keywords:** Kalâm, Allah, God, History, Qur'an, Time, Perception of history.

Kavram, insanların birbiriyle haberleşmesi ve aralarında manevi bütünlüğün oluşabilmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Zira kavramlar düşüncelere, düşünceler ideolojilere, ideolojilerse hayata yön vermektedir. Müellifin önsözde de bahsettiği gibi ilahi mesajı anlayabilmek Kur'an'ın kullandığı sözcük ve kavramları idrak etmekle mümkündür (s. 10). Kur'an-ı Kerim insanlığın belirli ana öğeler çerçevesinde yararlı ve dosdoğru olana yönelmesini ve bununla birlikte ebedi mutluluğa erişmesini hedef göstermektedir. Yaratıcının insan ile kurmuş olduğu ilişki anlaşılmalı ve bilinmeye yöneliktir. Bu nedenle muhatapları tarafından daha kolay anlaşılmalı için zaman zaman misaller vermiş kimi zaman da geçmiş toplulukların yaşanmışlıklarından bahsederek ve belirli kavramlara vurgular yaparak evrensel bir üslupla evrensel bir düşünce sistemini oluşturmayı amaçlamıştır.

Yazar, eserini önsöz, giriş ve üç bölümden oluşacak şekilde kaleme almıştır. Giriş bölümüne teoloji ve tarih kavramlarını ele alarak başlayan yazar, semavi dinlerdeki tarih algısını incelemektedir. Birinci bölümü Kur'an'ın tarih algısını oluşturan ana terimler olarak işleyen yazar devamındaysa tarihsel olaylara isim olan kavramlardan, Kur'an-ı Kerim'in tarihi haberlere yer vermesinin hikmetinden bahsederek kapsamlı bir değerlendirmeye devam etmektedir. İkinci bölüme Kur'an'ın tarih algısının temel dinamikleri olan tevhit, Allah, insan, din ve ahiret kavramlarına yer vererek devam eden müellif Allah-İnsan ilişkisini, insan sorumluluğunun ahiret kavramı ile arasındaki bağlantıyı bütüncül bir şekilde okuyucuya sunmaktadır. Üçüncü bölümde Kur'an'ın tarih algısının temel nitelikleri olan gayelilik, yasaklılık, evrensellik, ahlakilik, ilerlemecilik, iyimserlik, diyalektiklik, evrensellik ve seçmecilik gibi kavramları detaylı bir incelemeye alan müellif bu kavramlar perspektifinden Kur'an'ın bakış açısını ortaya çıkartarak Kur'ani öğretinin anlaşılmasını kolaylaştırmayı amaçlamıştır.

Müellif, giriş bölümünde teoloji ve tarih arasındaki ilişkiye değinerek bölümü kendi içerisinde “Teolojik Tarih Algıları” ve “Kur'an ve Tarih” olmak üzere iki ana başlıkta incelemektedir. Teolojik tarih algılarını ise geçmişten günümüze sırasıyla Yahudi tarih algısı, Hıristiyan tarih algısı ve

Hegel'in tarih teolojisi olmak üzere üç alt başlıkta inceleyen müellif Hıristiyan ve Yahudi tarih algılarının kaderci yaklaşımını "teolojik tarih algıları" olarak izah etmektedir. Yazarın, Hegel'in tarih teolojisi üzerinde özellikle durmasının nedeni bize göre Hegelin tarihi tamamıyla mutlak ruhun kendini ortaya koyduğu bir alan olarak değerlendirmesidir. Zira Hegel'in diyalektiğinde yaratılış mefhumuna yer verilmemektedir. Hegel'e göre bireyin toplum karşısında kıymetsiz olduğuna değinen yazar bireyin değişim sürecinde sadece araç olarak konumlandırılmış olmasına dikkat çekmektedir.

Giriş bölümünün "Kur'an ve Tarih" başlığında Kur'an'ın ortaya koyduğu yeni tarih teolojisine bakış açısını aktaran müellif Kur'an-ı Kerim'in tarihi haberlere sıklıkla yer vermiş olmasından, tarih kavramına yüklediği anlamlardan, tarih kavramının alanından, hedeflerinden bahsetmiş olduğunu da ifade etmektedir. Müellif, İslam inancında yaratmanın tamamıyla Allah'a ait olmasından yola çıkarak tarihin Müslüman tarihçiler tarafından ilahi olandan soyutlanmadan değerlendirildiği bilgisini Kur'ani bakış açısı olarak okuyucuya sunmaktadır.

Birinci bölümü Kur'an'ın tarih algısını oluşturan ana terimler başlığı ile inceleyen müellif Kur'an-ı Kerim'de tarihsel haber olarak isimlendirebileceğimiz kıssalardan bahsetmekte ve kıssalarla ilişkilendirebileceğimiz geniş bir kavram analizi sunarak, nebe', mesel, hadîs, eyyam, akıbet gibi kavramlara yer vermektedir. Kur'an'ın tarih algısını oluşturan temel kavramlardan bahsedilen bu bölümde kelam-ı kadimin tarihsel idrakinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bununla birlikte ilahi söylemde tarihi haberler olarak karşılaştığımız kıssaların hikmetini açıklama niteliğinde olan ibret, ayet, beyan, zikir kavramlarından da bahsedilerek kelime ve kavramların tarihin objektifliğine ve ilahiliği yönüne de değinilmiştir. Birinci bölümde özenle seçilmiş olan kavramlara bir bütün olarak bakıldığında yazar tarihin yasalı yapısına vurgu yapmakta olduğu anlaşılmaktadır.

Müellife göre Kur'an-ı Kerim'in tarih algısı üç temele dayanmaktadır. Bunlar ilahilik, insanilik ve yasallıktır. Tarih yasalarını oluşturması ve daima Allah'ın aktif olması yönüyle ilahi, beşeri hür iradeyi ön plana çıkarması ve beşerin eylemleriyle tarihe müdahil olması yönüyle insani, tesadüfi olmaktan uzak ilahi ve beşeri yasalardan oluşması yönüyleyse de yasalı bir yapıya sahiptir (s. 58).

İncelemiş olduğumuz eserde "eyyamullah" kavramı yazarın vurgu yaptığı temel mefhumların başında gelmektedir. Eyyam kelimesinin genel anlamıyla dünya ve ahiret hayatına işaret eden geniş bir alana sahip olduğunu belirten yazar bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'in, eyyamullah kavramını farklı zaman dilimlerine ve farklı sürelerle ait formlarla da çeşitli manalarda da kullanılmış olduğunu okuyucuya sunmaktadır. Yaratıcının tarihe müdahalesi eserde mükâfat ve ceza olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. İyiler için ödül günü anlamına gelen eyyamullah kavramının kötüler içinse helak günlerini yani ceza günlerini kapsadığını belirten müellif ceza ve mükâfat kavramlarının var olabilmesinin ancak insanın sorumluluk sahibi olmasıyla ilişkilendirilebileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Böylece cezayı ve mükâfatı verenin tarih içerisinde aktif rol aldığı tezini savunan yazar eyyamullah kavramıyla Yaratıcının tarih içerisindeki rolünün aktifliğine vurgu yapmaktadır.

Yazar ikinci bölümde Kur'an'ın tarih algısının temel dinamikleri üzerinden bir bakış açısı sunmaktadır. İslam dininin tevhide vermiş olduğu önemden, tevhid kavramıyla oluşturulmak istenen inanç esaslarından söz edilmektedir. Yazara göre modern felsefede beşer fail olarak kabul

edilmiş metafizik ve teoloji yok sayılarak yerine bilgi tek gerçek olarak konulmuştur(s. 126). Kur'an-ı Kerimse Allah ve insan beraberliğini ön plana çıkarmakta ve gerçek değer bu ilişkinin kuvvetinden beslendiğini vurgulamaktadır. Tarihin ana özneleri Allah ve insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih sahnesi içinde Allah, kurallar koyan, gönderdiği peygamberler ile insana yön gösteren aktif bir role sahiptir. İnsan ise kendisine gösterilen yolda dosdoğru olma gayreti için mücadele eden, seçimleriyle kendi sonunu belirleyecek eylemlerin başkahramanıdır. Buna göre insanın değeri Allah ile olan ilişkisiyle anlam kazanırken, Allah ise yarattıklarına yol gösteren, iyiyi kötüden ayırt etme gücü veren, potansiyelini ortaya çıkarması için insana irade veren olarak aktif rol oynamaktadır.

Müellif, Kur'an-ı Kerim'e göre yaratılışı bir kereye mahsus olarak meydana gelmiş stabil bir süreç olarak değil kıyamete kadar devam edecek olan dinamik bir yapı olarak değerlendirmektedir. Bu dinamik oluşum içerisinde Tanrı aktif rol oynamakta aynı zamanda insana tarihsel sürecin akışı içerisinde aktif bir rol vererek kendi tarihsel sürecini başkahramanı olma sorumluluğunu da yüklemektedir (s. 133). Bu bağlamda ahiret kavramı eserde sorumluluk sahibi olan insanın tarihsel fiillerinin hesap alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahiret inancının varlığı beşeri tembellikten, pesimist olmaktan uzak tutarak son ana kadar mücadele etmeyi hedef göstermektedir. Bunun yanı sıra Kur'an-ı Kerim dünya ve ahiret hayatını birbirinden ayırmadan bir bütün olarak ele alır. Dünya eylemler alanı ahiretse aktif ve pasif ayırımının yapıldığı bir başka değişimle sorumluluğu üstlenme alanıdır.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan tarih algısının temel niteliklerinin ele alınmış olduğu üçüncü bölüm yaratıcının tarihle bağlantısını hangi kavramsal bağlar çerçevesinde ortaya koyduğu sorusunun doyurucu bir yanıtı niteliğindedir. İnsanın tarihe yön verebileceği elbette ki aşikârdır fakat bu insanın tümüyle tarihe hâkim olacağı anlamına gelmemektedir. Tarihin ilahi yani aşkın bir yönü de vardır. Müellif tıpkı insan gibi tarihin de bir fitrata sahip olduğunu belirterek bu fitratınsa Allah-âlem, Allah-insan ve Allah- tarih arasındaki ilişkiyi anlamaya yardımcı olan temel kavramlarına da bölüm içerisinde yer vermektedir.

Üçüncü bölümün "Kur'an'da Tarih Algısının Temel Nitelikleri" ana başlığı ile kaleme alınmış olması eserin Kur'an'ın zamanı anlamlandırması yani tarih algısı ekseninde Tanrı- zaman ilişkisini ortaya koymayı hedeflediğini açığa çıkartmaktadır. Bu bağlamda bölümde işlenen tüm kavramlar yazarın da ifade ettiği gibi "ilahi renge sahip olan tarihin fitratını ortaya koyma" ve İslam'ın tarih felsefesinin idrak edilmesine yardımcı olabilmesi maksadıyla bağlamsal bir çerçevede ele alınmıştır. Sekiz ayrı alt başlıkta sekiz farklı kavram perspektifinden okuyucuyla buluşmaktadır. Gayelilik kavramı İslam inancında tümüyle anlamlıdır. İslam öğretisi sisteminin kâinatın ve içindekilerin bir amaç uğruna var edildiği görüşünü ifade eden müellif İslam'ın aksine Hümanizimse beşer özgürlüğünü ve yükümlülüğünü ortadan kaldırarak ilahi amaçlılığı yok saydığını belirtmektedir. Daha sonra hikmet kavramını yer veren yazar kâinatta var olan her şeyin anlamlı, gayeli ve hikmetli olarak yaratıldığından ve bu çerçevede tarihinde hikmetlilik bağlamında değerlendirilmesi gerektiğinden söz etmektedir. Ayrıca İslam kelimcilerinin Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağı konusunda hemfikir olmalarına rağmen bunu izah ederken lafzi bazı fikir ayrılıklarına düşmüş olduklarına da hikmet kavramı başlığında değinilmiştir.

Yaratıcının tarihsel akışla bağlantısının devam ettirdiğini gösteren sünnetullah kavramı ilahi, evrensel, objektif kurallar bütünü ifade etmektedir. Sünnetullahın devamlı olmasını tarihin nesnel bir şekilde işleyişinin en büyük kanıtı olarak değerlendiren yazar bu devamlılığın seçilmiş ırk fikrini çürütürerek yerine her dönemde ve her zeminde adil hüküm fikrini koymaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde karşımıza çıkan değişimin bireylerin inançlarına ve düşünce dünyalarındaki manevi değişikliklerle ilişkili olduğu eserde dikkat çeken bir başka husustur. Sorumluluğun olmadığı bir düzende elbette ceza ve mükâfattan bahsedilemez. Bu nedenle insan eylemlerinin sorumluluğunu üstleneceği şekilde programlanmıştır. Sorumluluğunu yerine getirmeyen bireyler ise bazı yaptırımlar ile karşılaşacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in kıssalara yer vermesinin en önemli nedenlerinden biri tarihin tekrerrünü engellemektir. Çünkü yaratıcı koymuş olduğu düzen içerisinde tekâmül sürecinin tamamlanmasını ister tekrerr ise tekâmülü engellemektir. Yazara göre peygamberler tarihi beşeriyetin tekâmül tarihi olarak okunmalıdır (s. 248). İnsanlığın din bakımından tekâmül zirvesinin İslam olduğuna dikkat çeken yazar Kur'an'ın yeni bir peygamber gelmeyeceğini haber vermiş olmasını tekâmül sürecini tamamlamış olmasıyla açıklamaktadır (s. 265).

Kur'an bireyin aktif olduğu, ilahi müdahalenin var olduğu kötümserlikten uzak iyimser bir tarih anlayışı ile karşımıza çıkmakta ve fitrat ile insanın doğuştan getirdiği donanımların bu amaç doğrultusunda işletilmesini istediği eserde müellifin bahsettiği konular arasında yer almaktadır.

Evrensel tarih algısının Kur'an ile oluştuğunu vurgulayan müellif Yahudilerin "etnosentrik" Hıristiyanlarınsa "kristosentrik" özelliğe sahip olduğunu söylemekte bu bağlamda Kur'an'ın kavmiyetçi değil evrensel, tüm zamanlara yönelik ahlaki birlikteliği içeren bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapmaktadır.

Özetle, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliği onun irade sahibi bir varlık olmasıdır. İradenin varlığından söz edebilmemiz içinse en az iki seçeneğin bulunması gerekmektedir. Zira seçeneklerin bulunmadığı bir durumda irade hürriyetinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. İrade hürriyeti, beraberinde ödül ve cezayı getirir. Bireyi süreç içerisinde aktif veya dinamik olarak konumlandıran temel unsur tarihsel algıdır. Tarih algısının durağan, müdahale ve gelişime kapalı olması bireyi üretkenlikten uzaklaştırıp fitrattan koparmaktadır. Oysaki insan Hz. Âdem'den beri tevhid ilkesi etrafında ferdi ve toplumsal düzenin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Zaman içerisinde oluşan yanlış tarih algıları bireyi kendinden, toplumdan ve ilahi düzenden uzaklaştırarak müdahaleye kapalı bir tiyatro oyununa hapsedmiştir. Kur'an-ı Kerim'in temel öğretisi bireyle başlayan değişimin toplumu değiştirmesi, toplumun değişmesiyle devam eden sürecinse daha sonra gelecek kuşaklara aktararak devam eden iyiye yönelişi ve hak yol üzere olmanın devamlılığının sağlanmasıdır.

İncelemiş olduğumuz bu eserde tarihsel süreç içerisinde var olmuş tarih algılarından yola çıkarak Kur'an-ı Kerim'in tarih algısından ne kastettiğini, niteliğini ve ulaşmak istediği hedeflerini okuyucuya geniş bir kavram analizi yapmak suretiyle sunmaktadır. Eseri incelerken göz önünde bulundurulması gereken en önemli husus müellifin tezinin Kur'an-ı Kerim'in tarihselliği üzerine değil Kur'an'ın zaman kavramıyla neyi ifade etmek istediği üzerinedir. Zira bu iki konu içerik itibarıyla birbirinden oldukça farklıdır. Müellifin "Tanrı ve zaman" başlığı adı altında bir inceleme

yapmamış olduğu dikkatimizi çeken bir başka husus olmakla birlikte bu durumun temel nedeninin kitabın genelinde konunun işlenmiş olması özeldeyse üçüncü bölümün Kur'an'ın tarih algısının nitelikleri üzerine vurgu yapmış olması olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle incelemeye gayret ettiğimiz bu yapıtın ana hedefinin Kur'an'ın tarihe bakış açısının başlangıç ve sonu olan aynı zamanda şu anı da kapsayan bir bütün olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Aynı zamanda Allah'ın tarihten ayrı olarak konumlandırılmayacağını aksine tarihin ilahi yönüne de vurgu yapılarak Kur'an'ın tarih algısının temel dinamikleri ve temel niteliklerini oluşturan ana kavramlar çerçevesinde bireyin de süreç içerisine dâhil edildiğini tüm bunlarla beraber ilahi yönünde muhafaza edildiği bir dengeye sahip olduğuna dikkat çekmektir. Yazar bu eserinde geçmişten günümüze tarih algılarında, toplumlar üzerindeki etkisinden ve Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla kullanılan kavramlardan başka bir deyişle Kur'an'ın kendisinden yola çıkarak onun tarihi algısını ortaya koymayı hedeflemektedir. Kur'an'ın tarih kavramının anlam alanını hangi temel perspektifler üzerine inşa ettiğini, geniş kavram analizlerinden yola çıkarak anlamak isteyen okuyucular için istifade edilebilecek güzide bir eser olduğu görülmektedir.

## Kaynakça

Korkmazgöz, Rıza. *Allah, İnsan ve Tarih Kur'an'da Tarihin Kavramsal ve Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.





## Kelâmın Duayenleri: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük ile Söyleşi

Doyens of Kalâm:  
An Interview with Professor Şerafettin Gölcük

“Gölcük, Şerafettin. “Kelâmın Duayenleri: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük ile Söyleşi”  
(Söyleşiyi Yapan: Ahmet Mekin KANDEMİR, Söyleşi Transkripsiyonu). Kader 21/1  
(Haziran 2023), 417-435.”

### Ahmet Mekin KANDEMİR

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük/Türkiye  
Associate Professor, Karabük University, Faculty of Islamic Studies, Karabük/Türkiye  
[ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0002-0030-8297](https://orcid.org/0000-0002-0030-8297) | [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Söyleşi Interview

##### Geliş Tarihi Date Recieved

27 Haziran 2023 27 June 2023

##### Kabul Tarihi Date Accepted

27 Haziran 2023 27 June 2023

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2023 30 June 2023

##### İntihal Plagiarism

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

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

##### Etik Beyan Ethical Statement

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

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).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

## Öz

Yayın hayatına başladığı 2003 yılından itibaren kelâm ilmine ve ilişkili alanlara dair akademik çalışmaları yayımlayan KADER Dergisi, 2022 Haziran sayısından itibaren kelâmın duayen hocalarıyla söyleşi yapmaya başlamıştır. Bu kapsamda üçüncüsünü gerçekleştirdiğimiz bu seride alanın emektar hocalarından Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK ile bir söyleşi yaptık. Şerafettin Gölcük 1941 yılında Ödemiş'te dünyaya geldi. İlk, orta ve lise tahsilini İzmir'de tamamladı. Ödemiş ve Kestanepazarı Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim ve Arapça başta olmak üzere dini ilimler tahsil etti. 1960 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1972 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. 1973 yılında Erzurum Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde kelâm asistanı olarak göreve başladı. 1977'de doçent, 1984'te profesör oldu. 1985 yılında profesör olarak göreve başladığı Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2008 yılında emekli oldu. Dekan yardımcılığı, bölüm başkanlığı, araştırma merkezi başkanlığı gibi idari görevlerin yanı sıra Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi ve Diyanet Vakfı Müttevelli Heyeti üyesi olarak da görev yaptı. Arapça, İngilizce ve Fransızca bilen Gölcük, iki çocuk babasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Türkiye'de dinî düşünce, Kelâm Anabilim Dalı, Öncü kelâmcılar, Şerafettin Gölcük.

## Abstract

KADER Journal, which has been publishing academic studies on kalâm and related fields since 2003, has started to interview with the doyens of kalâm since the June issue of 2022. In this context, we had an interview with Professor Şerafettin GÖLCÜK, one of the veteran professors of the field within the scope of this series. Şerafettin Gölcük was born in 1941 in Ödemiş. He completed his primary, secondary, and high school education in İzmir. He studied religious sciences in Ödemiş and Kestanepazarı Qur'an Courses. He graduated from Ankara University Faculty of Theology in 1960 and completed his doctorate at Sorbonne University in 1972. He started to work as a theological assistant at Erzurum University, Faculty of Islamic Studies in 1973 and, became an associate professor in 1977 and professor in 1984. he retired from Selçuk University Faculty of Theology in 2008 where he started to work as a professor in 1985. In addition to administrative duties such as vice dean, head of the department, and head of the research center, he also served as a member of the High Council of Religious Affairs and the Board of Trustees of the Religious Foundation. He speaks Arabic, English, and French and has two children.

**Keywords:** Kalâm, Religious thought in Turkey, Department of Kalâm, Pioneer theologians, Şerafettin Gölcük.

**KADER:** Muhterem hocam, öncelikle röportaj teklifimizi kabul ettiğiniz ve bizi hane-i saadetinizde misafir ettiğiniz için teşekkür ederiz. Daha önce de bahsettiğim gibi bu röportajımızı genç kelimcilerin sizi tanınması, çalışmalarınız ve hayat tecrübeniz hakkında bilgi sahibi olması için yapıyoruz. Bu bağlamda ilk olarak ailenizden ve çocukluk yıllarınızdan bahsedebilir misiniz? Şerafettin Gölcük nasıl bir ailede ve ortamda doğdu?

**Şerafettin GÖLCÜK:** Önce sizi tebrik ediyorum, sizlere teşekkür ediyorum. Bu teşebbüsünüzün hayırlara vesile olmasını Rabbimden niyaz ediyorum. Tabi Şerafettin kelâmcılardan bir tanesi şu anda. Bu günlere nasıl geldiğini kısaca anlatayım. Bizim ailemiz bildiğim kadarıyla Buhara Semerkant tarafından önce Yalvaç'a oradan da Birgi'ye gelmiş. Büyük dedem hoca imiş. Dedem, babam ve ailem hepsi Birgili, İmam Birgivî'nin memleketindedir. Birgi çok meşhur bir belde. 2022 Birleşmiş Milletler dünya çapında 32 tane köyü dünya kültür ve tarih mirası ve turizm listesine almış. Bunlardan biri de Birgi'dir. Bozdağı'nın eteklerinde, böyle Ödemiş'e nazır bir yer. Babam orada doğmuş, annem ise Beydağı Yağcılar köyünde dünyaya gelmiş. Fakat çok değişik şeyler olmuş. Babamın annesi Beydağlı. Mehmet Emin dedem Adana'da rahmetli olunca babam şöyle demiş: "Ben hafızlık yapmış Maksud'a kadar okumuştum, fakat babam rahmetli olunca artık tuz torbası boynuma geçti." Yani artık okumayı bırakmış. Çünkü üç yaşında bir kız kardeşi var, yedi yaşında bir oğlan kardeşi var. Bir de genç bir annesi var. Onların geçimini sağlamak için artık çalışmak durumunda kaldım derdi. Fazla detaya gerek yok, nasıl oluyorsa babam Yağcılar Köyü'ne gelmiş, orada annemle evlenmişler. Yani aile tarihimiz böyle.

Ben 1941 yılında doğdum, Mayıs ayı diye tahmin ediyorum. O köyde ilkokulu okudum. Babam hafız olduğu halde, kırklı yılların sonu ellili yılların başı, bize çarşıdan bir Elifba alıp okutamadı. Korkunç bir takip vardı. Ama babam rahmetli yedi yaşımızda bize, ben yedi yaşında namaza başladım, namazın nasıl kılınacağını ve namaz surelerini hem bize hem de mahallenin çocuklarına öğretti. Gece çok geç saatlerde, ışıkları da söndürürdük bazen, babam bize namaz surelerini ezberletirdi. Yani basit ilmihal bilgileri, elementer bilgileri verirdi. Orada başladık. Tabi babam beni okutmak istiyor. Ben başarılı bir öğrenciymişim. Birtakım teşebbüsleri oldu, ama olmadı. Sonra bir gün hiç unutmuyorum yine köydeyiz, akşamüzeri. Ablamla abim var, yemek yiyeceğiz. Baktım çok neşeli, çok sevinçli. Aslında benim adım Ahmet Şeref. İlkokula gidince ben adımın Şerafettin olduğunu öğrendim. İşte ben köyümdeki mektepte okudum. Biz on bir kişiydik, öğretmenimiz mezun olduğumuzda çay yapmış, böyle mezuniyet partisi gibi bir şey hazırlamış. Orada her birimize sordu, ne yapmak istiyorsunuz diye. On bir kişiden sadece ben okumak istiyorum dedim. Diğerleri de köyle çiftçilik, çobanlık yapacaklarını söyledi. Babam o akşam dedi ki Şeref'i okutacak bir yer bulduk. Ödemiş'te Kur'an kursu açılacaktı, 1953 yılının Mart ayı, oraya götüreceğiz seni dedi. Hemen babam aldı götürdü beni oraya. Teferruata girmeyeyim, Ödemiş Kur'an kursunda ben tahsile başladım. Yaşım on bir, iyi hatırlıyorum. Ne zaman? 1953 yılı, zannediyorum Mart ayı filandı. Elimize Kur'an'ı orada aldık, kısa zamanda da okumaya geçtik.

**KADER:** Bu arada Kur'an öğretimine ilişkin yasaklar biraz gevşemişti galiba.

**Şerafettin GÖLCÜK:** Tabi, Menderes iktidara gelince Kur'an öğretilimiyle ilgili yasaklar bitti. Ama yine de CHP zihniyeti devam ediyordu. Dolayısıyla Ödemiş Kuran Kursu'nda gördüğüm manzara şu: Çok güzel, dört tane büyük hoca Osmanlı bakiyesi molla vardı. O kadar hoşuma gidiyordu ki

onların halleri, tavırları, bize verdikleri şeyler. Örnek kişilerdi. Bize sanki koyunların kuzuları gibi muamele ederlerdi. Yani onlar çok seviniyordu bizi görünce, çünkü 1924'ten 1950'ye kadar 27 yıllık büyük bir yasak vardı, biliyorsun. İşte ilk bilgileri onlardan aldık. Kur'an öğrenmek için elimizde üç kitap vardı. Birisi Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslam Dini*; diğeri Numan Kurtulmuş ismindeki zatın, şimdiki Numan Kurtulmuş'un dedesinin yazdığı *Amentü Şerhi*; bir de Kur'an'ımız, toplamda üç kitabımız vardı. Ahmet Hamdi Akseki'nin kitabını, o zaman ben nasıl yaptırıyım bilemiyorum, oradaki cümleleri olduğu ezberlemiştim. Orada delillerden falan bahsediyor, anlamıyorum ama ezberlemiştim onları.

Ödemiş Kur'an Kursu'nda bir yıla yakın çok güzel dönem geçirdik. Ben hemen orada hafızlığa başladım. Hafızlıkta herkes zorlanırdı. Ben hemen yarım saatte-bir saatte ezberlerimi kendi kendime bitirirdim. Sonra hocalara dinletirdik. Ödemiş müftüsü Ali Efendi vardı, hiç unutmuyorum 14 dakikada bir Kur'an sayfasını ezberlemiştim. Arkadaşlar merak etmişler, Ardahanlı Camii var, Ardahan'dan bir hoca gelmiş, oraya bir mescit yapmış, ondan dolayı Ardahanlı Camii derler, orada saat tuttular. Kuran'dan bir sayfa açtılar, oku bakalım ezbere dediler. 14 dakikada ezbere okudum. İnanmadılar, dediler ki bir daha yapacağız. Bir daha saat tuttular, bu kez dokuz dakikada bir sayfa ezberledim. Bunlar Allah'ın bize verdiği lütuf ve ihsan sayesinde olmuştur. Yani ben kendimden hiçbir şey bilmiyorum. Benim Beydağı'nın Yağcılar köyünden Ödemiş'e gelmem, orada bu hocaların bize müzahir olması, örnek olması Allah'ın lütfundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla dini bilgilerimizi Ödemiş Kur'an kursundan aldık.

**KADER: İlkokula yağcılar köyünde başladınız. Daha sonra Ödemiş Kur'an kursuyla devam ettiniz. Bundan sonraki tahsil hayatınız nasıl devam etti?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Ödemiş Kur'an Kursu'ndaki hocalarımız bir gün dediler ki İzmir Kestanepazarı'na bir Kur'an Kursu açılmış, oraya öğrenci göndereceğiz. Oraya iki-üç öğrenci gönderdiler. Çok sevdiğim, beraber çokça vakit geçirdiğim bir arkadaşım vardı, Mehmet Tavşan. Daha sonra Mehmet Erdem oldu, rahmetli oldu şimdi. Daha sonra şöyle söylemişti bana, ben hep senle yarışırdım, ama seni hiç geçemiyordum diye. Onu gönderdiler İzmir'e. O gidince ben böyle bir arkadaşımın çok sevdiğim kardeşimden ayrılınca manen çok kötü oldum. Sonra bir gün dediler ki yarın hazırlan seni de İzmir'e gönderiyoruz. Allaaah, Allah Allah. İki üç arkadaş hazırlandık, İzmir'e gittik. Ödemiş Kuran kursu çevreye hitap ediyor. Kestanepazarı Kur'an Kursu'nda ise Cizreli talebe var, Ankaralı var, Burdurlu var. Türkiye'nin her yerinden talebe var. Orada Arapça derslerine başladık. Emsile, Binâ, Maksûd... İyi okuduk bunları. Arkasından İmam Birgivi'nin *Avâmil*'ini okuduk. Hoşuma giden şeydu, 5-6 kişiyle birlikte ders alıyorduk, onlara şerik deniyordu, bir de aşağıdan gelen 5-6 kişiye bazen hocalık yapıyorduk bazen de müzakere yapıyorduk. Müthiş hoşuma gidiyordu bu yöntem. Daha 12-13 yaşında çocuktuk. Orada Arapça'ya başladık ve çok şey öğrendik. Mesela orada İzmir'li Ali Tosun Efendi diye biri hoca vardı. Arapça'yı ben Araplara öğretim diyen bir zat, böyle kimseleri gördük.

Sonra Kestanepazarı Kur'an Kursu'ndan 60 öğrenciyi İzmir İmam Hatip Okulu'na gönderdiler. Her sabah kurstan 60 kişi, lacivert elbiselerimiz beyaz kurdeleli şapkalarımızla sıra oluyor, başımızda bir mümessille birlikte İzmir'in caddelerinde, sıralı bir şekilde okula gidip geliyorduk. Tabi herkes bize bakıyor. Bu şekilde hem kursta hem okulda çok verimli günler geçirdik, çok şeyler öğrendik.

Fakat birinci senenin sonunda Kur'an kursu dernek yönetimi ile okul müdürü arasında bir ihtilaf yaşanmış. Dernek yönetimi müdürü aldırma istemiş, aldırılmamışlar. Bunun üzerine 60 öğrencinin okuldan alınmasına karar verdiler. Bunlardan 15'ini İstanbul'a, 15'ini Ankara'ya, 30 tanesini de Konya'ya göndermeye karar verdiler. 1955—56 senesinde, ortaokul 2. sınıf öğrencisiyken kendimi İstanbul İmam Hatip Okulu öğrenci olarak buldum. Orada çok güzel hocalar tanıdık. Ali Rıza Sağman, Mustafa Sabri Sözeri gibi hoş, kaliteli hocalardan ders aldık. Hiç unutmuyorum, bir gün okul müdürü Gündüz Akbıyık bizi odasına çağırdı ve 'bakın çocuklar, örfi idare komutanlığının emri var, geldiğiniz yere geri döneceksiniz' dedi. Allah Allah, örfi idare diye bir şeyi ilk defa duyuyorum. O günlerde Atatürk'ün Selanik'teki evine bomba konduğu haberleri yayılmış, sonra öğreniyoruz ki provokasyonmuş, daha sonra 6-7 Eylül hadiseleri yaşanmış. Dolayısıyla İstanbul'da ve Ankara'da örfi idare yani sıkıyönetim ilan edilmiş. Bizim İzmir'deki okulun müdürü Mürteza Gürkaynak idareye başvurmuş ve öğrencilerinin geri gönderilmesini talep etmiş. Dediler ki geri gideceksiniz. Nereye? Geldiğiniz yere. Tasımızı tarağımızı topladık, fakat tekrar İzmir İmam Hatip Okuluna gidemeyiz. Yani ben gitmem oraya, bir kere ayrılmışım. Gittim durumu anlattım babama. Böyle bir durum var dedim. İktidarda Demokrat Parti var, en güçlü olduğu dönem, yıl 1953. Demokrat Parti Ödemiş İlçe Başkanı da Âlim Efe isminde biri, Celal Bayar'ın milli mücadele yıllarından arkadaşı. Babam ona gidiyor. O da ortaokulun müdürüne telefon açıyor. Okul müdürü hemen gelsin demiş. Böylece İstanbul'dan dönüp Ödemiş Ortaokulu 2. Sınıf öğrencisi oluyorum. Bir süre kayıtsız derslere devam ettim. Sonra dosyam gelince öğretmenler odasında beni imtihana tabi tuttular. İmam Hatip'ten geldiğim için orada hangi dersleri okuduğumu sordular. Yazar ismini söyleyerek okuduğum dersleri söylüyorum. Mesela matematik okudunuz mu diye soruyorlar. Evet diyorum, Turgut Pöğün'ün kitabını. Türkçe? Kemal Demirel. Tarih? Bilmem kim. Şaşırdılar, dediler ki böyle kitabın yazarını bilen çocuğa az rastlanır. Buna başka bir şey sormaya gerek yok. Böylece Ödemiş Ortaokulu'nun talebesi olduk. Bu arada Ödemiş'e bir de lise açıldı. İzmir'deki üçüncü liseydi. Liseye de orada devam etmek nasip oldu.

**KADER: Ödemiş ve İzmir Kur'an kurslarında başlayan daha sonra İstanbul İmam Hatip Lisesinde devam eden ve nihayetinde Ödemiş ortaokulu ve lisesinde sona eren bir ortaöğretim serüveninden sonra ilahiyat fakültesine geçtiniz. Ankara ilahiyata gidişiniz nasıl oldu?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** İzmir'de Emsile, Binâ ve Maksûd'u iyi okuduk, Emsile'yi ezberledik. Fakat şimdi ne yapacağım, Ödemiş'te normal bir ortaokula geçtim. Dediler ki Hacı Nuri Mescidi diye bir yer var, orada bir hoca efendi 'Arabiyye' okutuyor, oranın deyişiyle. Oraya gittim. Allah rahmet eylesin Ali Şah hocam bana her akşam yatsı namazından sonra Arapça okutmaya başladı. Gündüzleri de ortaokula gidiyordum. Ortaokul dersleri bana çerez gibi geliyordu, hiç sıkıntı çekmiyordum. Arapçayı öğrenme ve ileride nasip olursa ilahiyat fakültesinde tahsilime devam etme hissi ilk orada içime doğmuştu. Ortaokulu bitirdik, sonra liseye geçtik. Şerafettin Gölcük her dönem iftiharla geçirdi. Millet şaşırdı. Lise boyunca da iki yönlü tahsilim devam etti. Ramazan aylarında Küçük Camii'de mukabele okur, Beydağı Merkez Camii'nde vaazlar verirdim.

Neyse, derken 27 Mayıs 1960 darbesi oldu. Hiç unutmuyorum Alpaslan Türkeş adını ilk o zaman duydum. Darbe bildirisini okurken ki sesini hala hatırlıyorum: 'Türk Silahlı Kuvvetleri idareyi eline almıştır.' O gün Cuma günüydü. Küçük Camii'de tek başıma öğle namazı kıldım. Çünkü sokağa

çıkma yasağı vardı, kimse camiye gelememişti. Bunları yaşadık. Sonrasında liseyi birincilikle bitirdim. Ondan sonra da hiç düşünmeden Ankara ilahiyata gittim, 540 öğrenci numarasıyla kaydoldum. O zaman öğretmenlerim ilahiyata kaydolduğumu duyunca; ‘Şerafettin kendisine yazık etti, daha iyi bir bölüme gidebilirdi’ demişlerdi. O zaman Siyasal Bilgiler ve inşaat fakülteleri çok meşhurdur. Benim ya siyasala ya da inşaata gideceğimi düşündüler. Çünkü en iyi öğrenciler oraları tercih ediyordu. İlahiyata gidince Şeref kendine yazık etti dediler. Gidecek yer mi Ankara ilahiyat dediler. Gittik. Ne zaman? 1960 yılı. İlahiyata gidince dediler ki ilk defa bu sene öğrenci patlaması oluyor. Otuz sekiz öğrenci kaydolmuş. Daha önce on dokuz, yirmi, yirmi bir. Hatta şunu söyleyeyim sana, Ankara ilahiyat ilk açıldığı zaman 4-5 tane öğrenci, bunların isimlerini verebilirim, kimisi tıp okuyor, kimisi mühendislik okuyor, kimisi dil-tarih okuyor. Oralardan kayıtlarını almışlar, ilahiyat kapanmasını diyerekten gelip ilahiyata talebe olmuşlar. 1 numaralı öğrenci, Esat Kılıçer’dir. Hala hayattadır. Daha sonra İsmail Cerrahoğlu, Talat Koçyiğit... Bunlar hep ilahiyatın ilk talebeleri.

**KADER: Yani sizin gibi aslında çok daha iyi bölümlerde okuyabilecekken ilahiyatı tercih etmişler.**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Tabii. 1933 yılında ilahiyatın kapanma sebebi talebe rağbetsizliğidir. İşte tekrar kapanmasını diyerek bu talebeler kayıtlarını ilahiyata aldırıyorlar. Dolayısıyla ben ilahiyatın 1960 yılında kayıt olan talebelerindenim. Mesela isim vereyim, Süleyman Ateş bizim sınıftaydı. Suat Yıldırım, Kemal Anlar ve Münir Koştaş bizim sınıfımızdaydı. Çok kaliteli bir arkadaş grubumuz vardı. Derslere gelince... Güya ilahiyata gittik, ama iki sene hiçbir şey okumadık. Çünkü hiçbir şey bilmeyenlere göre bir program hazırlamış. Benimse Arapçam var, donanımım var. Sadece ne okuduk biliyor musun Ahmet Mekin? Birinci sınıfta ilkçağ felsefe Tarihi, Kamuran Birand. İkinci sınıf felsefe: Cavit Sunar. 3.-4. Sınıfta Hilmi Ziya Ülken. İstanbul’dan gelirdi derslere. Otururdu böyle bir şeyler okurdu, not tutardık biz de. Yani dört yıl boyunca tarih ve felsefe şubesinden daha fazla felsefe dersi okuduk biz. 3. ve 4. sınıfta başımıza bir de Sanat Tarihi diye bir ders çıktı. Allah Allah... Bize öyle bir ders okuttular ki sanki mimar olacağız! Sadece, Cemal Muhtar’ın derslerinde, Allah rahmet eylesin, biraz Arapçamızı ilerlettik. Bunun dışında 2.-3.-4. sınıflarda Tayyip Okiç ve asistanları İsmail Cerrahoğlu ile Talat Koçyiğit gelirlerdi derslerimize. Allah onlara gani gani rahmet eylesin. Onların dersleri bizim için cennetlik olurdu. Çünkü Kemal Balkan diye bir adam dinler tarihine gelirdi, sonra dekan oldu. Şunu söylerdi açıkça: ‘Kuran dediğiniz şeyler Sümer tabletlerinden uyarlanmış bir şeydir.’ Ona cevap, ötekine cevap verelim derken derslerde zaman zaman sıkıntı olurdu. Bu böyle söyler, öteki başka bir şey söyler. Hıfzırahman Raşit Öymen diye bir adam var, Altan Öymen’in babası. Bir keresinde merak ettim saydım. Bir derste tam 88 defa “efendim” kelimesini kullandı. Bunlar derste hiçbir şey vermezlerdi ama ilahiyata niye geldiniz der, gidecek yer bulamadınız mı diye sorarlardı. Neyse, neticede ilahiyatı bitirdik.

**KADER: İlahiyat yıllarında kelâm ilmine ilgi duymuş muydunuz hocam? İlk olarak kelâma nasıl yöneldiniz? Fransa’ya doktora gidişiniz nasıl oldu?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Bak sana hemen göstereyim (kitaplığından fakülte yıllarında tuttuğu kelam ders notlarını getiriyor), bunlar ilahiyattayken tuttuğum notlardır. Kemal Işık hoca vardı,

rahmetli, tanıdığıdır sen onu, o bizim kelimelerimize girerdi. Böyle notlar tutturmuş bize, güzel şeyler yazdırmış. İşte benim ilahiyat notlarımın hepsi buradadır (kitaplığındaki defterleri gösteriyor). Bunları saklarım, hatıra bunlar. Kemal Işık hoca da bize her şeyi yazdırırdı, Allah rahmet eylesin. Bazen sorduğumuz sorulara sıkışır cevap veremezdi. Neyse... Herkesin kendine has bir özelliği var. Şimdi biz 3. sınıf talebesiyken dediler ki Hamidullah Hoca isminde birisi (Muhammed Hamidullah) ders verecek. Bütün sınıf toplandık, baktık zayıf bir zat, yani 48 kilodan fazla değil. Çok güzel bir Arapçayla konuştu, ders verdi. Ben de anladım. Dedim ki yahu, biz de bir gün bu adam gibi olabilir miyiz? Allah Allah!

O yıllarda Şevket Raşit Hatipoğlu adında CHP'li bir Milli Eğitim bakanı vardı. Fakat dine karşı muhabbeti olan birisiydi. Karar almıştı, Milli Eğitim Bakanlığı yurtdışına ilahiyat mezunlarını da doktora yapmak üzere göndermeye başlamıştı. Ben ilahiyattayken ilk defa gidenler oldu. Dedim ki, fakülte biter bitmez ben de Ankara'da veya yakın bir yerde bir görev alayım. İmtihanları verip doktora yapmaya yurtdışına giderim. Aynı zamanda ben Diyanetin ilk burslu öğrencisiyim. Benim talebeliğim zamanında ilk defa altı kişiye burs verdi diyanet. Ben bunlardan biriyim. Lisans öğrencilerine 175 lira veriyordu. Daha sonra 250 lira oldu. Ben bu bursla okudum. Dolayısıyla aldığım bursun karşılığında Diyanet'e hizmet borcum var. Fakülteyi bitirince dedim ki Ankara civarında, yakın bir yerde görev alayım.

**KADER: Fakülteyi bitirdikten sonra önce askerlik vazifesini yaptınız daha sonra göreve başladınız, değil mi?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Tabi, fakülteyi bitirir bitirmez Tuzla Piyade Okulu'nda iki yıl askerlik yaptım. Orada altı ay acemilik, altı ay asteğmen, bir yıl da teğmen olmak üzere toplamda iki yıl askerlik yaptım. Tabi asker olunca okulla, ilimle bağın kesiliyor. Ama ben hiç boş durmadım. Tuzla'da ev tuttuk, hanımla evlendim. Ramazanlarda imamlık yaptım. Komutanlarım da çok iyi insanlardı. Haydar Hersek isminde bir albay vardı, herhalde Bosna Hersekliydi. Bir albay daha vardı. Ben arada Tuzla'ya gidip kalıyordum ve camide namaz kıldırıyordum, vaaz veriyordum. Oğlum derdi, bunları yap ama dikkatli ol. Merak etmeyin komutanım, ben ne yaptığımı biliyorum derdim. Orada böyle iki senemiz geçti.

Askerlik biter bitmez Diyanete geldim, görev istedim. Kemal Gören vardı o zaman, Diyanette bu işlere bakan personel daire başkanı, rahmetli oldu şimdi. Şeref dedi, Şereflikoçhisar Müftülüğü boş, seni oraya görevlendirelim. Baktım Şereflikoçhisar merkeze çok uzak. Olmaz, gidip gelemem dedim. Ankara merkezde bir yer olsun dedim. O zaman Kemal Bey dedi ki, seni Kırıkkale'ye vaiz göndersek olur mu? Baktım, Ankara'ya 65-70 km uzaklığı var, kabul ettim. 4 ay orada vaizlik yaptım. Daha sonra yurtdışı doktora sınavı için imtihana girdim ve kazandım. Oradan da Fransa'ya gittim.

**KADER: Başka ülkelere gitme imkânı da varken neden Fransa'yı tercih ettiniz hocam? Özel bir nedeni var mıydı?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Ülke tercihi şöyle oldu. Yağcılar köyünde ilkokuldayken coğrafya dersi vardı.

İşte o yıllardan itibaren Fransa'ya karşı içimde bir sempati vardı. Rabbimin bir hikmeti. Tabii o zaman Fransa hala güçlü bir ülkeydi. Şimdiki gibi değildi. Modern Türkiye'nin kuruluşunda da Cumhuriyet'in pek çok kurumu oradan örnek alınmış. Hatta Fransızca birçok ülkede birinci dil, bazı ülkelerde ikinci dildi. Bu durum kayboldu gitti sonra. Ben de lise yıllarımdan itibaren Fransızca öğrenmiştim. Hem lisede hem de üniversite on üzerinden on alarak derslerden başarılı oluyordum.

#### **KADER: Talebe seçimini nasıl yaptılar hocam?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Talebeleri gönderirken sınav yaptılar. Sınav sonucuna göre kazananlar belirlendi. Ülke tercihini ise bize bıraktılar. O zaman çoğunluk Fransa'ya gitti. 20 kişi filan vardı orayı tercih eden. Mesela Mehmet Aydın, Ali Uğur ve birkaç kişi daha İngiltere'ye gittiler. Cihat Tunç gibi bazıları da Almanya'ya gitti. Biz çoğunluk Fransa'ya gittik. İhsan Süreyya Sırma, İbrahim Canan, Emrullah Yüksel'in de aralarında olduğu kalabalık bir grup Fransa'yı tercih ettik. Fransa'da Jacques Berque diye bir adam var. Allah ona rahmet eylesin. Çünkü İhsan (Süreyya Sırma) şöyle bir bilgi verdi. Şeref, haberin var mı, Jacques ihtida etmiş dedi. Yani ölmeden önce Müslüman olmuş, öyle ölmüş. Yaptığım araştırmalar sonucu bana en uygun danışmanın o olduğuna karar vermiştim. Onun danışmanlığında Sorbonne Üniversitesi'nin doktora öğrencisi oldum. Derslerinden çok istifade ettim. Onun derslerine devam eden 50 kadar öğrenci vardı. Şimdi bakıyorum da kimler kimler varmış! İslam Ülkeleri Talebe Konseyi'nin üyeleri... Kimler yok ki? Ebu'l-Hasan Benî Sadr, İran İslam Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı. Onunla beraberdik. Râşid el-Gannûşî, Tunus Nahda hareketinin lideri oluyor sonra. Ezher'de okumuş, bizimle beraber o da derslere devam ediyordu.

Jacques Berque bizim resmi danışmanımızdı. Cuma ve Cumartesi günleri doktora derslerimiz, Salı günleri seminerlerimiz olurdu. Seminerlerin bir saatinde talebeler sunum yapardı. Hoca yarım saat konuşurdu, ondan sonra yarım saat yine talebeye söz verirdi. Ama konuşmalarında Goldziher'in anlayışı vardı. Anlamazdık o zaman tabii. Allah rahmet eylesin, ilahiyat yıllarında Tayyip Okiç bize 'Goldziher, Hıristiyan üniversitesinde, Macaristan Üniversitesinde yani, İslam'ı talim ve tedris eden bir Yahudi'dir' derdi. Biz bunu o zaman anlamazdık. Ama Sorbonne'a gidince bunu iyi anladım. Çünkü Goldziher şunu diyor, İslamiyet Hıristiyanlık gibidir, nasıl ki Hıristiyanlık Hz. İsa'dan 360 sene sonra Roma devletinin dini hale geldiyse İslam dini de aşağı yukarı 250 sene sonra bir din haline gelmiştir diyor. Hadislerin hemen hemen %99'u sonradan uydurulmuştur, uydurmadır diyor. Doktora danışmanım Jacques da aynı kanaatleri paylaşıyordu. Kendisi sosyolog idi. Her sene devletin parasıyla Moritanya'dan girer, Kuveyt'ten çıkar, bütün İslam dünyasını böyle ailelere varıncaya kadar incelerdi. Bu gözlemlerini dosya haline getirir, dışişleri bakanlığına rapor olarak sunar. Hatta biz Cezayir'e gittiğimizde, Cezayirli bir abi, hocanız geldiği zaman burada kalır deyip bize kaldığı yeri gösterdi. Öyle bir adamdı. İhsan Süreyya, İbrahim Canan, Münir Koştaş, Ünver Günay, Ahmet Turan, Bahattin Yediyıldız ve ben onu danışman olarak seçmiştik, hepimiz de onunla çalıştık.



**KADER: Jacque Berque bir sosyologtu Fakat siz kelâmcı oldunuz, İhsan Süreyya Sırma İslam Tarihçisi oldu. Alanlarınız farklı olduğu halde hoca size nasıl danışmanlık yaptı?**

Orada sistem bizdekinden farklıydı. Sosyolog olsa da kabul edebiliyordu. Bir nevi rehberlik yapıyordu. Ben kendi adıma çok istifade etmişimdir derslerinden. Cumartesi-Pazar günleri özel ders yapardı, açıktı herkese. Çok güzel bir Fransızcası vardı. Benim çocukluğum Fas'ta geçti, yedi-sekiz sene de Mısır'da kaldım diyordu. Çok güzel bir Arapçası vardı. Şiir yazacak kadar Arapça öğrenmişti. Öyle bir adamdı. O bizim resmi danışmanımızdı. Muhammed Hamidullah ise fahri danışmanımızdı. Onu ilk olarak Ankara İlahiyatta görmüş, haline, tavrına ve ders anlatış tarzına imrenmiştim. Çok güzel Arapça konuşan bir Haydarabadlıydı, Arap değildi. O bizim fiili danışmanımızdı. Cuma günleri Paris merkezde bir camii var, oraya gidiyoruz. Caminin arazi tahsisini Sultan Abdülhamit yapmış. Neyse, uzun hikâye, konuşuruz sonra. Cuma günleri cemaate Fransızca konuşurdu. Pazar günleri yine o camiinin odasında seminerler yapardı. Bizim için çok faydalı olurdu. Daha sonra Müslüman öğrenciler talebe cemiyeti kurdu. Oraya da bize ders vermeye gelirdi. Yani biz hiç ayrılmazdık ondan. Her bakımdan esas danışmanımız, rehberimiz oydu. Ondan çok şey öğrendik. 1973 yılı sonunda benim doktora tez savunmamda Hamidullah hoca jüri olarak da bulundu. Allah rahmet eylesin, başka hiçbir arkadaşın jürisinde bulunmamıştır.

Bize orada doktora unvanı verdiler. Şimdi "Kur'an ve Mekke" adında bir eserimiz var, işte o benim doktora tezim. Türkiye'ye döndüğümde, Mehmet Bayyigit, tanırısın sen onu, benim Erzurum'dan talebemdir. O eseri okumuştun, biliyordu. Hocam, illa bunu Türkçe'ye çevirip basalım dedi. Mehmet, nasıl yapacağız dedim. Siz Türkçe'ye çevirin, basım işini ben hallederim dedi. Ben de Konya'dayken bir yaz oturdum çevirdim. Çevirirken o kadar hoşuma gitti ki! 26-27 yaşında, 30 değil yani, Fransızca bir tez yazmışım! Tabi tüm bunlar Rabbimin lütfu ve inayetiyle oldu. Çeviriyi tamamladım. Tabi ben el yazısıyla yapıyorum çeviriyi. Ondan sonra Mehmet sekreterine bunları yazdırıyor. Neyse, gitti İz yayıncılığa verdi. Onlar basıyor şimdi. Kaçınıcı baskı oldu bilmiyorum. Ha şunu da söyleyeyim. Benim bu kadar kitabım var (masadaki kitaplarını gösteriyor). İlk zamanlar bana telif ücreti babından bir şeyler gönderiyorlardı. Sonra dedim ki ben sizden telif ücreti istemiyorum. Niye istemiyorum? Çünkü bizim hocamız, bizim örnek hocamız Muhammed Hamidullah'ın 20 kadar kitabı var, basılıyor. Hoca gidiyor naşire, oğlum kitabı hangi fiyattan satacaksınız diye soruyor. Naşir diyor ki 5 lira. Peki, müellif telif ücreti almazsa kaçta satarsınız diyor. Naşir 4 lira diyor. O halde bunları 4 liradan satın, sizden telif istemiyorum diyor. Ben de hocamı örnek alarak böyle yaptım. Mustafa'ya söyledim (Kitap Dünyası yayıncısının sahibi), Tekin'e de söyledim (Tekin Yayınları, Konya) söyledim. Dedim ki ben artık telif ücreti istemiyorum. Bana sadece kitapları bastığınız zaman teberrüken iki nüsha gönderin yeter. Öyle kapattık bu meseleyi. Şimdi basıyorlar, ediyorlar. Ne yapar ne ederler bilmiyorum. Neyse bunları geçelim.

**KADER: Fransa'daki talebeliğiniz sırasında Tunus, Fas, Cezayir gibi İslam ülkelerini gezme fırsatı buldunuz. Tunus'ta Malik b. Nebi ile görüştünüz? Bize biraz bu ülkelerdeki tecrübelerinizden söz edebilir misiniz?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Şöyle diyeyim, Tunus'ta dokuz ay kaldım. 1969'un sonu 70'in başında ilk olarak ben gittim, arkasından diğer arkadaşlar geldi. Onları ben karşıladım. Orada çok güzel bir dokuz ay

geçirdik. Tunus Üniversitesi Zeytuniyye İlahiyat Fakültesine ve Burgiba dil okulunun Arapça kurslarına devam ettik. Bu süre içerisinde çok değerli dostlar edindik. Daha sonra 1970 yılı Nisan ayında, ara tatilde hep birlikte Cezayir'e bir ziyaret gerçekleştirdik. İki arabamız vardı, benim ve İhsan'ın. Benim arabamda eşim ve oğlumla birlikte Mustafa Tahralı, İhsan'ın arabasında eşiyile İbrahim Canan ve Emrullah Yüksel bulunuyordu. Çıktık Tunus'tan Cezayir'e gittik. Uzun hikaye... Yol üstünde Cezayir merkezde bir üniversite kampüsünü ziyaret ettik. Orada bir talebe grubuyla tanıştık. Onlara gece kalabileceğimiz uygun bir yer sorduk. Kalacak yer sorun değil dediler. Biz bugün çok sevinçliyiz. Çünkü bugün üniversitede ilk defa mescit açıyoruz dediler. Kim bunlar? Reşid b. İsa ve arkadaşları. Tanıştıktan sonra dediler ki artık burada bizim misafirimizsiniz Aile olarak Reşid bizi evinde misafir etti. Diğer arkadaşları da başka öğrenciler götürdü evine. Neyse, daha sonra bizi Malik b. Nebi ile tanıştırdılar. İsmen duyuyorduk, Nahda hareketinin, onlar diriliş diyorlar, bugünkü Cezayir'deki lideri yani. Yayınlanmış kitapları vardı. Daha önce onun Yusuf Suresiyle ilgili Fransızca bir kitabını okumuştum. *Le Fenomen Qoraniq* diye bir kitap. Şunu söyledi orada. Benim yaşı 34, ana lisanım Arapça'yı 34 yaşından itibaren öğrenmeye başladım. Aslında bir mühendisti kendisi. Ondan sonra şunu söyledi bize. 1930'lu yıllardaki laik devrimlerden sonra Türkiye'deki Türkler'in İslam'ı terk ettiğini söylediler bize. Fakat biz hiç inanmadık onlara. Çünkü iki sebepten dolayı bunun mümkün olamayacağını biliyorduk. Birincisi beşeri-sosyolojik olarak mümkün değil. Çünkü yüzlerce yıl boyunca Türkler İslam'ı herhangi karşılık beklemeden yaşadılar. Bundan dolayı bu din onların genlerine işlemiştir. İkincisi ise Allah böyle bir kavmin İslam'ı terk etmesine asla izin vermez. Bunları söyledi bize. Hiç unutmam bu cümleleri. Hatırladıkça da kendimi tutamam, ağlarım. Ondan sonra da şunu söyledi. Bu beş genç Fransa'da doktora yapıyorlar. Bitirince ülkelerine dönecekler ve İslam'ı anlatacaklar. Bunlar gibi Türkiye'de daha bir sürü insan var dedi. Tunus'ta kaldığımız sürede Fas'a da bir ziyaret gerçekleştirdik. Orada da beş gün kaldık. Vecde, Fes, Rabat kentlerini dolaştık. Gidiş yolumuzdan farklı bir güzergâh takip ederek Cezayir'e, oradan da Tunus'a geri döndük. Tunus'taki dokuz aylık eğitim ziyaretimiz tamamlanınca ülkemize geri dönüş için yola çıktık.

Bosna Hersek'e gidişimiz ise şöyle oldu. Biz Fransa'da talebe iken 1968 öğrenci hareketleri patlak verdi. O günleri yaşadık biz, yer yerinde oynadı. Ondan sonraki yılın yaz tatilinde, 1969, ülkeye dönerken Bosna'yı da ziyaret edelim istedik. Tabi bizim içimizde bir Bosna hasreti var. Balkanları, Bosna'yı, Üsküp'ü görelim istiyoruz. 7 Erkek 4 hanım toplam 11 arkadaş anlaştık, 4 arabayla yola çıktık. İtalya üzerinden Yugoslavya'ya, oradan da sahil şeridini takip ederek Bosna'ya girdik. İlk girdiğimiz yer Potiçelli kasabası. Tabi o zaman bilmiyoruz. Girdik bir yere, bir cami var, onun kenarında bir nehir akıyor. Buraya girelim dedik. Camii imamı bizi karşıladı ve hemen sancağı gösterdi. Mihrapta sancak duruyor. Sizin dedeleriniz Osmanlı buradan girdi. İlk Müslüman olan kasaba burasıdır dedi. Oradan içeriye doğru vadi devam ediyor. Biz de öyle devam ettik. Önce karşımıza Mostar çıktı. Hiç unutmuyorum, orada bir tepeye çıktık. Mostar'da kaç tane minare var diye merak ettim. Saydım, tam 11 tane minare vardı. Oradan yola devam ettik. Sarayev'o'ya geçtik, şimdi Saraybosna diyorlar. Orada da bir tepeye çıktık. Yine minareleri saydım. Minare zahir olan bir şey yani. Tam 70 tane minare saydım o zaman. Yıl 1969.

Orada yedik içtik, oraya buraya girdik çıktık. Bizim bir şeyden haberimiz yok. Meğerse polisler bizi takip ediyormuş. Tito Yugoslavya'sı tabi. Neyse, bir şeyler oldu, pasaportumuza el koydular. Araçlarımızı bir otoparka çektiler. Başımıza Fransızca konuşan bir rehber verdiler ve bizi beş gün

boyunca Sarayev’da zorunlu ikamete tabi tuttular. Beş günün sonunda bizi aldılar, mahkemeye çıkardılar. Neyse mahkemeye gittik. Bir hakim bizi mahkeme ediyor. Suçumuz da şu: Dışarıda kalmışız, oraya buraya girmişiz çıkmışız. Bu arada bizi hep takip etmişler. Hâkim dedi ki eğer bu suçtu Doğu Almanya’da işlemiş olsaydınız, o zaman en sert komünist ülke orası, 3-4 ay hapiste kalırdınız. Ondan sonra mahkemeye çıkarılırdınız. Ne ceza alacağınız belli olmaz dedi. Ben size yüzer dinar ceza veriyorum dedi. Bankaya yatırın, dekontu getirip pasaportlarınızı alın gidin dedi. Allaaah. Biz geriye bakmadan hemen oradan ayrıldık. Aslında niyetimiz Üsküp’e kadar inmekti. Fakat bu olay yaşanınca geziyi sonlandırıp döndük memleketeye. Bundan sonra daha ilginç bir olay yaşanıyor. Bizden sonra yaz tatilini Türkiye’de geçirmek üzere Arnavut Gazzazi Bey ve eşi Nebahat Hanım İstanbul’a geliyorlar. Akrabalarıyla tatil yaparken Nebahat Hanımın kardeşi de Bosna’dan gelip onlara katılıyor. Geldiğinde onlara, “Birkaç gün önce önüme 11 Türk öğrenci getirdiler. Onları kurtarmak için epey uğraştım. Ancak yüzer dinar para cezası vermek zorunda kaldım.” demiş. Meğerse bizi yargılayan kişi Nebahat Hanımın kardeşi Ali Bey’miş. Allah böyle yardım ediyor ki en umut etmediğin yerde bile bir kapı açıyor. O kapıdan giriyorsun. Bu olaydan sonra birkaç defa daha gittim Bosna’ya. Oradaki ziyaretimiz boyunca arabalarımızı park ettiğimiz park gibi bir yer vardı. Arabalarımızın içinde ve parkta uyuyorduk. Şimdi orası kabristan olmuş. Aliya İzzet Begoviç’in kabri de orada. Bizim kaldığımız parkta.

**KADER: Nihayet 1973 yılında doktoranızı tamamlayıp yurda döndünüz. Burada ilk olarak Erzurum’a asistan olarak atanıyorsunuz ve 12 yıl hizmet ediyorsunuz. Bize göreve başlama hikâyenizi ve Erzurum’daki yıllarınızı anlatabilir misiniz biraz? Kelam asistanı olarak atanmanız sizin tercihiniz miydi?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Ülkeye döndükten sonra uygun bir görev yeri arayışına girdik. Dediler ki Erzurum’da İslami İlimler Fakültesi açılmış. Orası için bir girişimde bulunmaya karar verdim. Neyse oraya vardık gittik 1973 yılında. Bir vesileyle üniversite rektörü Kemal Bıyıkçoğlu ile görüştüm. Anlattım durumu, dinledi bizi. Hiç unutmuyorum, konuşması şöyleydi: “Evladım ben namuslu vatan evladını tanırım. Sen onlardan birine benziyorsun. Şu andan itibaren ben seni İslami İlimler Fakültesi kelâm asistanı olarak tayin ediyorum. Amma ve lakin Arapçılıkla alakamız var mı yok mu araştıracağım”. Bunları söyledi. Neyse atladım otobüse döndüm Ödemiş’e gittim. O zaman telefon yok, kimse yok yani. Bir ay sonra sonucu öğrenmek için tekrar Erzurum’a gittim. Oradaki bir memur bana bir kâğıt imzalattı. Nedir bu diye sorduğumda, hayırlı olsun İslami İlimler Fakültesine kelâm asistanı olarak tayinin yapıldı, göreve başlayabilirsiniz dedi.

Erzurum’da göreve başlamamız böyle oldu. Orada 1973’ten 1985’e kadar 12 yıl hizmet ettik. Bunun bir yılını da Mısır’da geçirmek nasip oldu. Ben bu bir yıla ‘gerçekleşen hayaller’ diyorum. Çünkü Mısır bizim gözümüzde bir hayal. Taa Kestanepazarı yıllarından duyardık, Ali Özek adında biri oraya tahsil görmesi için gönderilmiş. Biz de Mısır Ezher’e gidip faydalanma imkânı olur mu diye hayal kurardık. Orhan Üner isimli bir arkadaşımız var, onunla beraber Mısır’a gittik. Orada hem doçentlik tezimle ilgili araştırmalar yapmak hem de çeşitli akademik faaliyetlerde bulunmak üzere Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kelâm ve Tasavvuf Profesörü Ebu’l-Vefa et-Taftazani’den kabul almıştım. Bu süreçte Tayyip Okiç hocanın olağanüstü gayretleri ve katkıları oldu. Orada bir yıl kaldık. Gerçekten ben doçentlik çalışmamla ilgili malzemeyi Mısırdan topladım.

Çok iyi çalıştım, yeni eserler keşfettik. Mesela Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlu'd-dîn* adlı eserini orada buldum ve döndüğümde *Ehl-i Sünnet Akâidi* adıyla Türkçe'ye tercüme ettim. 5. veya 6. baskısı yapıldı. Çok güzel bir kelam eseridir. Allah rahmet eylesin, Kayıhan yayıncısının sahibi Burhanettin Bey hemen bastı o kitabı. Dolayısıyla Mısır günleri çok verimli geçti.

Döndükten sonra yine Erzurum'daki görevimize devam ettik. Oradaki fakülte yapılanması biraz farklıydı. Fakülteyi kuranlar, Allah onlara rahmet eylesin kafalarına göre bir planlama yapmış; tefsir-hadis, fıkıh-kelam, felsefe-tasavvuf bir de İslam milletleri olmak üzere dört bölüm açmışlar. Hoca sayısı da az olunca çok farklı derslere girdik. Bir gün gelirdik, fakülte dekanı Kaya Bilgegil çağırırdı bizi, oğlum Şeref filanca ders var. Düşündüm taşındım, bu dersi en iyi sen verirsin derdi. Bu şekilde kelâm dışında ilimler tarihi, Türkçe kompozisyon, Fransızca, İslam felsefesi ve tasavvuf derslerini verdim. Fakat şunu da söylemeliyim ki o dönemin talebeleri çok kaliteliydi. Onların her birinin gözlerinden öpüyorum. Bunlar arasında Mehmet Bayyığıt, Musa Uzunkaya, Necdet Subaşı, Ömer Dinçer, Mevlüt Özler, Ahmet Akgündüz, Süleyman Gündüz, Ahmet Özel, Ahmet Yıldız, Faruk Beşer, Lütfullah Cebeci ve Abdülaziz Bayındır en dikkat çekenlerdi. Erzurum'da böyle çok verimli bir 12 yıl geçirdik. Bu sırada doçentlik unvanını aldık. Özellikle İsmail Cerrahoğlu'nun dekanlık yaptığı, M. Tayyip Okıç'ın öğretim üyesi olarak görev yaptığı ve Muhammed Hamidullah'ın misafir öğretim üyesi olarak bulunduğu zamanlar en kıymetli zamanlardı.

**KADER: Sizin tabirinizle belde-i tayyibe-i muhayyere Konya'ya profesör olarak atandınız ve ilahiyatın ilk profesörü oldunuz. Burada da çok bereketli çalışmalarınız oldu. Bize biraz Konya'daki yıllarınızdan bahsedebilir misiniz?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Mısır'dan döndükten kısa bir müddet sonra, 1981'de YÖK kanunu çıktı. Bu kanunla birlikte başka şehirlere ve fakültelelere geçiş imkânı getirildi. Birçok arkadaşımız Erzurum'dan ayrılmaya başladı. Ben de bir yandan profesörlük dosyamı hazırlıyor, bir yandan da ilk defa getirilen yabancı dil sınavına çalışıyordum. Bu sınavdan yüksek bir puan aldıktan sonra hazırladığım dosyayla hangi fakülteye profesörlük başvurusunda bulunacağımı düşünmeye başladım. Bursa İlahiyat'tan açık bir teklif geldi. Ben de dosyamı gönderip başvuruda bulundum. Fakat rektör çeşitli sebeplerle atamamı yapmadı. Bu arada ne olur ne olmaz diyerek Konya'ya da başvurmuş, fakat süreçle hiç ilgilenmemiştim. Bu arada muamele kendi kendine devam etmiş. Bir gün arayıp sorduğumda dosyanın yönetim kurulundan geçtiğini söylediler. Jürilerden de olumlu rapor gelince Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kelâm profesörü olarak atamam gerçekleşti. Selçuk Üniversitesi'nin rektörlüğünü yapmış olan rahmetli Neşet Çağatay'ın teşvikleri de beni Konya'ya ısındırmıştı. Böyle olunca 1985 yılının ilk gecesi otobüse atlayıp Konya yollarına düştük. Dönemin rektörü Süleyman Kadayıfçılar'ın ifadesiyle üniversitenin on birinci, ilahiyat fakültesinin ilk profesörü olmuştum.

İlahiyattaki görevimize hemen başladık. Fakülte dekanı Kemal Eraslan, geçenlerde rahmetli oldu, Allah rahmet eylesin, bana gelir gelmez dekan yardımcılığı ve bölüm başkanlığı görevlerini tevdi etti. Derslere de bir yandan girmeye başladık. Hiç unutmuyorum. Fakültede 4-A ve 4-B sınıfları vardı. Bunlar İslam enstitüsünden devreden sınıflar. Dediler ki şu sınıf haşarı, haylaz. Derse girdim baktım, hepsi koyun gibi uysal tertemiz çocuklar. Demek ki çocukların tavrı hocaya bağlıymış. Orada gerçekten çok verimli bir dönem geçirdik. Süleyman Toprak asistandı o zaman. Bir de

Durmuş Özbek vardı, rahmetli oldu. Bunlarla beraber kelâm anabilim dalının öğretim elemanlarıyız. Orada yaptığımız ilk iş ne oldu? Yüksek İslam Enstitüsünden Fakülteye geçiş sürecinde henüz öğretim üyeliğine geçemeyen hocaların özlük haklarını elde etmelerini sağladık. Fakültede Ali Osman Koçkuzu, İbrahim Ceylan ve Hasan Özönder gibi doktora tezini önceden tamamlayanlar var. Bir de Yüksek İslam Enstitüsünde öğretmenlik tezlerini tamamlamış olan 11-12 kişi vardı. Bunlar arasında Hüsamettin Erdem, Orhan Çeker, Yusuf Işıcık ve Süleyman Toprak da vardı. Kemal Eraslan biraz çekingen davranıyor tabi. Ben bu arkadaşların hepsine kefil oluyorum deyince o da kabul etti. Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinden jüriler kurduk. Bu arkadaşların tezlerini incelediler ve biri hariç tümünün çalışmaları doktora tezi olarak kabul edildi. Böylece bunların tamamı öğretim üyesi olmaya hak kazandı. 10 kişinin akademik hayatta önü açıldı böylece. İlk yaptığımız iş bu oldu. Ondan sonra derslerimize girdik çıktık. Önceleri çekinilen, sevilmeyen kelâm dersleri en sevilen ders haline geldi. ,

Akademik yayınlar ve faaliyetler konusunda da verimli bir dönem yaşadık. Konya'da Süleyman Toprak'la birlikte İmam Hatip Liseleri için *Akaid* kitabı hazırladık. Daha sonra ilahiyat fakülteleri kelim dersleri için *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler* adlı bir kitap yazdık birlikte. Süleyman Toprak asistandı o zaman. Daktilo, teknik işleri çok iyi beceriyordu. Beraber yazdık bu kitabı. Bu kitap o dönemde çok rağbet gördü. Birçok fakültede ders kitabı olarak okutuldu. Hala da okutulmaya devam ediyor. Kaçınıcı baskıyı yaptı en son bilmiyorum. Ondan sonra baktım bir kelâm tarihi kitabına ihtiyaç var. Derslerde genellikle tabakât kitapları okutuluyor. Fakat mezheplerin ayrı ayrı tabakât eserleri var, ama kelimcilerin tümünü ihtiva eden bir tabakât kitabı yok. Bu kitabımız da, ihtiva ettiği mübarek âlimlerden dolayı çok rağbet gördü. Mustafa Çalışkan şimdi bu kitabı basmaya devam ediyor. Telif ücreti falan da almıyorum. Bu arada Salih Subhi'nin bir eserini *Ölümden Sonra Diriliş* adıyla tercüme etmiştim daha önce. Bu eserimiz tekrar basıldı. Doçentlik tezim *Bakillânî ve İnsan Fiilleri* adıyla tekrar basıldı. Bu kitabımız Turgut Özal'ın kurucuları arasında yer aldığı Türkiye Milli Kültür Vakfı tarafından 1980 yılında ödüle layık görülmüştü. Bunların dışında Selçuklu Araştırmaları Merkezinde müdürlük yaptık. Merkez bünyesinde bir çok akademik toplantı, sempozyum gibi faaliyetlerde bulunduk. Konya'da 23 yıl hizmetimiz oldu ve çok verimli geçti elhamdülillah.

Derken Halil Cin rektör oldu. Münasebetimiz iyiydi. Bir gün yaz tatiline gitmeden önce çağırdı beni, yıl 1985, dedi ki YÖK'e seni dekan olarak teklif ediyorum. Dönüşte fakülte dekanısın, hazırlığını ona göre yap dedi. Ne var ki YÖK dekanlığımızı kabul etmiş fakat Kenan Evren reddetmiş. "Ankara ve Konya ilahiyata kesinlikle ilahiyatçı bir dekan atanmayacak" talimatını vermiş. Kısa bir süre sonra ilahiyatlara başörtüsü yasağı geldi. Biz de niçin ilahiyatçı bir dekan atanmadığını anlamış olduk. Zira benim yerime atanan Hüseyin Ayan yasağı çok şiddetli bir şekilde uygulamıştı. 1988'de görevi sona erdikten sonra rektör onun yerine Orhan Karmış'ı atamak istedi. Fakat kendisi henüz doçentti. Bizim yazdığımız raporla profesör kadrosuna atandı ve daha sonra dekan koltuğuna oturdu. Bu süreçte dekanlığa biz vekâlet ettik. Orhan'la bir hukukumuz vardı. Ben artık idari görev almak istemiyordum. Fakat onun ısrarına dayanamayıp dekan yardımcılığı ve bölüm başkanlığı görevlerini bir süre daha sürdürdüm. 1993'te Orhan Karmış dekanlık görevinden ayrılınca Rektör Halil Cin bu kez dekanı temayül yoklamasıyla belirlemek istedi. Yoklamada Şerafettin Gölcük adı büyük çoğunluğun oyunu almasına rağmen bu kez de bir Konyalı olan Mustafa Uzunpostalcı dekan olarak atandı.

Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'na atanmamız da gündeme geldi. Dönemin bakanı Mehmet Keçeciler, Kenan Evren'in sağı solu belli olmaz, Şerafettin Gölcük ile birlikte bir isim daha gönderelim demiş. Kenan Evren bu sefer de benim başkan olarak atanmamı kabul etmedi. Önüne gelen iki isim için bunlardan hangisinin eşinin başı açık diye sormuş. Bunun eşi öğretmen demişler. Böylece ismi gönderilen diğer kişi olan M. Sait Yazıcıoğlu'nun Diyanet İşleri Başkanı olarak atanmasına karar vermiş. Konya milletvekilleri hocam Kenan Evren'i aşamadık dedi. Bundan dolayı hiç şikâyetçi olmadım, hiçbir yerde de konuşmadım bunları. Konya'da böyle şeyler yaşadık.

Kitaplarımın çoğunu Konya'da neşrettim (masadaki kitaplarımı gösteriyor). Mesela *Kur'an ve Mekke*, *Kur'an ve İnsan*, *Din ve Toplum*, *İslam Akâidi* gibi birçok kitap neşrettik. Dolayısıyla Konya hem telif yönünden hem de yetiştirdiğimiz talebeler yönünden çok bereketli oldu. Erzurum'da da bereket gördüm. Erzurumlu talebeler her sene toplanıyorlar. İsmail Ayan diye biri var, bunu organize ediyor. Bu toplantıların birinde şöyle bir söz söyledim. Dedim ki bu Erzurum bereketidir. Niye, çünkü birincisi Erzurum o zamanlar hem bir İslami ilimler Fakültesine hem de yüksek İslam Enstitüsüne sahip. ikincisi ise dünya çapında iki büyük âlim, iki vatansız hoca var bu şehirde. Birisi Haydarâbâdlı Muhammed Hamidullah diğeri Bosnalı Mumammed Tayyip Okiç. Allah rahmet eylesin ikisine de. Tayyip Okiç, benim annem tek kelime Türkçe bilmez fakat Süleyman Çelebi'nin mevlidini ezbere bilir derdi. Bütün Bosnalı kadınları toplar onlara mevlid okurmuş annesi. İşte bu iki büyük zat, ikisi birlikte iki dönem boyunca Erzurum'da hocalık yaptı. Erzurum şartlarında yani. Yine İsmail Cerrahoğlu Erzurum'a geldi, dekanlık yaptı. Bana şöyle söylemiştir: "Şerafettin, ben buraya niye geldim biliyor musun? Şu hocalarıma hizmet etmek için geldim." İki seneliğine geldi, 1,5 sene zor dayandı. Şucu bucu geçinen arkadaşlarımız geldi hocayı rahatsız etti. İstifa etmek durumunda kaldı dekanlıktan. Altı ay oralarda dolaştı durdu. Geçen sene Sakarya'ya gittik, dönüşte hocayı aradık, ziyaretine gittik. Vardık evine, tertemiz yatakta yatıyor. O kadar duygulandım ki! Bir elini ben öptüm, bir elini bizi götüren Mustafa Köseoğlu öptü. Ondan 2-3 ay sonra da rahmet-i Rahmân'a kavuştu. Allah rahmet eylesin. Bunlar çok temiz insanlar. Muhammed Hamidullah, Muhammed Tayyip Okiç... Gerçekten bunlar çok muhterem insanlardı. Mesela Hamidullah hoca altı lisanda hem yazıyor, hem konuşuyordu. Urduca ana dili, Farsça ana dili gibi. Arapça yüksek lisans yapmış. *H. Peygamber'in Savaşları* var ya, onun Medine'de yaptığı yüksek lisans tezidir. İngilizce'yi zaten lisede okumuş, öğrenmiş. Hem Fransızca hem de Almanca doktorası var. Hiç unutmuyorum bize şunu derdi: "Bu şehadetlerin, bu diplomaların hiçbirinin benim için bir kıymeti yok. Benim tek bir diplomam var. Yüksek lisans yaparken Medine Camiinin mihrabında, O'nun huzurunda Kur'an'ı baştan sonra okudum. Orada bana kıraat şehadetnâmesi verdiler. İşte benim tek ve en kıymetli diplomam budur." Niye öyle söylüyor. Çünkü ben bunu silsile halinde Hz. Peygamber'den aldım diyor. Böyle bir peygamber sevdası olabilir mi yahu! Allah Allah! Bunlar böyle mübarek adamlar. Rabbim cennetinde onlarla bir arada bulunmayı nasip etsin!

**KADER: Konya'da aynı zamanda Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi olarak tekrar diyanet bünyesinde hizmet vermeye başladınız ve bu süreçte önemli bazı kararlarda etkin rol oynadınız. Bunlardan biraz söz edebilir misiniz?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** 1992 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi olarak görevlendirildik. Beşir

Atalay ile Mustafa Sait Yazıcıoğlu Ankara'ya gitmem konusunda bir süredir ısrar ediyorlardı. Onların bu ısrarı sonuç vermiş, haberim olmadan süreç müspet sonuçlanmıştı. Nihayetinde kurul üyesi olarak tayinimiz yapılmıştı. Konya'dan il müftüsü İsmail Öner ve Meram ilçe müftüsü Şükrü Özbuğday ile birlikte üç kişi kurula girmiştik. Ben Din Hizmetleri ve İrşad Komisyonlarında görev aldım. Bu dönemde çok önemli kararlara da imza attık. Kurulun başörtüsü, Kur'an Meali, sigorta ve laiklik gibi konularda aldığı kararlara katkımız oldu. Konya'daki hocalık vazifelerimizi aksatmadan her hafta Çarşamba ve Perşembe günleri kurul çalışmalarına katılıyordum. 1999 yılına kadar tam 7 yıl Din İşleri Yüksek Kurulu'ndaki hizmetimiz devam etti.

**KADER: Akademik hayatınız boyunca birçok talebe yetiştirdiniz, çok sayıda eser telif ettiniz. Bize biraz hocalığınızdan ve akademik faaliyetlerinizden söz edebilir misiniz?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Doçentlik unvanı aldığımız 1978 yılından emekli olduğumuz 2008 yılına kadar, yani tam 30 yıllık süreçte gerek Yüksek Lisans ve Doktora danışmanlığı yaparak gerekse de Yardımcı Doçentlik, Doçentlik ve Profesörlük jürisi olarak yazdığımız raporlarla pek çok ilim adamının yetişmesinde emeğimiz ve katkımız olmuştur. Bunlardan ilk aklıma gelenler Bekir Topaloğlu, İbrahim Kafi Dönmez, M. Saim Yeprem, Hayrettin Karaman, Süleyman Uludağ, Ahmet Saim Kılavuz, Mustafa Kara, M. Said Yazıcıoğlu, Şaban Ali Düzgün, Ahmet Akbulut, Ali Osman Koçkuzu, Orhan Karmış, Mustafa Uzunpostalcı, Mehmet Aydın, Nadim Macit, Mevlüt Özler, Süleyman Toprak, Ramazan Altıntaş, Halife Keskin, Bekir Karlığa, Hasan Kamil Yılmaz, Mustafa Çağrııcı... Daha niceleri...

Telif, tercüme ve kitap çalışmalarımız hem Erzurum'da hem de Konya'da bereketli bir şekilde devam ediyordu. İlk kitaplarımızdan biri Konya'da Süleyman Toprak ile birlikte ortak çalışmamız olan *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler* idi. 1988'de yayımladığımız bu eser üniversite yayın evinin de ilk kitabı oldu. Bu çalışmamız çok rağbet gördü ve birçok fakültede ders kitabı olarak okutuldu, okutulmaya da devam ediyor. Şu an Tekin Kitabevi basımını yapıyor. On baskıdan fazla oldu sanırım. Yine Süleyman Toprak ile birlikte imam hatip liseleri için hazırladığımız *Akaid Ders Kitabı* 12 yıldan fazla okullarda okutuldu. *İslam Akaidi* adlı kitabımız da Esra Yayınları'nda basıldı. Mustafa Çalışkan bunu Kitap Dünyası'nda basıyor hala. 1990 yılında *Kur'an ve İnsan* adlı kitabımız yine Esra yayınlarından çıktı. Daha önce Erzurum'da yayımlanan Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî'den yaptığımız tercüme *Ana Konularıyla Kelam* adıyla ikinci kez Konya'da basıldı. 1992 yılında *Kelâm Tarihi*; 1997 yılında *Bakillânî ve İnsan Fiilleri* (2. Baskı); 2000 yılında *Din ve Toplum* adlı çalışmalarımız yayımlandı. Ayrıca Salih Suphi'den tercüme ettiğimiz *Ölümden Sonra Diriliş*; Pezdevî'den tercüme ettiğimiz *Ehl-i Sünnet Akâidi* adlı eserleri de tekrar zikretmek gerekir. Telif ve tercümelerle birlikte 15 kadar kitabımız ümmetin istifadesine sunuldu. Sadaka-i câriye olarak kabul edileceğini, kurtuluşumuza ve Rabbimizin rızasını kazanmamıza vesile olacağını ümit ediyoruz.

Konya'da vesile olduğumuz hayırlı işlerden biri de Kelâm Koordinasyon Toplantısıdır. 1996 senesinde bu toplantıların ilkinin Konya'da gerçekleştirdik. Tüm kelâm hocalarını orada misafir ettik. Bu toplantıda kelâm camiasının dertleri, sıkıntıları ve çözüm önerileri masaya yatırılıyor, samimi ve sıcak bir ortamda yapılması gerekenler konuşuluyordu. Daha sonra bu toplantının hatırası Süleyman Toprak, Kamil Güneş, Mehmet Bayyığıt ve Muhiddin Okumuşlar'ın gayretleriyle mütevazı bir kitapçık halinde yayımlandı. İlahiyat camiasında bu toplantıların

öncüsü biz kelâmcılar olduk. Konya’da başlayan bu toplantılar bugüne kadar kesintisiz bir şekilde devam etti. Bu toplantıların bereketli olmasında toplantının Konya’da ve bizim makbul duamızla başlamasının tesiri olduğunu ümit ediyorum.

**KADER: Konya Selçuk Üniversitesi’nden 2008 yılında emekli oldunuz. Emeklilik sonrasında Diyanet’te ikinci kez görev aldınız. Bu kez Diyanet Vakfı müteveli heyetinde bulundunuz. Bize biraz bu dönemdeki tecrübelerinizden bahsedebilir misiniz?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Din İşleri Yüksek Kurulu üyesiyken Konya’dan haftalık gidiş-geliş yapıyordum Ankara’ya. Bu kez 50 yıl önce lisans için geldiğim Ankara’ya temelli taşınmak durumunda kaldım. 2009 yılı Nisan ayında bir gün Ali Bardakoğlu telefon etti. Hocam, Türkiye Diyanet Vakfı Müteveli Heyetine seçildiniz. Yatağı yorganı toplayıp geliyorsunuz dedi. Benim bir şeyden haberim yok tabi. Ama daha önce İçişleri Bakanı Beşir Atalay ve Devlet Bakanı M. Sait Yazıcıoğlu beni Ankara’ya davet etmiş, orada bir görev almamı istemişlerdi. Herhalde bu temennilerini hayata geçirerek vakıf heyetine girmemi teklif etmişlerdi. Bu teklif herkes tarafından da tasvip görmüştü.

Diyanet vakfındaki görevime başladıktan sonra ikinci başkanlığı tevdi ettiler bize. Orada 6 yıl görev yaptık. Diyanet vakfını o dönemde iyi tanıdım. Görev esnasında birçok hayırlı işe imza attık, çok sayıda ülkeyi ziyaret etme imkânı bulduk. *Ümmetle Birlikte* (Hocamızın hatıratı. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2015) kitabını bu dönemde yazdık. Bu kitap da çok rağbet gördü ve kısa sürede ikinci baskıyı yaptı. İşte bu kitap vakfın bir bereketidir. Bu kitapta vakfı anlattım. Bu vakfı kuranlar, dört kapı diyorum ben onlara, biri rahmetli oldu diğerleri hayatta. Tayyar Altıkulaç, Yakup Üstün, Ahmet Uzunoğlu, biri de o dönemin diyanet işleri başkanı Lütfü Doğan. O vakfın kuruluşuna müzahir olmuş. Dört kapı kırk makamdan mülhem ben bunlara dört kapı diyorum. Bunlar gerçekten çok büyük hayır kapıları açtılar bu vakfı kurmakla. Bir marka haline geldi şimdi vakıf. Çok güzel hizmetler icra ediyor. Dünyanın dört bir yanından binlerce talebe okutuluyor.

Bir anekdot anlatayım sana. Kayseri’de vakfın müzahir olduğu bir imam hatip lisesi var. Burada İslam dünyasından gelen Afrikalı, Asyalı, Ortadoğulu birçok talebe var. Oradan mezun olanlar yine Kayseri Erciyes ilahiyata devam ediyorlar. Bir gün bu talebelerin imtihanına gittik. Ben, M. Emin Özafşar ve bir kişi daha, ismi şimdi aklıma gelmiyor. Üçümüz gittik, aralarından talebe seçeceğiz. Karşımıza biri geldi, adı Abdülevvel. Taylandlı, boylu poslu, nefis bir Türkçesi var. Çocuk geldi karşımıza, Kur’an okuması, notları, her şeyi mükemmel. Ama bu çocuk ilahiyatı Kayseri’de okuyacak. Hiç unutmuyorum, çocuk bana şunu dedi. Benim babam İslam’ın ilk payitahtı Medine’de okumuş. Buraya gelirken babam bana, oğlum sen Türkiye’ye gidiyorsun. İslam’ın son payitahtı İstanbul’da okuyacaksın dedi. Babamın böyle bir dileği var dedi. Taylandlı bu çocuk. Kalktım çocuğu tebrik ettim ve dedim ki senin için özel karar aldırıyorum. Sen İstanbul’da okuyacaksın ilahiyatı. Çocuk liseyi bitirince gitti İstanbul’a. Bir sene sonra bir vesileyle Necmettin Nursaçan’ı ziyarete gittim, talebelerle ilgileniyor orada. Dedi ki hocam, bu çocuk geçenlerde bir camide Cuma namazı kıldırdı. Ben de cemaatten biriyim. Hutbede Cibrîl Hadisi’nden bahsetti. Vallahi Allah şahittir, o hadisi sanki ilk defa dinliyormuş gibi oldum dedi. Böyle şeyler yaşadık orada. Diyanet vakfı gerçekten çok güzel hizmetlere vesile oldu. Vakıf bünyesinde dünyanın dört bir yanındaki Müslüman kardeşlerimizi ziyaret etme fırsatı bulduk. Rusya, Tataristan, Türki cumhuriyetler, Kafkasya, Azerbaycan, Kuzey Irak, Batı Trakya, Kosova, Üsküp, Nijer...



Gitmediğimiz yer kalmadı. Oralardan talebeler bulduk, seçtik, getirdik. Okuyup döndüler ülkelerinde hizmet ediyorlar. Diyanet vakfı bu anlamda çok önemli bir müessese. Kuranlardan da hizmet edenlerden de Allah razı olsun.

**KADER: Şimdi biraz da kelâm hakkındaki düşüncelerinizi sormak istiyorum hocam. Kelam ilminin bugünkü konumu ve işlevi hakkında ne düşünüyorsunuz? Kelâmı yenileme çalışmalarına nasıl bakıyorsunuz?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Bana göre kelâm Kur'an'ın felsefesi, başka bir deyişle Kur'an'daki inançla ilgili ayetlerin akıl ekseninde yorumlanmasıdır. Bu manada Kur'an aklın idrakine sunulmuş en önemli lütüftür. Kur'an insan aklıyla değer kazanır, akıl yoksa Kur'an da bir anlam ifade etmez. Bu ikisi birbirini tamamlayan iki rehber, iki bilgi kaynağıdır. Bu manada kelâm değişen zaman ve zeminlerde Kur'an'ın akli yorumudur. Yani kelâmın asıl kaynağı Kur'an'dır. Zaman zaman bazı fırkalar nakli aklın önüne geçirmişlerse de Mu'tezile olsun Ehl-i sünnet kelâm ekolleri olsun tüm kelâmcılar metot olarak akli kullanmış, akli istidlal vasıtalarının en üstünü kabul etmişlerdir. Kelâm ilminin bir diğer özelliği de değişen zaman ve zemine göre yöntemini değiştirebilmesidir. Günün ihtiyaçlarına ve problemlerine cevap üretebilmek için, asıl gayesinden ve ilkelerinden sapmadan, vesilelerini değiştirebilmiştir. Kelâm tarihinde bunun birçok örneğini görmek mümkündür.

Kelâma duyulan ihtiyaç günümüzde çok daha fazla kendisini hissettirmektedir. Fakat kelâmın mevcut durumunu gözden geçirmesi, bir nefis muhasebesi yapması, çağın istekleri karşısında yöntem ve içerik bakımından bir yenilenmeye gitmesi de elzem görünmektedir. Çünkü çağımızda yaşanan bilimsel ve teknolojik gelişmeler ile kitle iletişim araçlarındaki değişimler, değerlerin, inançların ve kutsalların yeniden gözden geçirilmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda kelâm ilminin de modern insanın sorgulamaları ve değer yargılarındaki değişimlere hazırlıklı olması gerekmektedir. Düin olduğu gibi bugün de kelâmın iki temel konusu vardır. Biri Allah diğeri insandır. Bu iki varlık arasındaki ilişkiyi sağlayan ise vahydir. Vahyi anlamak için insana bahşedilen araç ise akıl ve ona yardımcı olacak duyu organlarıdır. Kelâm tarihinde Allah'ın anlaşılabilmesi için büyük araştırmalar ve çalışmalar yapılmıştır. Fakat bugünden önceki tüm kelâm mükteşebatına dair çalışmalar artık bir nevi kelam tarihi çalışmalarıdır. Bu birikime ve mirasa çağdaş kelâm çalışmalarında ancak belli bir oranda yer verilmelidir. Kanaatimizce hâlihazırda kelâmın konularının yarısı Kur'an öğretisi şeklinde organize edilmelidir. Kalan yarısı da kelâm tarihi ve klasik kelam problemlerinden oluşmalıdır. Böylelikle hem kelâmın mirası ihmal edilmemiş olur hem de her çağın kitabı Kur'an günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlanmış ve anlaşılmış olur. Kelâm ilmi de böylelikle tarihte kalmış bir ilim olmaktan kurtulur, dinamik hüviyetine kavuşmuş olur.

**KADER: Son olarak kelam ilmini tahsil eden genç kardeşlerimize ilim yolculuklarında ne gibi tavsiyelerde bulunmak istersiniz?**

**Şerafettin GÖLCÜK:** Gençlere en önemli tavsiyem şu olur. Meselelere içeriden baksınlar, benimsesinler, dışarıdan bakmasınlar. Şikago'dan, şuradan buradan bakmasınlar. Kimisi oradan

bakıp İslam'ı anlamaya çalışıyor. Biliyorsun değil mi bunları? Bir oryantalist gözüyle kendi dinimize bakmayalım. Bizde maalesef çok var böyle yapan. Bir hadisçiye hadisleri iyi benimsesin önce. Onlarda hata aramasın. Kelamcıysa eğer böyle müşkil meselelerin üzerine çok fazla gitmesin. Kelâm ilmi usulu'd-dindir. Yani kelâm İslami ilimler için bir motor görevi görür. Allah nübüvvet makamına getirdiği kimselere hangi görevi verdiyse, kelamcılara da aynı görev düşmektedir bugün. Biz bugün o dinin asılları dediğimiz şeyi öğrenmek ve öğretmekle sorumluyuz. Kelâm bir müdafaa, savunma ilmi değildir. Dolayısıyla bu ilimle iştigal edenler dine içeriden baksınlar, benimsesinler. Sevsinler, yaptıkları işi. Allah her kuluna böyle şerefli bir ilimle uğraşmayı nasip etmez. Bunu iyi bilsinler. Dolayısıyla onun bunun dediğine, kiyl-ü kâle çok fazla itibar etmesinler. Kur'an'ı esas alsınlar.

Ben bugün Kur'an'dan başka bir şey okumuyorum. Kur'an beni bana anlatıyor, Rabbimi bana tanıtıyor. Kur'an'ı ve sünneti esas alsınlar. Bu sahih sünnet lafını da çok tutmuyorum ben. Çünkü o sahih olarak kabul etmediğimiz şeylerin içinde ne kadar hikmetli şeyler var. Jacques Berque şunu söylerdi. Sizin birliğinizi sağlayan şu Muhammediniz var ya, odur derdi. Siz bilerek veya bilmeyerek tüm Müslümanlar onun hareketlerini tekrar ediyorsunuz. Bu Hıristiyanların böyle bir önderleri yok. Hz. İsa kurgusal, hayali bir şahsiyet çünkü. Böyle söylüyordu. Dolayısıyla peygambersiz bir din olmaz. Peygamberimizden bize ne geliyorsa hepsine inansınlar, reddetmesinler. Maalesef bazı hadisçilerimizin hadislerle, râvilerle dalga geçercesine konuşmalarına tanık oluyoruz. Buhârî kim oluyormuş diyenler oluyor. İsmi vermeyeceğim. Ben bütün olarak hadislerin hepsi bizimdir diyorum. Ha kullanırsın kullanmazsın o ayrı mesele. Ama reddetmeyeceksin, kendi yerinde dursun. Adam diyor ki, bizim sizin gibi çocukluğu, gençliği, yaşlılığı, bilhassa peygamberliği yirmi dört saat kayıt altına alınmış bir önderimiz yok. Hz. İsa blok halinde İncil'i aldı, okuyabildi ancak. Yazdıramadı, ezberlemedi, öğretmedi. Hz. İsa'dan otuz sene sonra, miladi altmış yılından sonra İnciller yazılmaya başlandı. Bunları bilirsin. Matta'ya göre, Yuhanna'ya göre, Markos'a göre İnciller yazıldı. Bizim Ebû Bekir'e göre, Ömer'e göre, Ali'ye göre Kur'anlarımız var mı, yok. Allah'a göre Kur'an'ımız var. Hz. Muhammed ne yaptı, kendinden bir nokta bile ilave etmedi. Böyle bir dinin mensuplarıyız. Allah böyle bir zamanda bize böyle bir görev tevdi etmişse, ben şunu diyorum, biz Hz. Peygamber'in bu devirdeki varisleriyiz. Karabük'teki toplantıda söyledim bunu, Allah ömür verirse Giresun'a da gelip söyleyeceğim. Gerçek budur. Şunu da söyleyip bitireyim. İstanbul şuanda resmen değil ama fiilen payitahttır bence. Mekke orada duruyor, Medine ikinci şehrimiz, Kudüs üçüncü şehrimiz, Diyarbakır dördüncü şehrimiz, Antakya beşinci şehrimiz. Bunların hepsi önemli. Ama Ankara, Karabük, nerede Allah'ın ismi anılıyorsa biz orada görevli olduğumuzu unutmamalıyım. Onun için işimizi benimseyelim, sevelim. Allah'a şükredelim, bizi böyle bir görevle taltif ettiği için gece gündüz hamd edelim.

**KADER: Muhterem hocam, kıymetli vaktinizi ayırdığınız için teşekkür ederiz. Hocamın hocası olarak sizinle bu mülakatı yapmak benim için çok kıymetliydi. Rabbim size sağlık, sıhhat ve afiyet versin; yetiştirdiğiniz öğrencileri, telif ettiğiniz eserleri ve yaptığınız hizmetleri Dâr-ı bekâ'da size şfaatçi kılsın. Bizlere de sizin başlattığınız hizmetleri daha ileriye taşımayı nasip etsin. Allah razı olsun.**

Şerafettin Hocamızın Ankara Eryaman'daki Evinden...





## 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 kullanılmalrı için 12x17 cm’lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde İSNAD atıf sistemi 2. Edisyonu kullanılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazar telif hakkı devir formu imzalayarak sisteme yüklemelidir. ([Telif hakkı devir formu](#))
- ◆ **Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:**
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Bunun yanında yazarın çalıştığı kurumun ROR Id’si belirtilmelidir (<https://ror.org/>). Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.
- ◆ **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**
- ◆ KADER, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

## YAYIN ARALIKLARI VE MAKALE KABUL TARİHLERİ

Haziran (30 Haziran)

Makale kabul tarihleri: 1 Ocak - 15 Nisan

Aralık (31 Aralık)

Makale kabul tarihleri: 1 Temmuz - 15 Ekim

## ETİK KURALLAR

KADER’de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. KADER, yayın etiği kapsamında tüm paydaşlardan aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklemektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

### 1. Yazarların Etik Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen yazılar için telif 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 tabi 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**

Yayılanmak 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](mailto: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](#) 2<sup>nd</sup> 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 (30<sup>th</sup> June)

Submissions: 1<sup>st</sup> January – 15<sup>th</sup> April

December (31<sup>th</sup> December)

Submissions: 1<sup>st</sup> July – 15<sup>th</sup> October

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style](#) 2<sup>nd</sup> 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](mailto: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](mailto:kaderdergi@gmail.com).

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2<sup>nd</sup> 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 2<sup>nd</sup> edition handbook.